Waldecir Gonzaga *et alii*

TEMAS E TEXTOS BÍBLICOS EM INVESTIGAÇÃO

Editora Fundação Fênix

LETRACAPITAL

Esta obra, intitulada ***Temas e textos bíblicos em investigação***, é fruto de uma parceria que se solidifica cada vez mais entre os PPGs de Teologia da PUC-Rio e da PUC-RS: um trabalho interinstitucional e interdisciplinar, com leituras de interface entre Teologia Bíblia e Teologia Sistemático-Pastoral, a partir da interação de diversos saberes. Seguindo os passos dos primeiros momentos, em que publicamos e disponibilizamos nove obras, agora publicamos outras cinco, que trazem o resultado do fruto de pesquisas a partir da intepretação de textos das Sagradas Escrituras interagindo com outros saberes teológicos e outras ciências, seguindo a mesma dinâmica de antes, a saber: sistemática, dogmática, evangelização, catequese, pastoral, missão, espiritualidade, ecumenismo, filosofia, educação, literatura, direito, psicologia, pedagogia etc. São pesquisas e estudos voltados para todos os quatro corpora do Novo Testamento e, em alguns casos, até mesmo de textos do Antigo Testamento. Passando os olhos sobre o índice de cada obra, o leitor e a leitora constatam a beleza e a riqueza do trabalho realizado e novamente materializado nos dois formatos: e-book e impresso. Trata-se de outras cinco novas obras, desta vez, pautadas pela expressão "temas e textos bíblicos", e norteadas pela linha do estudo, da pesquisa, da reflexão, da investigação e da análise dos textos e temas propostos: *1) Temas e textos bíblicos em estudo; 2) Temas e textos bíblicos em pesquisa; 3) Temas e textos bíblicos em reflexão; 4) Temas e textos bíblicos em investigação; 5) Temas e textos bíblicos em análise.* Neste sentido, realçamos que, com isso, a Teologia cresce e ganha novos espaços de atuação, vai se expandindo e se revitalizando. Com parcerias, produções e publicações como estas, interinstitucionais e interdisciplinares, nossos PPGs vão igualmente fortalecendo sua função e razão de ser, no serviço à Área 44 da CAPES (Ciências da Religião e Teologia), com o abraço entre academia e inserção social. *Alea jacta est!* Boa leitura e bom proveito a todos e todas!

Prof. Dr. Waldecir Gonzaga (PUC-Rio)

Editora Fundação Fênix

EDITORA PUC RIO

INTERSEÇÕES

9 786554 602327

Temas e textos bíblicos em investigação

Série Religião e Teologia

Editor

Tiago de Fraga Gomes

Conselho Científico

Aline Amaro da Silva (PUC-Minas)
Flávio Schmitt (EST)
Francisco de Aquino Júnior (UNICAP)
Jefferson Zeferino (PUC-Campinas)
José Aguiar Nobre (PUC-SP)
Luiz Carlos Susin (PUCRS)
Rafael Martins Fernandes (PUCRS)
Rudolf Eduard von Sinner (PUCPR)
Tiago de Fraga Gomes (PUCRS)
Waldecir Gonzaga (PUC-Rio)

Conselho Editorial

Abimar Oliveira de Moraes (PUC-Rio)
Afonso Tadeu Murad (FAJE)
Agemir Bavaresco (PUCRS)
Alzirinha Rocha de Souza (PUC-Minas)
Antonio Luiz Catelan Ferreira (PUC-Rio)
Bernhard Grümme (Ruhr-Universität Bochum-Alemanha)
César Augusto Soares da Costa (UCPel)
Clélia Peretti (PUCPR)
Draiton Gonzaga de Souza (PUCRS)
Edison Huttner (PUCRS)
Edla Eggert (PUCRS)

Emil Albert Sobottka (PUCRS)
Enir Cigognini (UCPel)
Evilázio Francisco Borges Teixeira (PUCRS)
Fabrizio Zandonadi Catenassi (PUCPR)
Flávio Augusto Senra Ribeiro (PUC-Minas)
Francilaide de Queiroz Ronsi (PUC-Rio)
Frederico Pieper Pires (UFJF)
Heitor Carlos Santos Utrini (PUC-Rio)
Iuri Andréas Reblin (EST)
Júlio Cézar Adam (EST)
Leandro L. B. Fontana (Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen-Alemanha)
Lúcia Pedrosa de Pádua (PUC-Rio)
Luciano Marques de Jesus (PUCRS)
Marcelo Bonhemberger (PUCRS)
Marinilson Barbosa da Silva (UFPB)
Moisés Sbardelotto (PUC-Minas)
Nythamar de Oliveira (PUCRS)
Reginaldo Pereira de Moraes (FABAPAR)
Roberto Hofmeister Pich (PUCRS)
Rodrigo Coppe Caldeira (PUC-Minas)
Rogério Luiz Zanini (ITEPA)
Silas Guerreiro (PUC-SP)
Vitor Galdino Feller (FACASC)

Waldecir Gonzaga *et alii*

Temas e textos bíblicos em investigação

Editora Fundação Fênix

Fênix (e-book) e Letra Capital (impresso) 2025

Porto Alegre, 2025

Direção editorial: Tiago de Fraga Gomes
Diagramação: Editora Fundação Fênix
Capa: Editora Fundação Fênix

O padrão ortográfico, o sistema de citações, as referências bibliográficas, o conteúdo e a revisão de cada capítulo são de inteira responsabilidade de seu respectivo autor.

Todas as obras publicadas pela Editora Fundação Fênix estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 – Http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

Essa obra foi publicada com Apoio CAPES/PDPG - CONSOLIDAÇÃO 3-4 AUXILIO Nº 2124/2022 - PROCESSO Nº 88881.710316/2022-01

Série Religião e Teologia – 55

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Temas e textos bíblicos em investigação [livro eletrônico]. -- Porto Alegre, RS : Editora Fundação Fênix, 2025. -- (Série religião e teologia ; 55) PDF

Vários autores.
Bibliografia.
ISBN 978-65-5460-232-7

1. Bíblia - Estudo 2. Investigação 3. Teologia I. Série.

25-266459 CDD-220.07

Índices para catálogo sistemático:

1. Bíblia : Estudos 220.07

Eliete Marques da Silva - Bibliotecária - CRB-8/9380

DOI – https://doi.org/10.36592/9786554602327

Sumário

Prefácio **11**

Tiago de Fraga Gomes

Apresentação **15**

Crescendo na investigação das Escrituas

Waldecir Gonzaga

Capítulo I **41**

A confissão de fé "Jesus é o Senhor" na teologia paulina em Rm 10,9

Waldecir Gonzaga; Junior Lago

Capítulo II **69**

Debatendo o conceito de κεφαλὴ em 1Cor 11,3 – Novas possibilidades exegéticas

Waldecir Gonzaga; Marcelo Dantas da Silva Júnior

Capítulo III **101**

Uma análise exegética de 1Cor 11,23-26 em diálogo com Lc 22,19-20 e a páscoa judaica e cristã

Waldecir Gonzaga; Wagner de Sousa Andrioni

Capítulo IV **147**

Fl 2,5-11: O seguimento do Cristo humilhado e exaltado

Waldecir Gonzaga; Adalberto do Carmo Telles

Capítulo V **179**

Intersecções entre Cristianismo e Filosofia na Atenas Antiga: O diálogo entre Paulo e os Filósofos Estóicos e Epicuristas em Atos 17,18-23

Waldecir Gonzaga; Ademar Antunes do Amaral

Capítulo VI **209**

Suportar o sofrimento e praticar o bem: 1Pd 2,19-20 e a educação para a paz

Waldecir Gonzaga; Vinicius Pimentel Baquer

Capítulo VII **235**

Cultivar e conservar: uma reflexão sobre sustentabilidade e espiritualidade à luz de Gn 2,15

Waldecir Gonzaga; Filipe Henrique de Araújo

Capítulo VIII **261**

O filho da perdição e suas ambivalências semânticas: estágio primário e secundário (Pr 24,22; Is 57,4)

Waldecir Gonzaga; Luan Ferreira do Nascimento

Capítulo IX **301**

O Salmo 110(109) e seu uso na Epístola aos Hebreus

Waldecir Gonzaga; Ygor Almeida de Carvalho Silva

Capítulo X **337**

"YHWH, quem se hospedará na tua tenda?": Exegese do Salmo 15

Waldecir Gonzaga; Filipe Henrique de Araújo

Posfácio **361**

Bem-aventurados os que guardam seus testemunhos, procurando-o de todo coração Sl 119(118),2

Fabio da Silveira Siqueira **361**

Prefácio

O presente livro intitulado *Temas e textos bíblicos em investigação* é fruto da parceria entre os Programas de Pós-Graduação em Teologia da PUCRS e da PUC-Rio, e traz importantes contribuições na área da teologia bíblica, produzidas, sob orientação do Professor Dr. Waldecir Gonzaga, por estudantes de mestrado e doutorado de ambas instituições. A presente publicação foi financiada pela CAPES através do Programa para Consolidação Estratégica dos Programas de Pós-Graduação com notas 3 e 4.

Referente aos temas trabalhados na presente obra, é importante destacar que a investigação bíblica contemporânea constitui um campo interdisciplinar no qual convergem teologia, história, filologia, arqueologia, ciências sociais, etc. Ao longo das últimas décadas, o estudo crítico das Escrituras Sagradas tem avançado significativamente, assumindo métodos que permitem compreender os textos bíblicos em sua historicidade, diversidade literária e complexidade teológica. O reconhecimento da pluralidade de gêneros literários exige uma leitura atenta às condições de produção, transmissão e recepção dos escritos bíblicos.

A leitura crítica das Escrituras não é um exercício de desconstrução da fé, mas uma tentativa de compreender as Escrituras em sua profundidade e complexidade. O texto bíblico é polifônico, uma rede de significados que se atualiza na medida em que é lida à luz das perguntas do presente. A investigação bíblica cumpre um papel essencial para a teologia atual na medida em que oferece instrumentos para uma fé que pensa, interroga e se deixa interpelar pela Palavra de Deus que continua a ecoar nas páginas da Escritura.

A investigação de temas e textos bíblicos constitui uma das tarefas mais complexas e fundamentais da teologia cristã contemporânea. As Escrituras Sagradas, enquanto Palavra de Deus mediada por palavras humanas, exigem uma hermenêutica que reconheça sua inspiração, sem ignorar sua inserção em

contextos históricos específicos. As Escrituras atestam que Deus muitas vezes e de diversos modos falou aos nossos pais na fé e aos profetas (Hb 1,1), o que implica em entendimento progressivo da Revelação divina, sujeito às condições humanas de linguagem e compreensão. A análise crítica de temas bíblicos permite detectar tanto a unidade interna da Revelação, quanto suas tensões e desenvolvimentos.

É preciso reconhecer alguns desafios e limitações da exegese bíblica contemporânea. O risco do positivismo histórico, da fragmentação do texto ou da perda de sua dimensão teológica são reais quando a investigação científica se afasta da fé da Igreja e da tradição interpretativa que acompanha as Escrituras desde os Padres da Igreja até o Magistério atual. A interpretação acadêmica não pode ignorar que a Bíblia é, antes de tudo, um livro da fé, e que sua recepção plena ocorre na vida da comunidade eclesial.

É necessário criticar toda forma de anti-intelectualismo que despreza os aportes da investigação crítica, reduzindo a leitura bíblica à inspiração individual ou à literalidade do texto. A fé cristã, que afirma que o Verbo se fez carne (Jo 1,14), deve também reconhecer que o Verbo se fez texto – e texto situado histórica e culturalmente. A investigação acadêmica, quando realizada com rigor e abertura à ação do Espírito Santo, não contradiz a fé, mas a aprofunda. O *sensus fidei* da Igreja inclui também a escuta dos estudiosos que, com amor à verdade e à Tradição, desvelam os múltiplos sentidos das Escrituras.

Investigar temas e textos bíblicos, à luz da exegese científica, é um serviço essencial à teologia, à pregação e à vida cristã. Trata-se de um processo que exige competência metodológica, sensibilidade teológica e fidelidade eclesial. A interpretação da Escritura, longe de ser um exercício exclusivamente acadêmico, é um ato eclesial e espiritual, fundado na busca pela verdade que liberta (Jo 8,32). Nessa perspectiva, a exegese bíblica deve ser compreendida não como fim em si mesma, mas como meio de entrar em contato mais profundo com o Mistério da

Revelação divina que continua a interpelar a inteligência, a fé e o testemunho dos que se colocam a serviço da Palavra de Deus.

Que esta publicação possa colaborar para o exercício de um labor teológico inspirado e fundamentado em uma boa metodologia bíblica, e que os temas, aqui tratados, incentivem a empreender pesquisas cada vez mais sensíveis aos apelos do tempo atual.

Prof. Dr. Tiago de Fraga Gomes[1]
Coordenador do PPG em Teologia da PUCRS.

[1] Pós-Doutor pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS). Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS). Coordenador e Professor do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS). Editor da Revista Teocomunicação. Criador e líder do Grupo de Pesquisa Teologia e Questões Eclesiológicas e Pastorais, credenciado junto ao CNPq. E-mail: <tiago.gomes@pucrs.br>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5570004314732496> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5437-2318>.

Apresentação
Crescendo na investigação das Escrituas

Continuando na pesquisa e produção de estudos e frutos da parceria entre os PPGs de Teologia da PUC-Rio e da PUC-RS, iniciada em 2023.2, a convite do coordenador do PPG da PUC-RS, o Prof. Dr. Tiago de Fraga Gomes, novamente aceitamos a incumbência para ministrar aulas de Metodologias Sincrônicas[1] de intepretação de textos das Sagradas Escrituras, pensando sempre em uma leitura de interface entre os vários Saberes/Ciências e textos bíblicos do Novo Testamente, em seus vários *corpora*: Evangelhos, Atos dos Apóstolos, Cartas paulinas (Paulo), Cartas católicas (Tiago, Pedro, João e Judas), Hebreus e Apocalipse. Buscou-se realizar também leituras de interface com o Antigo Testamento, como se pode conferir nas obras publicadas anteriormente e neste semestre. As aulas foram ministradas ao longo do segundo semestre de 2024, com acompanhamento semanal de produção de textos, com o firme compromisso de continuar pesquisando e produzindo textos com os discentes dos dois PPGs (PUC-Rio e PUC-RS). Com isso, visou-se estreitar ainda mais os laços entre os dois Programas e alcançar novas produções, como vem acontecendo dede 2023.2, com mais cinco livros publicados agora em 2025.1, a partir desta parceria, com textos de ambas as IES, entre professor e alunos e alunas.

Neste sentido, e assim foi assumido, como nas nove obras anteriores, também agora, a pesquisa, produção e publicação se dão em textos dos *corpora* do NT[2], procurando trabalhar a força dos textos bíblicos do Novo Testamento,

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

[2] GONZAGA, W. O *corpus* dos Evangelhos e Atos no Cânon do Novo Testamento, p. 01-19; GONZAGA, W., O *Corpus Paulinum* no Cânon do Novo Testamento, p. 19-41; GONZAGA, W., As Cartas Católicas no Cânon do Novo Testamento, p. 421-444; GONZAGA, W., A acolhida e o lugar do *Corpus Joanino* no Cânon do Novo Testamento, p. 681-704; GONZAGA, W., O Cânon Bíblico do Novo Testamento (2025).

mas igualmente em diálogo com leituras de interface com textos bíblicos do Antigo Testamento, quando nas perícopes escolhidas ocorre algum tipo de uso do Antigo Testamento no Novo Testamento (que pode ser por meio de *citação*, *alusão* ou eco), bem como visando os vários campos e aspectos da vida pessoal e comunitária, eclesial e pastoralmente falando. Por isso, as recentes obras são intituladas: 1) Temas e textos bíblicos em estudo; 2) Temas e textos bíblicos em pesquisa; 3) Temas e textos bíblicos em reflexão; 4) Temas e textos bíblicos em investigação; 5) Temas e textos bíblicos em análise;.

Certamente, o leitor e a leitora encontrarão pesquisas que abrangem os vários *corpora* do Novo Testamento (Evangelhos, Atos, Cartas e Apocalipse), bem como temas ligados ao *Uso do Antigo Testamento no Novo Testamento* [*citação* (referência direta e explícita textualmente), *alusão* (referência indireta e implícita textualmente) e/ou *eco* (referência sutil, tematicamente)] – a exemplo de vários trabalhos nesta área[3] –, um método de leitura bíblica muito visitado e empregado hoje. Além disso, são empregados critérios de leitura a partir dos passos do *Método Histórico-Crítico* (método sincrônico), amplamente usado nos estudos, pesquisas e publicações bíblicas, e da *Análise Retórica Bíblica Semítica* (método diacrônico), desenvolvido por Roland Meynet[4], com o qual também temos trabalhado, pesquisado e publicado[5].

---

[3] *Livros*: BEALE, G. K., Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento: Exegese e Interpretação (2013); BEALE, G. K.; CARSON, D. A., Comentário do uso do AT no NT (2014); BELLI, F. et al., Vetus in Novo: El recurso a la Escritura em el Nuevo Testamento (2006); GRILLI, M., Quale rapporto tra i due Testamenti? Reflessioni critica su modelli ermeneutici classici concernente l'unità dele Scritture, (2007); HAYS, R. B., Echoes of Scripture in the Letters of Paul (1989); ROBERTSON, A. W., El Antiguo Testamento em el Nuevo (1996); SILVA, M., O Antigo Testamento em Paulo, p. 76-92; *Artigos*: GONZAGA, W.; ALMEIDA FILHO, V. S., O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Filipenses, p. 1-18; GONZAGA, W.; BELEM, D. F., O Uso Retórico do Antigo Testamento na Carta aos Colossenses, p. 1-35; GONZAGA, W.; RAMOS, D. S.; CARVALHO SILVA, Y. A., O uso de citações, alusões e ecos do Antigo Testamento na Epístola de Paulo aos Romanos, p. 9-31; GONZAGA, W.; SILVEIRA, R. G., O uso de citações e alusões de salmos nos escritos paulinos, p. 248-267) GONZAGA, W.; LACERDA FILHO, J. P., O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Efésios, p. 13-48, GONZAGA, W.; TELLES, A. C. O uso do Antigo Testamento na 2Coríntios, p. 395-413; GONZAGA, W.; CARVALHO SILVA, Y. A., Alianças, Fé e Lei: O uso da Escritura na Epístola aos Gálatas, p. 133-180.

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

[5] GONZAGA, W., O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 155-170; GONZAGA, W., A estrutura literária da Carta aos Gálatas à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 9-41; GONZAGA, W., *et*

Como nos nove livros publicados desde 20232, em parceria entre os dois PPGs de Teologia (PUC-Rio e PUC-RS), também estes livros (de 2025.1) terão a sua publicação nos dois formatos (*e-book* e impresso) e manterão o estilo e os dados na primeira parte da *Apresentação* de cada obra, sendo acrescentadas informações referentes a seus capítulos, após a primeira parte, com a finalidade de se manter a unidade das atuais cinco obras, como ocorreu nas anteriores, oferecendo sempre os dados da parceria, do valor das Escrituras Sagradas (Bíblia/Palavra de Deus) para a Igreja e para a vida dos crentes e não crentes, do valor dos métodos de leitura e estudo das Escrituras Sagradas e, sobretudo, do alcance de produções como estas, com leituras de interface entre os diversos saberes e a inserção na pastoral eclesial e na vida social, uma vez que conta com mãos e cabeças de pesquisadores e pesquisadoras de várias áreas dos saberes acadêmicos.

A Bíblia, em todos os seus livros Canônicos, contém a *inspiração*, *revelação* e *inerrância,* pois se trata da Palavra de Deus[6]: a) Inspiração é o ato pelo qual Deus capacita certos homens, utilizando-se dos meios, também humanos, para fazer-Se conhecido através da linguagem humana, e se refere ao movimento particular do Espírito de Deus; b) Revelação é o ato pelo qual Deus entra e age na história para falar aos homens como amigo, pelos fatos e palavras, e se refere à verdade manifestada na história; c) Inerrância: significa ausência de erro ou que algo não tem erro. A inerrância é um predicado da Bíblia e está intimamente ligado à sua autoridade e à sua inspiração. Duas são as correntes acerca da inerrância bíblica: 1) Inerrância absoluta: os fundamentalistas entendem a inerrância em seu sentido absoluto, ou seja, a total ausência de qualquer tipo de erro; 2) Inerrância limitada: é a posição daqueles que defendem a inspiração

alii. Salmos na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica (2022); GONZAGA, W. *et alii*., Palavra de Deus na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica (2023).

[6] GONZAGA, W., A Bíblia: Escritura Sagrada para judeus e cristãos, p. 5-20.

conceitual, não verbal, e aceitam a exatidão da Bíblia para questões de salvação e moral e não para questões das ciências empíricas.

Como se sabe, os livros da Bíblia, em sua grande maioria, para o Antigo Testamento, foram escritos em hebraico, parte em aramaico e parte em grego; e grego para o inteiro Novo Testamento. A primeira e mais antiga tradução do AT foi para o grego, entre os anos 250 a.C. a 150 a.C., chamada de *Septuaginta* ou *Setenta* (LXX). A primeira tradução do AT e do NT completos para o latim, foi a *Vulgata,* de Jerônimo, no final do séc. IV d.C. Na época em que a foram escritos os Livros Sagrados ainda não havia a *Prensa*, que foi inventada por Johannes Gutenberg, no séc. XV de nossa era, e a Bíblia foi escrita sobretudo em *Tabuinhas de Cerâmica* (argila cozida em forno), em *Papiro* (planta originária do Egito) e *Pergaminho* (couro de carneiro curtido). A Bíblia foi vivida e contada pelos pais aos filhos, transmitida oralmente antes de ser escrita. Mas a tradição escrita durou mais ou menos 1.000 anos. Para o AT, a escrita começou por volta de 950 a.C. e terminou por volta do ano 50 a.C. Para o NT a escrita começou por volta do ano 50 d.C. e terminou por volta do ano 100 d.C. A fase da Escrita veio após a fase da Tradição Oral, pois muita coisa da Bíblia foi transmitida de pai para filho, de geração em geração, antes de ser registrada.

Outro dado a **se** ter presente e levar em consideração é que todos os *exemplares originais* dos escritos tanto do AT como do NT "se perderam" e que seus textos chegaram até nós por meio de *cópias de cópias*, uma vez que o material era muito frágil e precisa ser sempre copiado e recopiado para ser mantido em boas condições de uso. Além disso, no que diz respeito aos *Manuscritos* que temos à disposição, e são muitos, mais de sete mil já catalogados, eles são divididos em vários grupos, que são colocados segundo o *tipo*, *família* e *distribuição geográfica*.

No que diz respeito à língua hebraica, trata-se de uma língua semítica e consonantal, que não possui vogais, e o texto bíblico hebraico que temos remonta

ao período do II Tempo (515 a.C. a 70 d.C.) até o ano 100 d.C., quando as comunidades judaicas o teriam adotado como forma textual final e que os *Massoretas* vocalizaram durante os séculos VI ao IX d.C. Portanto, o Texto Massorético que possuímos hoje (em língua hebraica, também chamado de *Leningradense*) já conta com mais de mil anos de história. É a partir desse texto que hoje são feitas as edições da Bíblia Hebraica e as traduções modernas, inclusive para o mundo cristão, no tocante ao AT. No que diz respeito ao NT, escrito totalmente em língua grega, uma língua com consoantes e vogais, nós temos uma vasta gama de *Manuscritos* que são trabalhados por vários estudiosos no mundo hoje, na tentativa de recuperar o texto original dos escritos do Novo Testamento. Mas essa tarefa é realmente árdua e de grande responsabilidade, pois se trata de resgatar os primeiros escritos do cristianismo.

Se não bastasse isso, ainda temos a questão dos textos chamados apócrifos ou extracanônicos, que ficaram fora do cânon, que são numerosos tantos para o AT (52) como para o NT (88)[7], onde encontramos muita literatura edificante e bastante próxima dos textos que foram escolhidos pela Igreja e deixados como canônicos, genuínos, inspirados e revelados. Esse foi realmente um processo longo e difícil para a Igreja, que o concluiu tão somente por volta do final do séc. IV d.C.[8] Os textos bíblicos foram escritos em "formato carta", sem divisão de capítulos e versículos, que apareceram bem mais tarde. A divisão da Bíblia em capítulos foi concluída em 1222, por *Estevão Langton*, então Cardeal Arcebispo de Cantuária, na Inglaterra. Ele foi professor na Sorbone de Paris e faleceu no ano de 1228. E a divisão em versículos foi feita e revisada pelo frade dominicano *Santo Pagnini*, italiano, em 1528; e pelo tipógrafo *Roberto Etienne*, um protestante, em 1555, que concluiu a obra de revisão e divisão, em vista da impressão tipográfica, já na era da *Prensa*, de Gutenberg.

---

[7] FARIA, J. F., Bíblia Apócrifa, a outra face do cristianismo, p. 63-80.
[8] GONZAGA, W. Compêndio do Cânon Bíblico. Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos. Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos (2019).

Embora os principais critérios para a formação do Cânon do Bíblico tenham sido a pessoa de Jesus, como norma suprema, e a pregação oral dos apóstolos, juntamente com a vida da comunidade e seu uso litúrgico, como pontos de referência no que diz respeito aos critérios que foram sendo levados em consideração para a aceitação dos livros presentes tanto no AT como no NT, percebe-se que houve uma progressão nos mesmos até que se chegasse a fechar o Cânon Bíblico como o temos em nossa Bíblia hoje. Aliás, devemos supor que sucedeu algo bem normal: quando a tradição oral começa a se tornar suspeita e incontrolável, impõe-se a necessidade de escritos que transmitam fielmente essa tradição. Não se pode falar de aceitação de um livro apenas a partir de um critério e sim de um conjunto de critérios, pois admitir como decisivo a aceitação de apenas um único critério poderia gerar graves erros. Não foi um critério sozinho e sim o conjunto dos critérios que deu base para se chegar às escolhas que foram sendo feitas, passo a passo, dos livros tanto para o AT como para o NT[9]. Os critérios para aceitação dos livros canônicos podem ser resumidos em: a) Apostolicidade e pregação apostólica; b) Regra de Fé (*Regula fidei* / *Ortodoxia*); c) Antiguidade; d) Uso litúrgico e adaptabilidade nas igrejas locais[10].

Todos os capítulos desta obra são trabalhados a partir de um texto bíblico na língua original, também chamada de língua de saída, o grego do Novo Testamento, e com uma tradução pessoal para a língua de chegada, neste caso, a língua portuguesa, e/ou o Hebraico, quando for o caso, para o Antigo Testamento. Em alguns textos, trabalha-se também a crítica textual e/ou notas de tradução, sempre no corpo do texto, a fim de melhor entender o texto bíblico e as opções de tradução. Porém, muitas dúvidas também são dirimidas em notas de rodapé, que servem para indicar opções de tradução para o texto bíblico e a bibliografia consultada; neste sentido, muitas são as notas reflexivas, problematizadoras,

[9] PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. A Interpretação da Bíblia na Igreja, p. 113-115; GONZAGA, W. Compêndio do Cânon Bíblico, p. 413-416.
[10] MANNUCCI, V., Bíblia, Palavra de Deus, Curso de introdução à Sagrada Escritura, p. 241-242.

descritivas e/ou discursivas. Por isso, além do corpo do texto, é preciso conferir igualmente as muitas notas de rodapé. Isso proporciona realizar um melhor trabalho de leitura de interface com outros saberes, visto que cada obra espelha muito bem um trabalho de autores tanto da Área Bíblica quanto da Área Sistemático-Pastoral, além de outras ciências e saberes. Os textos, de fato, têm uma leitura inter e transdisciplinar com vários saberes, a depender de cada um: Teologia Bíblica com a Sistemática, Dogmática, Pastoral, Psicologia, Direito, Missão, Evangelização, Catequese, Educação, Pedagogia, Ecumenismo, Diálogo inter-religioso etc.

Se as três obras publicadas em 2023.2[11] foram pautadas pela temática das *Epístolas do Novo Testamento*, para indicar o lugar e direção do trabalho no *corpus* bíblico do Novo Testamento (1. Evangelização, santidade e amor a Deus e ao próximo nas Epístolas do Novo Testamento; 2. Fé, justificação e ressurreição nas Epístolas do Novo Testamento; 3. Liberdade, humanidade e graça nas Epístolas do Novo Testamento); se a escolha do título das três obras publicadas em 2024.1[12] se deu pelo valor da temática *Palavra de Deus* (1. Formação e renovação na Palavra de Deus; 2. Força e abrangência da Palavra de Deus; 3. Esperança e perfeição na Palavra de Deus); se a escolha do título das três obras publicadas em 2024.2[13] se deu pelo valor da temática *Escrituras* (1. Escrituras Antigas e Novas em diálogo; 2. Escrituras e Pastoral em debate; 3. Escrituras e saberes em análise)*;* a escolha das cinco obras publicadas nesta edição de 2025.1 se deu pela expressão *Novo Testamento* e pela palavra *Bíblico/a*, no plural, para valorizar o *locus* dos Textos Sagrados da tradição judaico-cristã (1. Temas e textos bíblicos em estudo; 2. Temas e textos bíblicos em pesquisa; 3. Temas e textos

[11] GONZAGA, W. et al. Evangelização, santidade e amor a Deus e ao próximo nas Epístolas do Novo Testamento (2023); GONZAGA, W. et al. Fé, justificação e ressurreição nas Epístolas do Novo Testamento (2023); GONZAGA, W. et al. Liberdade, humanidade e graça nas Epístolas do Novo Testamento (2023).
[12] GONZAGA, W. et at., Esperança e perfeição na Palavra de Deus (2024); GONZAGA, W. et at., Formação e renovação na Palavra de Deus (2024); GONZAGA, W. et at., Força e abrangência da Palavra de Deus (2024).
[13] GONZAGA, W. et at., Escrituras Antigas e Novas em diálogo (2024); GONZAGA, W. et at., Escrituras e Pastoral em debate (2024); GONZAGA, W. et at., Escrituras e saberes em análise (2024).

bíblicos em reflexão; 4. Temas e textos bíblicos em investigação; 5) Temas e textos bíblicos em análise). Realça-se ainda que, além do fato de estas cinco obras abrangerem todos os *corpora* do Novo Testamento, como nas edições anteriores, também são publicadas nos dois formatos: *e-book* e impresso.

Visitemos a obra em si! Esta obra conta com **X Capítulos**, sendo sempre em coautoria, entre dois biblistas ou entre um biblista e um estudioso de outra área da teologia e/ou de outros saberes, como indicado acima. O **Capítulo I**, intitulado "A confissão de fé "Jesus é o Senhor" na teologia paulina em Rm 10,9"[14], de autoria de Waldecir Gonzaga e Junior Lago, aborda o tema da confissão e profissão de fé em Jesus Cristo, como Senhor, característica do período pós-pascal, em Paulo aos Rm 10,9. As cinco palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: Jesus*,* Κύριος*,* Senhor, Confissão de fé e título cristológico. O presente estudo apresenta uma análise de Rm 10,9 e busca destacar a importância da confissão de fé "Jesus é o Senhor" para a teologia paulina, colocando-a como critério exterior de salvação, já que a salvação é gratuidade de Deus e não conquista da pessoa. Parte-se do contexto literário da perícope de Rm 10,1-13, para, então, delimitar a finalidade e verificar a importância do termo "Κύριος/*Senhor*" como título cristológico. O uso desse termo no AT é bastante ligado à dimensão do culto, a fim de substituir o nome próprio hebraico de Deus. No NT, o termo adquire uma relação mais pessoal com Jesus Cristo. Além disso, o fato de que se refere também a Deus, faz ver ainda mais o caráter divino de Jesus, eminentemente após a sua ressurreição. O termo Κύριος antes da ressurreição de Jesus é fruto do tratamento mestre/senhor, implicando o discipulado; e, após a ressurreição, ele vai ganhando um caráter de soberania e exaltação: tornando-se um título cristológico por excelência. Na teologia paulina,

[14] Este texto foi publicado primeiramente em GONZAGA, W; LAGO, J., A confissão de fé "Jesus é o Senhor" na teologia paulina em Rm 10,9. *Caderno Teológico*, PUC-PR, 2025.

o termo Κύριος é atribuído tanto a Deus Pai, como a Jesus, o Filho, o que ajuda a ver a inseparabilidade de ambos, bem como o caráter teológico do termo. Por isso, é possível compreender que para a fé cristã primitiva, a confissão de fé primordial é reconhecer e professar "Jesus como Senhor". Portanto, partindo de Rm 10,9 este estudo apresenta, pela Análise Retórica, a riqueza teológica da confissão de fé "Jesus é o Senhor" no contexto da Escritura, especialmente da teologia paulina.

O **Capítulo II**, intitulado "Debatendo o conceito de κεφαλὴ em 1Cor 11,3 – Novas possibilidades exegéticas"[15], de autoria de Waldecir Gonzaga e Marcelo Dantas da Silva Júnior, aborda o conceito "cabeça" em Paulo, no texto de 1Cor 11,3, analisando seus vários significados. As cinco palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: Κεφαλὴ, cabeça, gênero, 1Cor 11,3 e hermenêutica. O presente artigo aborda as novas possibilidades interpretativas para o vocábulo "cabeça" usado pelo apóstolo Paulo em 1Cor 11,3. Durante anos, uma hermenêutica religiosa patriarcal hierarquizou os gêneros usando textos como esse para difundir e popularizar uma supremacia masculina. Entretanto, hodiernas pesquisas acadêmicas têm produzido novas possibilidades para o entendimento da metáfora paulina. Entre as mais difundidas estão a ideia de origem e de proeminência. Assim, este artigo procura apresentar os argumentos favoráveis e desfavoráveis para cada uma dessas novas visões. Por fim, observa-se, a partir de uma visão libertadora e cristocêntrica, qual opção promove a humanização, a ressignificação do ser e a igualdade entre os gêneros. Ademais, a presente temática, analisada em uma carta autenticamente paulina ou protopaulina, traz muitas luzes para se estudar o tema em outras cartas do epistolário paulino, especialmente dentro das cartas deuteropaulinas, como é o caso de Efésios e Colossenses, que tem os chamados códigos familiares, a exemplo dos códigos

[15] GONZAGA, W.; SILVA JÚNIOR, M. D., *Debatendo o conceito de κεφαλὴ em 1Cor 11,3 – Novas possibilidades exegéticas*. *Revista Estudos de Religião*, *38*(1), 2024, p. 253–276. Doi: https://doi.org/10.15603/2176-1078/er.v38n1p253-276

domésticos: Cl 3,18–4,1; Ef 5,21–6,9; mas também em: 1Pd 2,18–3,1; 1Tm 2,9–3,15; 5,1–6,2; Tt 2,1-10; 3,1-2. Sendo uma carta protopaulinas, a 1Coríntios traz luzes para se compreender a temática em outros textos neotestamentários, especialmente em um tema delicado como o da igualdade de direitos e deveres dos filhos e filhas de Deus, como também é bem expressado em Gl 3,26-29, em vista do Batismo, que a todos e todas iguala diante de Deus. Com isso, o presente artigo traz luzes na intepretação bíblico-teológico, bem como na leitura e no trabalho pastorais da Igreja hodierna.

O **Capítulo III**, intitulado "Uma análise exegética de 1Cor 11,23-26 em diálogo com Lc 22,19-20 e a páscoa judaica e cristã", de autoria de Waldecir Gonzaga e Wagner de Sousa Andrioni, apresenta uma leitura de interface entre um texto paulino (1Cor 11,23-26) e um texto lucano (Lc 22,19-20), procurando melhor entender a páscoa judaica e a cristã. As seis palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: Paulo, Lucas, Jesus Cristo, Páscoa, Ceia e Eucaristia. O objetivo deste estudo, a partir do Método Histórico-Crítico, é realizar uma análise dos relatos sobre a instituição da Ceia em Paulo (1Cor 11,23-26), o primeiro relato do NT legado sobre este momento, e no Evangelho lucano (Lc 22,19-20), no qual é possível perceber que ambos os relatos são os únicos que trazem a formulação "isto fazei, em minha memória". Com isso, pode-se inferir que Lucas parece ter tido como base o relato paulino, sobretudo, pela análise linguística da perícope. Após a introdução, segue-se a segmentação e tradução do texto grego, em que é perceptível as similaridades do texto de 1Cor 11,23-26 com Lc 22,19-20. Em seguida, averígua-se a transmissão do texto a partir da crítica textual. Tendo determinado a delimitação da perícope, a partir da crítica literária, aborda-se a Páscoa na tradição judaica, a importância deste evento e como foi ressignificado por Jesus. Analisa-se a estrutura sintático-gramatical e a redação das duas perícopes a partir da crítica da forma e da redação, para, então, elaborar

o comentário exegético-teológico. Na Páscoa, Jesus não estava apenas celebrando mais um memorial do êxodo do Egito. Ele estava estabelecendo uma nova Páscoa, a tão esperada Páscoa do Messias. Por meio desse sacrifício, Jesus inaugura um novo êxodo que os profetas haviam predito e que liberta a todos de forma definitiva de todo pecado, opressão e morte.

O **Capítulo IV**, intitulado "Fl 2,5-11: O seguimento do Cristo humilhado e exaltado", de autoria de Waldecir Gonzaga e Adalberto do Carmo Telles, apresenta uma análise do hino cristológico da carta paulina aos Filipenses (Fl 2,5-11). As seis palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: Paulo, Filipenses, Jesus, humilhação, esvaziamento e exaltação. A carta de Paulo aos Filipenses é conhecida como a carta da alegria. Em seus quatro capítulos encontra-se tanto o verbo "alegrar-se" como o substantivo "alegria". Além disso, é das cartas paulinas a que mais tem um tom pessoal e carinhoso entre Paulo e a comunidade de Filipos, sendo esta a que mais ajudou com ofertas o ministério de Paulo, para levar à Jerusalém; foi nessa cidade também que a primeira mulher europeia se converteu ao Evangelho pela pregação de Paulo, Lídia, a comerciante de púrpura, e por ele foi batizada. Porém, é no texto de Fl 2,5-11 que se percebe a mais sublime cristologia do "apóstolo dos gentios" (Rm 11,13) ao tratar da *auto*-humilhação, o esvaziamento de Jesus, bem como de sua *super*-exaltação pelo Pai, que constitui o nome de Jesus sobre todos os nomes nos céus, na terra e debaixo da terra. Este artigo tem o objetivo de analisar a *auto*-humilhação e a *super*-exaltação do Filho de Deus. A metodologia empregada consiste no desenvolvimento de alguns passos do Método Histórico-Crítico, que permite abarcar o texto em sua forma e estrutura. Além da introdução e da conclusão, o presente estudo se dá a partir de alguns passos: 1) segmentação e tradução do texto grego de Fl 2,5-11; 2) crítica textual, na qual se percebe ainda mais a importância do texto, procurando quais variantes seriam as que mais se aproximam de um

possível texto original; 3) análise do gênero literário e da estrutura de Fl 2,5-11; e, por fim, um comentário sobre o hino cristológico de Fl 2,5-11.

O **Capítulo V**, intitulado "Intersecções entre Cristianismo e Filosofia na Atenas Antiga: O diálogo entre Paulo e os Filósofos Estóicos e Epicuristas em Atos 17,18-23", de autoria de Waldecir Gonzaga e Ademar Antunes do Amaral, apresenta o tema do diálogo entre Paulo e os filósofos estóicos e epicuristas em Atos 17,18-23, no encontro entre fé cristã e filosofia grega. As seis palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: Cristianismo, Filosofia, Paulo, Atenas, Estóicos e Epicuristas. O presente estudo analisa as interseções entre o cristianismo e a filosofia na Atenas Antiga, focando no diálogo entre Paulo e os filósofos estóicos e epicuristas em Atos 17,18-23. Atenas, um centro intelectual vibrante no primeiro I d.C., ofereceu um cenário rico para a interação entre diferentes sistemas de pensamento. Paulo, ao pregar no Areópago, utilizou referências culturais e filosóficas familiares aos atenienses para comunicar a mensagem cristã, demonstrando habilidade retórica e conhecimento profundo das filosofias estóica e epicurista. Ao se analisar o discurso de Paulo, percebe-se como ele utilizou conceitos dessas filosofias para introduzir e explicar a teologia cristã. Este estudo destaca a relevância contínua do diálogo entre fé e razão, mostrando que a interação entre diferentes tradições intelectuais pode enriquecer mutuamente a compreensão teológica. Além disso, a influência das filosofias estóica e epicurista no cristianismo primitivo, especialmente na cristologia, é examinada, demonstrando como Paulo contextualizou a mensagem cristã dentro do pensamento filosófico existente. A abordagem de Paulo serve como um exemplo valioso para o engajamento teológico e missiológico contemporâneo, sublinhando a importância da adaptação cultural na comunicação do Evangelho.

O **Capítulo VI**, intitulado "Suportar o sofrimento e praticar o bem: 1Pd 2,19-20 e a educação para a paz", de autoria de Waldecir Gonzaga e Vinicius Pimentel

Baquer, aborda o desafio da prática do bem mesmo diante da dor e do sofrimento injusto, em 1Pd 2,19-20, buscando sempre a construção da paz. As cinco palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: 1Pedro, sofrimento, violência, paz, cristologia e educação para a paz. O presente estudo traz uma análise da perícope de 1Pd 2,19-20, à luz da sapiência veterotestamentária e da vida e Jesus de Nazaré como relatada nos Evangelhos. Busca compreender a maneira como a exortação dirigida aos fiéis que ainda vivem sob o julgo da escravidão pode favorecer uma educação para a paz. A breve perícope escolhida situa-se no conjunto das prescrições familiares e torna-se singular por não se dirigir aos senhores, mas somente aos servos. A tolerância dos sofrimentos injustos e a prática do bem iluminam o caminho teológico que se propõe, à luz da vida de Jesus de Nazaré, de uma educação para a paz como resolução não-violenta de conflitos. Estes, por sua vez, são considerados como realidade inerente à existência humana. Embora os conflitos não possam ser em absoluto evitados, a resolução destes pode se dar de maneira não-violenta. O caminho apresentado pelo autor de 1Pedro aos que sofrem sob o julgo da escravidão é paradigmático para todos os fiéis, visto ser o caminho do próprio Jesus em sua forma de enfrentar os conflitos e promover a paz. Os passos dados para a redação deste estudo, servindo-se de alguns elementos do Método Histórico-Crítico e da Análise Narrativa, são o oferecimento do texto grego e tradução em língua portuguesa de 1Pd 2,19-20, notas de tradução e de crítica textual, o diálogo com a Teologia Bíblia e Sistemática, especificamente nos estudos da Cristologia da Paz e autores de outras áreas das ciências humanas em relação aos estudos de paz.

O **Capítulo VII**, intitulado "Cultivar e conservar: uma reflexão sobre sustentabilidade e espiritualidade à luz de Gn 2,15"[16], de autoria de Waldecir

[16] Este texto foi publicado primentamente em: GONZAGA, W.; ARAÚJO, F. H., *Cultivar e conservar - Uma reflexão sobre sustentabilidade e espiritualidade à luz de Gn 2,15*. *Revista Ação Sustentável Global*, V.4, e-0004/2024, p. 1-15. Link: https://sustentavelglobal.com/revista-sustentavel/index.php/acao-sustentavel/article/view/6/6

Gonzaga e Filipe Henrique de Araújo, aborda o tema da crise socioambiental, do cuidado e conservação da casa comum, à luz de Gn 2,15. As cinco palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: *Laudato Si'*, casa comum, cuidado, sustentabilidade e espiritualidade. Secas e enchentes, fome e recordes de produção agrícola, ondas de frio e de calor, aumento do nível dos oceanos e desaparecimento de rios. A aparente contradição entre estes fenômenos denota a extensão da crise ecológica que acomete o planeta Terra, a casa comum. Nesse contexto, frequentemente, o avanço tecnológico, não necessariamente engendra um mundo melhor, mas amplifica o poder do ser humano sobre a natureza e esta é agredida pela exploração predatória dos recursos naturais. Todavia, negligenciar o cuidado com a natureza, também é um descuido do ser humano consigo mesmo, não apenas por este ser vítima de catástrofes naturais, como também, por agir dessa forma, infringir a lei de Deus e afastar-se de seu Criador. Assim, uma adequada compreensão da relação do ser humano com a natureza o leva a considerar a sustentabilidade como um elemento importante de sua espiritualidade. Em Gn 2,15 há o mandato de Deus para o ser humano cultivar e manter a criação. Através desse imperativo pode-se refletir acerca da necessidade de se cultivar uma espiritualidade que não prescinda da sustentabilidade. A pesquisa desenvolve-se a partir do Método Histórico-Crítico e de uma pesquisa de cunho exploratório-bibliográfico. Apresenta: tradução, crítica textual e comentário exegético-teológico de Gn 2,15; uma reflexão acerca do conceito de sustentabilidade e das raízes da crise socioambiental atual; a relação entre espiritualidade e sustentabilidade. Visa provocar os leitores a refletirem acerca de uma espiritualidade integral, na qual a conversão expressa o cuidado de si e o cuidado com a casa comum.

O **Capítulo VIII**, intitulado "O filho da perdição e suas ambivalências semânticas: estágio primário e secundário (Pr 24,22; Is 57,4)", de autoria de

Waldecir Gonzaga e Luan Ferreira do Nascimento, apesenta uma leitura e análise da questão do "filho da perdição", nos textos de Pr 24 e Is 57,4. As cinco palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: Filho da perdição, ambivalências semânticas, LXX, Pr 24,22 e Is 57,4. Pr 24,22 e Is 57,4 comportam a expressão "filho da perdição" como evidencia a tradução grega da LXX. Por se tratar de duas literaturas bíblicas extensas, uma checagem terminológica torna-se imprescindível para a averiguação lexicográfica e gramatical dos textos bíblicos. As análises semânticas visam não somente à comparação entre as afiliações, mas, a um estudo de caso examinativo entre o idioma receptor (grego) e o idioma originador (hebraico). A tradução grega parece oferecer a terminologia em seu estágio secundário, enquanto que o texto hebraico apresenta noções aproximativas que propiciam um *fenômeno traducional* para a língua grega em estágio primário. Pressupondo que a expressão encontra o seu nascedouro nestes dois textos hebraicos, o estudo se debruça no exame, comparação e análise entre os textos e seus respectivos contextos. Pelo fato de se atestar que tal expressão é cara à literatura neotestamentária, a análise veterotestamentária, em consonância com as implicações linguísticas da LXX, tenta evitar uma lacuna de caráter anacrônico para com os textos neotestamentários de Jo 17,12 e 2Ts 2,3. Ainda que o escopo da averiguação não passe por estes dois textos neotestamentários, a análise semântica ocorrida em Pr 24,22 e Is 57,4 pode trazer aproximações conceituais mais precisas sobre a expressão, nesse caso, levando-se sempre em consideração os textos hebraicos e seu aporte semântico na LXX, auxiliando na compreensão do texto sagrado. A temática é muito importante para as comunidades de fé, ainda mais em tempos desafiadores como os atuais, que em muitos casos e situações têm demonizado muitas coisas.

O **Capítulo IX**, intitulado "O Salmo 110(109) e seu uso na Epístola aos Hebreus", de autoria de Waldecir Gonzaga e Ygor Almeida de Carvalho Silva,

aborda o tema do uso do AT no NT, no caso concreto da citação (ou alusão e eco) do Sl 110(109) na Epístola aos Hebreus. As seis palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: Salmo 110(109), Hebreus, Sacerdote, Rei, Melquisedec e Uso do AT no NT. Desde o início da história do cristianismo, o Sl 110(109) tem sido explorado exaustivamente pelos intérpretes bíblicos, cuja maioria enxerga nele um texto messiânico, apontando, na cosmovisão cristã, para Jesus Cristo. Os Apóstolos, os Padres da Igreja, os escolásticos, os reformadores, e não poucos exegetas modernos e contemporâneos chegaram a essa mesma conclusão. Não é de se admirar que o Sl 110(109) seja a passagem do Antigo Testamento (AT) mais citada do Novo Testamento (NT), inclusive no *corpus paulinum* e na Epístola aos Hebreus. E essa última é justamente o objeto desta pesquisa: analisar com que frequência, em que passagens e de que maneira o autor de Hebreus usou e aplicou o Sl 110(109); buscando, assim, trazer uma contribuição para a cristologia bíblica neotestamentária. Portanto, a epístola é lida atentamente como um todo, buscando-se nela onde há referências ao Sl 110(109), seja a partir da Bíblia Hebraica ou da Septuaginta (LXX), sem forçar os textos. A metodologia empregada é a do Uso do AT no NT, de acordo com R. Hays e G. K. Beale. Além da introdução e conclusão, oferece-se também o texto na sua língua original, hebraico, e sua correspondente versão grega, assim como as respectivas traduções de ambos para o português. O presente estudo acha-se estruturado nos seguintes tópicos, conforme a estrutura da Epístola aos Hebreus, analisando o uso do Sl 110(109) em Hb 1,1–2,4; 2,5–4,16; 5,1–6,20; 7,1–13,25. Outras duas riquezas deste estudo são as tabelas e as notas de rodapé, ilustrativas e que muito ajudam na compreensão do escopo do texto e da compreensão do mesmo.

O **Capítulo X**, intitulado "'YHWH, quem se hospedará na tua tenda?': Exegese do Salmo 15", de autoria de Waldecir Gonzaga e Filipe Henrique de Araújo, apresenta uma análise do Sl 15(14), com a conhecida pergunta feito pelo

Salmista a Deus: “Senhor, quem habitará em tua casa?”. As seis palavras-chave, indicadas logo após o resumo, já dão a ideia da colaboração acadêmica e da riqueza teológico-bíblica do presente estudo: Salmo 15, Monte Santo, tenda, exegese, transcendente e absoluto. Um traço comum entre os seres humanos de todos os tempos e lugares é sua abertura para o Transcendente, que manifesta seu desejo do Absoluto, do Totalmente Outro. Este desejo de estar junto de alguém ou em algum lugar que lhe ofereça proteção e segurança está presente no Saltério da Bíblia Hebraica, tal como testemunha o Sl 15. Trata-se de um texto que apresenta este profundo desejo do coração humano. Porém, não oferece a entrada no monte santo através de experiências extáticas ou etéreas, mas mostra como que a vida de cada pessoa a prepara para saciar seu desejo profundo de Deus e para habitar em seu monte santo. A fim de haurir a beleza e a teologia desse salmo, o presente artigo serve-se de alguns passos do Método Histórico-Crítico, pertinentes para o êxito dessa pesquisa: após segmentação, tradução e crítica textual, apresenta-se a crítica da forma e o gênero literário do Sl 15. Neste salmo depara-se com uma grave dificuldade textual, um versículo corrompido, isso torna imperativo a minuciosa aplicação da ciência bíblica para deixar que o texto fale por si e em seu contexto. Apesar deste problema, ele não apresenta outras tensões, atestando sua integralidade e a ausência de problemas redacionais. Desse modo, após a averiguação do texto em si e de sua estrutura através do Método Histórico-Crítico, há um comentário exegético-teológico desenvolvido a partir de uma pesquisa bibliográfica, procurando melhor entender a pergunta do salmista sobre quem se hospedará e habitará na presença de YHWH (Sl 15,1bc).

Além de todos os capítulos, cada obra traz sua *Apresentação* (Waldecir Gonzaga, da PUC-Rio), *Prefácio* (Tiago de Fraga Gomes, da PUC-RS) e *Posfácio* (Fábio da Silveira Siqueira, da PUC-Rio). A obra que temos em mãos, como dito desde o início, disponibilizada nos dois formatos (*e-book* e impresso), é fruto da parceria entre os PPGs de Teologia da PUC-Rio e da PUC-RS. Como nos três

livros publicados em 2023.2, nos três em 2024.1 e nos três em 2024.2, também nestes cinco de 2025.1, seus capítulos seguem o "formato artigo", com título e resumo trilíngues (português, inglês e espanhol), a fim de facilitar o alcance de cada texto e da obra como um todo, possibilitando um primeiro contato com cada texto, que pode ser disponibilizado individualmente e/ou no conjunto. Por isso, cada capítulo também conta com seu DOI e com o Minicurrículo dos autores, indicando formação, filiação, e-mail, Lattes e ORCID ID.

Se em 2023.2, iniciamos o projeto; em 2024.1, sedimentamos o mesmo; em 2024.2, levamos adiante; agora, em 2025.1, continuamos colhendo os frutos das nove obras anteriores e reforçando ainda mais o legado desta parceria entre os dois PPGs em Teologia (PUC-Rio e PUC-RS), entre professor e alunos e alunas. Neste sentido, continuamos a dizer que esta obra carrega os sonhos e desejos de cada autor e autora, em colaboração comigo, como professor e pesquisador. As colaborações presentes em cada obra, como nas nove obras anteriores, também compartilham sonhos e lançam *insights* para futuros estudos e pesquisas neste campo. Isso revela, igualmente, que é possível vencer os desafios para se trabalhar, pesquisar e publicar "em rede" e "em rede de redes", de forma interdisciplinar, pluridisciplinar, transdisciplinar, interdepartamental, intercentros e interinstitucional.

Oxalá venham novos trabalhos e novas publicações acadêmicas em conjunto, abrindo caminhos, trilhando passos e desbravando novas estradas para o futuro! Continuemos pensando em tudo o que é possível trabalhar e cooperar para o bem da Teologia, sonhar e desenvolver juntos no campo do *Tripé da Educação*: do Ensino, da Pesquisa e da Extensão. Voemos mais alto, como nos pede o Papa Francisco, na *Veritatis Gauidum*, em seu Proêmio, especialmente nos n. 3-4. Busquemos ampliar ainda mais nossa atuação e colaboração nas diversas áreas da graduação e da pós-graduação em Teologia, dentro e fora do Brasil. Em suma, muitos são os campos e espaços que ainda podemos crescer, como na realização

de contatos e encontros pessoais e institucionais. Pensemos igualmente nos trabalhos na rede da COCTI/CICT (*Conferência das Instituições Católicas de Teologia*), nos intercâmbios e cotutelas, na investigação e nas publicações em conjunto, na melhora e indexação das Revistas de Teologia e de Ciências da Religião etc.

Aproveitemos os espaços que temos, como encontros, congressos, simpósios e eventos múltiplos, presenciais e/ou pelas plataformas virtuais; pensemos na *Inteligência Artificial* (IA), como a pandemia do novo *coronavirus* (covid-19) também nos ensinou, ampliando possibilidades e diminuindo distâncias e outras dificuldades, como viagens, tempo e custos, etc.; pensemos igualmente nas *Tecnologias Quânticas* que deverão tomar o cenário em breve, com seus avanços e desafios, em tudo aquilo que poderão oferecer nas várias áreas como da educação, da saúde, da alimentação, de políticas públicas; da formação de profissionais, tanto no cenário nacional como no internacional etc., tudo isso deverá impactar e muito em todos os campos, ciências e saberes.

Ampliemos nossas colaborações, compartilhemos nossas ideias e renovemos nosso compromisso com o diálogo como forma de construção do saber teológico e do trabalho em rede, do serviço à Igreja, às Ciências Humanas e à Casa Comum. A construção da Fraternidade, da Amizade Social e da Justiça Social espera e conta com nossa colaboração. Assumamos cada vez mais o Diálogo de forma pessoal e comunitária, interdisciplinar e interinstitucional, com todos os Saberes e Ciências, em vista da construção do bem comum. Não tenhamos dúvidas, com isso a Teologia cresce e ganha mais espaço de atuação, sai sempre mais fortalecida, vai se expandindo e se revitalizando. Parcerias, produções e publicações como estas fortalecem nossos PPGs em sua função e razão de ser, no serviço à Área 44 da CAPES (Ciências da Religião e Teologia), com o abraço entre academia e inserção social. Mãos à obra! Boa leitura, bons estudos e bom proveito a todos e todas!

Referências bibliográficas

BEALE, G. K. **Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento**: Exegese e Interpretação. São Paulo: Vida Nova, 2013.

BEALE, G. K.; CARSON, D. A. **Comentário do uso do AT no NT.** São Paulo: Vida Nova, 2014.

BELLI, F. et al. **Vetus in Novo**: El recurso a la Escritura em el Nuevo Testamento. Madrid: Encuentro, 2006.

BENTO, Papa. **Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Verbum Domini***. São Paulo: Paulinas, 2010.

ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.). **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

FARIA, J. F. Bíblia Apócrifa, a outra face do cristianismo. **Cadernos Patrísticos**, Vol. IV, n. 7, maio, p. 63-80, 2009.

GONZAGA, W. O *Corpus Paulinum* no Cânon do Novo Testamento, ***Atualidade Teológica,*** Rio de Janeiro, v.21, n.55, jan./abr.2017**,** p. 19-41. Doi: https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.29100

GONZAGA, W. As Cartas Católicas no Cânon do Novo Testamento, ***Perspectiva Teológica***, Belo Horizonte, v.49, n.2, mai./ago.2017, p. 421-444. Doi: https://doi.org/10.20911/21768757v49n2p421/2017

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

GONZAGA, W. A Bíblia: Escritura Sagrada para judeus e cristãos. ***CREatividade*** (Revista da Cultura Religiosa, PUC-Rio), Rio de Janeiro, Ano 2019, n. 2, p. 5-20, Doi: https://doi.org/10.17771/PUCRio.CRE.45809

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

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

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

GONZAGA, 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, vol.15, n.2, 2021, p. 9-31. Doi: http://dx.doi.org/10.19141/1809-2454.kerygma.v15.n2.p9-31

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

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

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

GONZAGA, W. *et alii*. **Salmos na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica**. Rio de Janeiro: EdPUC-Rio / Letra Capital, 2022. Grupo de Pesquisa CNPq ARBS; livro impresso e e-book. Link para o e-book: http://www.editora.puc-rio.br/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?infoid=1138&sid=3

GONZAGA, W. *et alii*. **Palavra de Deus na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica**. Rio de Janeiro: EdPUC-Rio / Letra Capital, 2023. Grupo de Pesquisa CNPq ARBS; livro impresso e e-book. http://www.editora.puc-rio.br/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?infoid=1156&sid=3

GONZAGA, W.; LACERDA FILHO, J. P. O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Efésios. ***Coletânea***, Rio de Janeiro, v. 22, n. 43, jan./jun. 2023, p. 13-48. Doi: http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v22i43-2023-1

GONZAGA, W.; TELLES, A. C. O uso do Antigo Testamento na 2Coríntios. ***Revista Davar Polissêmica***, Belo Horizonte, vol. 16, n. 2, jul.-dez., 2022, p. 395-413. https://revista.fbmg.edu.br/index.php/davar/article/view/52

GONZAGA, W. et al. **Evangelização, santidade e amor a Deus e ao próximo nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix; Rio de Janeiro: Letra Capital; PUC-Rio/Interseções, 2023. Grupo de Pesquisa CNPq ARBS; livro impresso e e-book: Doi: https://doi.org/10.36592/9786554600835 e https://www.fundarfenix.com.br/ebook/250novotestamento

GONZAGA, W. et al. **Fé, justificação e ressurreição nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix; Rio de Janeiro: Letra Capital; PUC-Rio/Interseções, 2023. Grupo de Pesquisa CNPq ARBS; livro impresso e e-book: Doi: https://doi.org/10.36592/9786554600828 e https://www.fundarfenix.com.br/ebook/273novotestamento

GONZAGA, W. et al. **Liberdade, humanidade e graça nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix; Rio de Janeiro: Letra Capital; PUC-Rio/Interseções, 2023. Grupo de Pesquisa CNPq ARBS; livro impresso e e-book: Doi: https://doi.org/10.36592/9786554600804 e https://www.fundarfenix.com.br/ebook/274liberdadehumanidade

GONZAGA, W. et at. **Esperança e perfeição na Palavra de Deus**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix; Rio de Janeiro: Letra Capital; PUC-Rio/Interseções, 2024. Grupo de Pesquisa CNPq ARBS; livro impresso e e-book: Doi: https://doi.org/10.36592/9786554601535 e Link: https://www.fundarfenix.com.br/ebook/324esperancaeperfeicao

GONZAGA, W. et at. **Formação e renovação na Palavra de Deus**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix; Rio de Janeiro: Letra Capital; PUC-Rio/Interseções, 2024. Grupo de Pesquisa CNPq ARBS; livro impresso e e-

book: Doi: https://doi.org/10.36592/9786554601399 e Link: https://www.fundarfenix.com.br/ebook/216formacaoerenovacao

GONZAGA, W. et at. **Força e abrangência da Palavra de Deus**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix; Rio de Janeiro: Letra Capital; PUC-Rio/Interseções, 2024. Grupo de Pesquisa CNPq ARBS; livro impresso e e-book: Doi: https://doi.org/10.36592/9786554601382 e Link: https://www.fundarfenix.com.br/ebook/215palavradedeus

GONZAGA, W. et at. **Escrituras Antigas e Novas em diálogo**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix; Rio de Janeiro: Letra Capital; PUC-Rio/Interseções, 2024. Grupo de Pesquisa CNPq ARBS; livro impresso e e-book: Doi: https://doi.org/10.36592/9786554601795 Link: https://fundarfenix.com.br/ebook/340escrituras-antigas-e-novas-em-dialogo/

GONZAGA, W. et at. **Escrituras e Pastoral em debate**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix; Rio de Janeiro: Letra Capital; PUC-Rio/Interseções, 2024. Grupo de Pesquisa CNPq ARBS; livro impresso e e-book: Doi: – https://doi.org/10.36592/9786554601870 Link: https://drive.google.com/file/d/1WsKa45Qn-THNPrfDxMlaQo9mT9w2cMuR/view

GONZAGA, W. et at. **Escrituras e saberes em análise**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix; Rio de Janeiro: Letra Capital; PUC-Rio/Interseções, 2024. Grupo de Pesquisa CNPq ARBS; livro impresso e e-book: Doi: https://doi.org/10.36592/9786554601900 Link: https://drive.google.com/file/d/11UuXK8Qc_js7REaaJLgVHyguiwPHAxey/view

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

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

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

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

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

MANNUCCI, V. **Bíblia, Palavra de Deus, Curso de introdução à Sagrada Escritura**. São Paulo: Paulus, 2008.

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

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

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

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

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

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

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

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

WEBER, R.; GRYSON, R. (eds.). **Biblia Sacra Vulgata**. Iuxta Vulgatam Versionem. Editio Quinta. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.

Capítulo I[1]

A confissão de fé "Jesus é o Senhor" na teologia paulina em Rm 10,9[2]

The confession of faith "Jesus is the Lord" in Pauline theology in Rm 10,9

La confesión de fe "Jesús es el Señor" en la teología paulina en Rom 10,9

Waldecir Gonzaga[3]

Junior Lago[4]

Resumo

O presente estudo apresenta uma análise de Rm 10,9 e busca destacar a importância da confissão de fé "Jesus é o Senhor" para a teologia paulina, colocando-a como critério exterior de salvação, já que a salvação é gratuidade de Deus e não conquista da pessoa. Parte-se do contexto literário da perícope de Rm 10,1-13, para, então, delimitar a finalidade e verificar a importância do termo "Κύριος/*Senhor*" como título cristológico. O uso desse termo no AT é bastante ligado à dimensão do culto, a fim de substituir o nome próprio hebraico de Deus. No NT, o termo adquire uma relação mais pessoal com Jesus Cristo. Além disso, o fato de que se refere também a Deus, faz ver ainda mais o caráter divino de Jesus, eminentemente após a sua ressurreição. O termo Κύριος antes da ressurreição de Jesus é fruto do tratamento mestre/senhor, implicando o discipulado; e, após a ressurreição, ele vai ganhando um caráter de soberania e exaltação: tornando-se um título cristológico por excelência. Na teologia paulina, o termo Κύριος é atribuído tanto a Deus Pai, como a Jesus, o Filho, o que ajuda a ver a inseparabilidade de ambos, bem como o caráter teológico do termo. Por isso, é possível compreender que para a fé cristã primitiva, a confissão de fé primordial é reconhecer e professar "Jesus como Senhor". Portanto, partindo de Rm 10,9 este estudo apresenta, pela Análise Retórica, a riqueza teológica da confissão de fé "Jesus é o Senhor" no contexto da Escritura, especialmente da teologia paulina.

Palavras-chave: Jesus, Κύριος, Senhor, Confissão de fé, Título cristológico.

---

[1] DOI – https://doi.org/10.36592/9786554602327-01

[2] Este texto foi publicado primeiramente em GONZAGA, W; LAGO, J., A confissão de fé "Jesus é o Senhor" na teologia paulina em Rm 10,9. *Caderno Teológico*, PUC-PR, 2025.

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

[4] Mestrando em teologia pela PUCRS. Presbítero diocesano da Arquidiocese de Santa Maria – RS, Brasil. Atualmente é diretor da Escola Diaconal da Província Eclesiástica de Santa Maria e da Escola de Ministérios da Arquidiocese de Santa Maria - RS. E-mail: <junior.lago@edu.pucrs.br>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9006027412518531> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9861-5366>.

Abstract
This study presents an analysis of Rm 10,9 and seeks to highlight the importance of the confession of faith "Jesus is Lord" for Pauline theology, placing it as an external criterion of salvation, since salvation is God's gift and not a person's achievement. We begin with the literary context of the pericope of Rm 10,1-13, to delimit the purpose and verify the importance of the term "Κύριος/*Lord*" as a Christological title. The use of this term in the OT is closely linked to the dimension of worship, to replace the Hebrew proper name of God. In the NT, the term acquires a more personal relationship with Jesus Christ. Moreover, the fact that it also refers to God makes Jesus' divine character even clearer, especially after his resurrection. The term Κύριος before Jesus' resurrection is the fruit of the master/lord treatment, implying discipleship; and after the resurrection, it takes on a character of sovereignty and exaltation: it becomes a Christological title par excellence. In Pauline theology, the term Κύριος is attributed to both God the Father and Jesus the Son, which helps us to see the inseparability of the two, as well as the theological character of the term. It is therefore possible to understand that for the early Christian faith, the primary confession of faith was to recognize and profess "Jesus as Lord". Therefore, starting from Rm 10,9, this study presents, through Rhetorical Analysis, the theological richness of the confession of faith "Jesus is Lord" in the context of Scripture, especially Pauline theology.
Keywords: Jesus, Κύριος, Lord, Confession of faith, Christological title.

Resumen
Este estudio presenta un análisis de Rm 10,9 y pretende destacar la importancia de la confesión de fe "Jesús es el Señor" para la teología paulina, situándola como criterio externo de salvación, ya que la salvación es un don de Dios y no un logro de la persona. Partimos del contexto literario de la perícope de Rm 10,1-13, para delimitar la finalidad y verificar la importancia del término "Κύριος/Señor" como título cristológico. El uso de este término en el AT está estrechamente ligado a la dimensión cultual, para sustituir al nombre propio hebreo de Dios. En el NT, el término adquiere una relación más personal con Jesucristo. Además, el hecho de que también se refiera a Dios hace aún más evidente el carácter divino de Jesús, sobre todo después de su resurrección. El término Κύριος antes de la resurrección de Jesús es fruto del trato maestro/señor, lo que implica discipulado; y después de la resurrección, adquiere un carácter de soberanía y exaltación: se convierte en un título cristológico por excelencia. En la teología paulina, el término Κύριος se atribuye tanto a Dios Padre como a Jesús Hijo, lo que nos ayuda a ver la inseparabilidad de ambos, así como el carácter teológico del término. Por tanto, es posible entender que, para la fe cristiana primitiva, la confesión de fe primordial era reconocer y profesar a "Jesús como Señor". Así pues, partiendo de Rm 10,9, este estudio presenta, mediante el Análisis Retórico, la riqueza teológica de la confesión de fe "Jesús es el Señor" en el contexto de la Escritura, especialmente de la teología paulina.
Palabras claves: Jesús, Κύριος, Señor, Confesión de fe, Título cristológico.

Introdução

A confissão de fé "Jesus é o Senhor" ocupa um papel fundamental na Sagrada Escritura, sobretudo, na teologia paulina, especialmente na Carta aos Romanos, uma carta protopaulina, considerada autenticamente paulina pela

estudiosos em Paulo[5]. No contexto de Rm 10,9, essa confissão é apresentada como um critério externo de salvação, manifestando com isso que a salvação é gratuidade de Deus e não conquista humana. Partindo da perícope Rm 10,9 – na qual Paulo justifica a tese principal de sua carta: "que o justo vive pela fé" (Rm 1,16-17)[6] – é possível delimitar a finalidade e verificar a importância do termo "Κύριος/*Senhor*" como título cristológico.

O presente estudo analisa primeiramente o significado e a importância do termo "Κύριος/*Senhor*" na Sagrada Escritura. No Antigo Testamento, o termo era utilizado para traduzir/substituir o nome próprio de Deus (Tetragrama Sagrado: YHWH), especialmente nas cópias cristãs dos textos para o uso litúrgico da LXX, que verteram para *Kyrios* (Κύριος). Além disso, é preciso considerar o uso secular do termo e o seu uso em outros contextos religiosos, sobretudo, ligados à política.

No Novo Testamento, o termo Κύριος, seguindo a tradição veterotestamentária, começou a ser aplicado a Jesus Cristo, sobretudo depois do evento pascal, quando o ressuscitado passou a ser chamado de "Senhor ou Senhor Jesus", denotando o respeito pela sua autoridade enquanto mestre que ensina com sabedoria, mas, sobretudo revelando a sua divindade e comunhão com o Pai. É assim que o termo vai sendo empregado cada vez mais como título cristológico de tal forma que é possível se perguntar por que é tão importante confessar Jesus como Senhor, antes que Filho do homem, Messias, entre outros.

Na teologia paulina, a confissão "Jesus é o Senhor" aparece muito ligada ao contexto veterotestamentário dentro de suas citações. Engloba o contexto da fé cristã nascente que professava a sua fé no ressuscitado como seu único Senhor especialmente vinculada à confissão de fé pública que acontecia por ocasião do batismo. Por isso, o cristão é chamado a confessar exteriormente "com a boca" o

[5] GONZAGA, W., O *Corpus Paulinum* no Cânon do Novo Testamento, p. 19-41.
[6] GONZAGA, W.; CARDOSO JÚNIOR, J. V. L., "O justo pela fé viverá": uma análise de Rm 1,17 à luz de Hab 2,4, p. 29-67; Paulo trabalha a mesma temática na carta aos Gálatas: GONZAGA; W.; SILVA FILHO, J. R. O Justo viverá pela fé não pela lei: Gl 2,16; 3,11 e sua base veterotestamentária (Hab 2,4 e Sl 143,2), p. 119-144.

que se crê interiormente "com o coração", conforme a o texto em estudo, de Rm 10,9, o qual faz parte da perícope de Rm 10,1-13.

Considerando, por fim, que para a fé cristã primitiva, a confissão "Jesus como Senhor" é fundamental, este estudo apresenta uma análise retórica de Rm 10,9, explorando a riqueza teológica desta confissão no contexto da Sagrada Escritura, especialmente na teologia paulina. Daí a importância desta pesquisa: ser um convite ao aprofundamento deste tema no seu caráter de discipulado e de reconhecimento de Jesus como único e soberano Senhor para todo cristão que professa publicamente a fé que possui no coração.

1. O contexto literário próximo de Rm 10,9

Rm 10,9 está inserido na perícope Rm 10,1-13, sobre a "infidelidade culpável de Israel"[7]. Nesta passagem, em que Paulo continua a explanação da tese principal da sua carta (Rm 1,16-17), está posta a expressa vontade de Paulo que todos os israelitas sejam salvos (Rm 10,1), denunciando o evidente engano daqueles que "desconheceram a justiça de Deus" (Rm 10,3). O apóstolo destaca que seus concidadãos, possuindo um certo "zelo por Deus", demonstram que foram incapazes de reconhecer que a "finalidade da Lei é Cristo" (Rm 10,4). Cranfield, em seu comentário à Carta aos Romanos, sintetiza este trecho dizendo que os interlocutores de Paulo "conhecem, de fato, a Deus, e no entanto, não querem reconhecê-lo como ele é realmente. Há falta de compreensão no ponto mais vital. É questão de ver realmente, mas não perceber, de ouvir realmente, mas não entender (cf. Mc 4,12)"[8]. E, portanto, assim procedendo, "não se sujeitaram à justiça de Deus" (Rm 10,3).

[7] BARBAGLIO, J., As cartas de Paulo, p. 276.
[8] CRANFIELD, C., Carta aos Romanos, p. 239.

Por isso, em seguida, Paulo ilustra que a justiça provém da fé (Rm 10,6) e apresenta o testemunho de Moisés como homem que viveu plenamente esse mistério (Rm 10,5). Citando duas passagens do Antigo Testamento (Lv 18,5 e Dt 30,11-14) demonstra a correlação entre o agir humano e o agir de Deus, respectivamente: o homem deve pôr em prática a justiça, ao passo que Deus a colocou na boca e no coração do homem. Com isso, o Apóstolo retoma a ideia de que não é necessário ao povo de "Israel subir ao céu para descobrir a vontade de Deus; já que ele mostrou-lhes bondosamente aquilo que é bom por meio da sua lei, e essa lei é simples e clara"[9] e especifica que "a palavra salvífica que está próxima não é a lei, mas a pregação apostólica, que anuncia a salvação oferecida em Cristo e que cria a possibilidade de se crer"[10].

Portanto, para encontrar a justificação, nesse contexto, não se requer aquelas atitudes extravagantes e abruptas – "não digas em teu coração: quem subirá ao céu? [...] ou: quem descerá ao abismo?" (Rm 10,6-7) do moralismo e fideísmo judaico – mas, onde ela verdadeiramente está – "ao teu alcance está a palavra, em tua boca e em teu coração" (Rm 10,8), precisamente na palavra da pregação de Paulo e de todos os Apóstolos.

E, diante disso, respaldado pelo testemunho da Escritura, Paulo insere em Rm 10,9 uma fórmula confessional do cristianismo primitivo, uma profissão de fé, um esboço do credo cristológico das comunidades:

[9] CRANFIELD, C., Carta aos Romanos, p. 243.
[10] BARBAGLIO, J., As cartas de Paulo, p. 280.

Quadro 1: Texto grego e tradução de Rm 10,9

Texto grego (NA28)	Tradução portuguesa
9 ὅτι ἐὰν ὁμολογήσῃς ἐν τῷ στόματί σου **Κύριον Ἰησοῦν** καὶ πιστεύσῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου ὅτι ὁ **θεὸς** αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν, σωθήσῃ·	9 Porque se confessares com a tua boca o **Senhor Jesus** e creres em teu coração que **Deus** a ele ressuscitou dentre os mortos, será salvo.

Fonte: texto grego da NA28[11]; tradução e tabela dos autores, grifo nosso.

Cranfield[12] aponta que, em paralelo com 1Cor 12,3; 2Cor 4,5; Fl 2,11 e outros, como se verá adiante, Rm 10,9 parece ser uma fórmula confessional mais ligada ao contexto batismal, bem como o culto cristão de modo geral. Como observa Mareano: "para as reuniões comunitárias essa fórmula aprece como uma doxologia àquele a quem se adere pela fé"[13]. Osborne afirma que "os versículos 9-10 descrevem a resposta adequada ao evangelho, dizendo como as pessoas chegam à fé. Experiencia-se a salvação na dupla resposta de confessar ('confessares com a tua boca') e crer ('creres em teu coração')"[14]. Dunn[15] também concorda com essa ideia. Barbaglio ainda acrescenta que:

> Esse sintético credo cristológico nos permite confirmar três dados importantes da fé cristã: a) o duplo caráter de adesão interior e pública confissão externa; b) o conteúdo essencial, ou seja, o senhorio do ressuscitado; c) a eficácia salvífica. Por sua vez, sublinha este último elemento afirmando, com duas proposições paralelas, que 'crer de coração conduz a justificação, e confessar com a boca leva à salvação[16].

Com isso, além de enfatizar a proximidade da confissão e da fé, Paulo elimina qualquer fechamento da mensagem salvífica, uma vez que basta confessar

[11] NESTLE-ALAND (eds.), *Novum Testamentum Graece*. Ed. XXVIII (2012).
[12] CRANFIELD, C., Carta aos Romanos, p. 245.
[13] MAREANO, M. A. A., A confissão de fé conforme Paulo e Marcos, p. 4.
[14] OSBORNE, G., Romanos, p. 200. (tradução nossa)
[15] DUNN, J., A teologia do apóstolo Paulo, p. 294.
[16] BARBAGLIO, J., As cartas de Paulo, p. 280.

com a própria boca e crer com o próprio coração. E aqui, parafraseando Jl 3,5 ("Então, todo aquele que invocar o nome de YHWH, será salvo"), o Apóstolo recorda que não há mais distinção de raça ou situação (Rm 10,12), mas que "todo aquele que invocar o nome do Senhor será salvo" (Rm 10,13)[17]. Outrossim, conforme Barth: "não há outra palavra senão esta que Israel encontra em seu coração e em seus lábios, eternamente pronta, eternamente próxima" [18].

Manifestando assim que a salvação é gratuidade de Deus e não conquista da pessoa. É possível, então, reconhecer esse dado como uma profissão de fé da comunidade cristã como em At 2,21, entre outros, onde aquele que invoca o nome do Senhor, isto é, reconhece o senhorio de Jesus, será salvo. Por este motivo, é muito forte no Novo Testamento a relação entre a ressurreição e o senhorio de Jesus. É importante, porém, questionar: por que é tão importante confessar Jesus como "Κύριος/*Senhor*" antes que Filho de Deus, Filho do Homem, Cristo, Sumo Sacerdote, entre outros?

2. A confissão "Jesus é o Senhor" na Sagrada Escritura

De acordo com Dunn, "a confissão segundo a qual 'Jesus é Senhor' era a expressão pública da fé de que 'Deus o ressuscitou dentre os mortos'. 'Jesus é Senhor' em virtude da sua ressurreição dentre os mortos"[19]. Barth, afirma que: "o SENHOR é a impreterível e imperiosa reivindicação; a RESSURREIÇÃO é o que poderíamos designar como a componente singular, estranha e a FÉ é a livre iniciativa do momento absoluto da justiça de Deus"[20]. Além disso, Fonseca destaca que o título Κύριος "talvez fosse o mais adequado à confissão por conta

[17] CRANFIELD, C., Carta aos Romanos, p. 246.
[18] BARTH, K., Carta aos Romanos, p. 586.
[19] DUNN, J., A teologia do apóstolo Paulo, p. 292.
[20] BARTH, K., Carta aos Romanos, p. 587. Grifo do autor.

da sua implicação de discipulado. Confessar Jesus como Senhor implicava em tornar-se seu discípulo, o que envolvia renúncia e obediência"[21].

Cullmann entende que "sobretudo no mundo helenístico o termo *Kyrios,* aplicado a Jesus, se converte em título cristológico; convém, pois, investigar a significação deste termo fora do cristianismo, na linguagem religiosa e profana"[22]. Nesta confissão primordial da fé cristã o título de "Κύριος/*Senhor*" coloca o interlocutor diante da tradição veterotestamentária e do contexto religioso e político da época, pois, como se verá, o termo Κύριος traz consigo um significado bem amplo e que agora é importante precisar.

2.1. O termo "Κύριος/*Senhor*" no Antigo Testamento

Conforme Bietenhard[23], o termo Κύριος é utilizado cerca de 9.000 vezes na Septuaginta [24] (LXX). A maior parte de suas ocorrências seria para traduzir/substituir o nome próprio hebraico de Deus, o tetragrama YHWH. A pesquisa bíblica neste tema encontra três suposições: a primeira diz que o costume judaico de evitar a pronúncia do nome próprio de Deus, substituindo-o na liturgia por *adonai*[25], visto que de um aspecto legal este termo significou basicamente que "Javé é Criador e Senhor da totalidade do universo, dos homens, Senhor da vida e da morte"[26]: por ser o Criador, é Senhor legítimo; por ser o Resgatador, é Senhor fidedigno.

A segunda suposição vem de encontro com descobertas textuais mais recentes que indicam que se trata de cópias dos textos para uso cristão em que, na

[21] FONSECA, J., A exaltação de Jesus em Fl 2,9-11, p. 133.
[22] CULLMANN, O., Cristologia do Novo Testamento, p. 257.
[23] BIETENHARD, H., κύριος, p. 2317.
[24] RAHLFS, A.; HANHART, R., (eds.). Septuaginta. Editio Altera (2006). Sobre o uso do Κύριος na LXX ver também MINDIOLA, C., Transfondo del título Kyrios: un debate revisitado, p. 111-115.
[25] DUNN, J., A teologia do apóstolo Paulo, p. 296.
[26] BIETENHARD, H., κύριος, p. 2317. E, por isso, onde *Kýrios* representa *adon* ou *adonay*, houve tradução genuína; onde, de outro lado, representa Javé, é uma circunlocução interpretativa de tudo quanto o texto hebraico subentende com o emprego do nome divino: Javé é Criador e Senhor da totalidade do universo, dos homens, Senhor da vida e da morte.

Septuaginta, foram encontradas essas substituições de termos, mas que em textos de uso judaico teriam o tetragrama escrito em hebraico ou outras formas mais específicas. Porquanto, Dunn afirma que "*kyrios* aparece para o hebraico YHWH só em exemplares cristãos tardios da LXX"[27]. Essa linha afirma que "a mudança no texto escrito de יהוה para *κύριος* teria sido influenciada pelo uso cristão da expressão, e não o contrário"[28].

Enfim, a terceira suposição, parecida com a primeira, demonstra que parecia ser "comum para os judeus antes do cristianismo designar Deus como Senhor, seja como רָמ, יָנֹדֲא ou *κύριος* (dependendo do idioma falado)"[29] e que, em síntese, os tradutores preferiam traduzir de cada forma distinta conforme o contexto em que se encontrava a narrativa[30]. Nesta mesma linha de reflexão, Fitzmyer diz que:

> Pensava-se que o absoluto (ὁ) χύριος, sem atributos, podia ser considerado derivado da Septuaginta; porque os grandes códices em pergaminhos, o hebraico *yhwh* é traduzido por χύριος (assim pensam, por exemplo, Cullman, Hann). Contudo, esta tradução se encontra unicamente nas cópias cristãs da Septuaginta que datam dos séculos IV e V, porém, não nos manuscritos confeccionados para os judeus de língua grega das épocas anteriores ao cristianismo. Nestas traduções do AT, o nome *yhwh* – escrito com letras hebraicas ou paleo-hebraicas – eram inseridas no próprio texto grego[31].

Outrossim, Dunn destaca que o emprego secular de Κύριος[32] "denotava dominação declarada ou reconhecida e direito de disposição de um superior sobre um inferior – seja simplesmente de um senhor sobre um escravo, de um rei sobre

[27] DUNN, J., A teologia do apóstolo Paulo, p. 296.
[28] FONSECA, J., A exaltação de Jesus em Fl 2,9-11, p. 133.
[29] FONSECA, J., A exaltação de Jesus em Fl 2,9-11, p. 133.
[30] BIETENHARD, H., κύριος, p. 2318.
[31] FITZMYER, χύριος, p. 2442-2443. (tradução nossa)
[32] BIETENHARD, H. κύριος, p. 2319. Fora do contexto bíblico e veterotestamentário: Senhor/escravo; senhor = dono, empregador; marido/senhor; senhor = superior; usado como vocativo e nominativo entre outras ocorrências.

seu súdito, seja, por extensão, de um deus sobre o adorador"[33]. Além disto, Κύριος também pode traduzir *gebir*, "comandante", ou, em aramaico, *mara*, "senhor", ou *sallit*, "governante"[34]. Nesse contexto, professar alguém como senhor significava uma atitude de submissão, de pertencimento e dedicação àquele que assim era chamado. Da mesma forma, era comum chamar o deus ou deusa de algum culto específico com o termo κύριος, ια, principalmente de deuses egípcios e do oriente. E como era comum, a divinização dos governadores, por exemplo: do Egito (ex. Ptolomeu XIV, Cleópatra); do Império Romano (ex. Calígula, César Augusto, "Kyrios Kaisar"[35]), o termo senhor adquiriu um arcabouço político.

Não obstante este contexto religioso, político e cultural no qual está inserido, o termo Κύριος torna-se o título mais comum para designar a própria divindade do Deus de Israel. É precisamente neste sentido que o Novo Testamento utiliza o título de Senhor, tanto para o Pai como também para Jesus, assim reconhecido como sendo Ele próprio Deus[36].

2.2. O termo "Κύριος/*Senhor*" no Novo Testamento e o título cristológico

Segundo Bietenhard[37], no Novo Testamento, o termo Κύριος ocorre 717 vezes para os mais variados modos, isto é, seja em relação a Deus, seja em relação a um ser humano, assim distribuídas: Mateus, 80x; Marcos, 18x; Lucas, 210x; João, 52x; nas Epístolas de Paulo, 275x; em Hebreus, 16x; 1Pedro, 8x; 2Pedro, 14x; Judas, 7x; Apocalipse, 23x. Uma vez que a proeminência das ocorrências em Lucas e Paulo se deve, provavelmente, aos destinatários gregos de ambos os textos; as demais parecem estar em conformidade com o seu uso variado na LXX.

[33] DUNN, J., A teologia do apóstolo Paulo, p. 294.
[34] CERFAUX, L., Cristo na teologia de Paulo, p. 359.
[35] DUNN, J., A teologia do apóstolo Paulo, p. 295; CULLMANN, O., Cristologia do Novo Testamento, p. 262: "Kyrios Kaisar = Senhor Cézar; Theós Kaisar = Deus Cézar"; MINDIOLA, C., Transfondo del título Kyrios: un debate revisitado, p. 105-111.
[36] CEC 446.
[37] BIETENHARD, H., κύριος, p. 2318-2319; MINDIOLA, C., Transfondo del título Kyrios: un debate revisitado, p. 101-102.

Por isso, é difícil precisar com exatidão o uso geral do termo Κύριος no Novo Testamento.

O próprio Jesus, implicitamente, atribui a si mesmo este título em Mt 22,41-46, trazendo o uso veterotestamentário do Sl 110,1[38]. E, de modo explícito, quando diz "vós me chamais de Mestre e Senhor; e dizeis bem, porque eu o sou. Se eu, o Senhor e Mestre, vos lavei os pés" (Jo 13,13-14) e, continua: "Em verdade, em verdade vos digo: o servo não é maior que seu senhor" (Jo 13,16). O termo é usado para designar a equivalência ao tratamento divino e à relação de subserviência que identifica o próprio Jesus em relação ao Pai e os discípulos em relação a ele. Na boca de Tomé, "Ὁ Κύριός μου καὶ ὁ Θεός μου/*meu Senhor e meu Deus*" (Jo 20,28; Sl 35,23), torna-se a mais alta expressão da fé neotestamentária em Jesus Cristo ressuscitado[39].

De acordo com Dunn[40], do ponto de vista histórico, esta confissão "Jesus como Senhor" é tida como a mais antiga do cristianismo, sendo originária do cristianismo de fala aramaica, no qual teria a seguinte formulação: *Yeshua 'hu' mare.* Fitzmyer destaca que, "no NT, χύριος […] designa como *Senhor* ao Cristo ressuscitado. É possível que originalmente aplicava-se a ele este título por considerá-lo muito apropriado para designar ao Cristo que vem para a parusia, como sugere a forma grega da expressão aramaica *māranā tā*"[41]. Embora seja uma confissão tão curta, traz uma enorme gama de significado teológico e

[38] DUNN, J., A teologia do apóstolo Paulo, p. 296. Conforme visto acima sobre o costume de pronunciar o título *Kýrios,* ao invés do tetragrama na leitura pública; manifestando uma característica de Deus: a mão do Senhor; o anjo do Senhor; o nome do Senhor; o Espírito do Senhor; Senhor dos senhores; diz o Senhor, entre outros. E, também, CERFAUX, L., Cristo na teologia de Paulo, p. 363, afirma que essa aproximação é própria da comunidade cristã primitiva fundamentada na doutrina do Mestre.

[39] GONZAGA, W.; LIMA, A. P. A profissão de fé de Tomé (Jo 20,28) e sua base veterotestamentária (Sl 35,23), p. 152.

[40] DUNN, J., A teologia do apóstolo Paulo, p. 216.

[41] FITZMYER, χύριος, p. 2443. (tradução nossa); HURTADO, L. W., Senhor, p. 1149: "A confirmação mais direta da origem muito primitiva e não-paulina da referência a Jesus como 'Senhor' encontra-se na transliteração grega da fórmula de invocação aramaica, *maranatha*, em 1 Coríntios 16,22. Para ser provavelmente vocalizada *māranā' tā*, significa "Nosso Senhor, vem". Essa frase provém dos judeu-cristãos de língua aramaica. Paulo a usa aqui sem explicação, sem nem mesmo tradução, o que sugere que ele a tinha transmitido antes aos coríntios, provavelmente como elo verbal sagrado entre os cristãos gentios de Paulo e seus predecessores e correligionários palestinenses, que tratavam o Jesus ressuscitado de 'nosso Senhor' (*māranā* de *mārêh*)".

político. Diante disso, Ratzinger comenta que: "o termo Senhor tornou-se, ao longo do desenvolvimento do Antigo Testamento e do judaísmo tardio, paráfrase do nome de Deus e, então, colocou Jesus na comunidade de ser com o próprio Deus, identificou-O como o Deus vivo tornado presente para nós"[42].

Com isso, é possível distinguir dois momentos no emprego do título Κύριος a Jesus: um primeiro que diz respeito ao ministério de Jesus antes da ressurreição. Fonseca observa que "como aquele era um ambiente de fala aramaica, a utilização de *κύριος* pelos evangelistas por certo não é original"[43]. Por isso, boa parte dessas ocorrências podem ser enquadradas como fórmulas cortês de tratamento sem conotação estritamente religiosa. Muitas vezes, nos evangelhos, as pessoas se dirigem a Jesus chamando-o de senhor[44], exprimindo, assim, seu respeito e sua confiança. Ainda nessa primeira acepção do título é possível constar que ele remonta ao título de "Rabi", de "Mestre" reforçando a ideia da necessidade de ouvi-lo e de segui-lo, implicando assim no discipulado de Jesus.

Um segundo momento desta atribuição de Κύριος a Jesus está intimamente ligada ao fato da ressurreição e da exaltação. Como comenta Dunn: "as passagens em que a teologia de Jesus Senhor é explícita, aparece claramente que a ressurreição era entendida como o evento decisivo para este seu tornar-se Senhor. A exaltação como Senhor, poderíamos dizer, era o outro lado da moeda do estabelecimento como Filho 'em poder' (Rm 1,4)"[45]. Deste dado fundamental emerge uma compreensão da pessoa de Jesus, isto é, uma cristologia que engloba o ministério terreno de Jesus e sua exaltação na ressurreição. Além disso, "a exclamação confessional que se empregava no culto, *kyrios Iesous*, 'Jesus (é) Senhor', sem dúvida teve sua origem na comunidade cristã pré-paulina"[46]. Com

[42] RATZINGER, J., Jesus de Nazaré, p. 271.
[43] FONSECA, J., A exaltação de Jesus em Fl 2,9-11, p. 129.
[44] MINDIOLA, C., Transfondo del título Kyrios: un debate revisitado, p. 116: por exemplo: Mt 8,2.6.8.25; 14,28, entre outros.
[45] DUNN, J., A teologia do apóstolo Paulo, p. 292.
[46] BIETENHARD, H., κύριος, p. 2320.

isso, os evangelistas tiveram o cuidado de aplicar narrativamente o título com essa circunlocução após a ressurreição de Jesus.

3. A confissão "Jesus é o Senhor" na teologia paulina

A fé da comunidade cristã primitiva proclamava com toda força que "Jesus é o Senhor", como bem observa Cerfaux: "as cartas paulinas fazem eco â fé comum. A confissão de fé é expressa pela fórmula κύριος Ἰησῦς em Rm 10,9 e 1Cor 12,3"[47]. Há, portanto, no termo "Κύριος/*Senhor*" um significativo nexo entre a exaltação de Jesus com a ressurreição e o discipulado a que todo cristão é chamado em virtude do seu batismo.

Nesse sentido, é possível destacar duas coletâneas de textos que fazem ver o uso paulino do termo Κύριος em seus escritos: a primeira diz respeito às referências veterotestamentárias de Κύριος; a segunda, por sua vez, engloba as confissões de fé das comunidades, o seu caráter litúrgico e escatológico, bem ligado ao contexto batismal.

3.1. As referências veterotestamentárias de Κύριος nas cartas paulinas

A primeira coletânea de textos aponta que se referir a Cristo como Senhor precede a pregação do próprio apóstolo Paulo. Isto é, considerando as cartas mais primitivas, é possível notar que Paulo, aplicando Κύριος a Jesus sem precisar de justificativa nem explicação, faz ver que seus leitores já estão familiarizados com o termo e sua conotação teológica. Um dado bastante destacado pelos comentadores sobre esse argumento é o modo frequente como Κύριος é aplicado a Cristo, sobretudo, nas aberturas e encerramentos dos escritos paulinos; numa

[47] CERFAUX, L., Cristo na teologia de Paulo, p. 361.

palavra, "as cartas paulinas pressupõe uma familiaridade com o termo como título cristológico desde as etapas mais primitivas de seu ministério"[48].

Nos escritos paulinos autênticos, há mais de 200 ocorrências de Κύριος[49], das quais, aproximadamente 180, Paulo aplica o termo para Jesus. Não obstante, é importante considerar que alguns casos em que Κύριος se refere a Deus Pai, embora em algumas passagens seja difícil precisar se, de fato, a referência é a Jesus ou ao Pai. As passagens em que Paulo aplica explicitamente Κύριος para Deus estão dentro de citações do Antigo Testamento nas quais Deus é mencionado no texto veterotestamentário e, por isso, o termo Κύριος é como que a tradução grega para o tetragrama hebraico, conforme visto antes[50].

Em Rm 4,8, Paulo cita o Sl 32,1-2, substituindo YHWH por Κύριος. Da mesma forma, em Rm 9,28-29, cita o profeta Is 1,9, colocando Κύριος no lugar de YHWH. Assim também em Rm 10,16 (Is 53,1); 11,34 (Is 40,13); 15,11 (Sl 117,1); 1Cor 3,20 (Sl 94,11); 2Cor 6,17-18 (Is 52,11)[51]. Por outro lado, há diversas passagens nas quais Paulo cita o Antigo Testamento com uma referência explícita a Deus como Κύριος, que, porém, está omitido no hebraico e na LXX, como por exemplo: em Rm 11,3, ele completa com Senhor, a citação de 1Rs 19,10; também em Rm 12,19 (Dt 32,35); 1Cor 14,21 (Is 28,11). Diante disso, parece claro a familiaridade do uso de Κύριος para traduzir ou substituir YHWH nas passagens veterotestamentárias.

Em algumas passagens é mais difícil ter certeza se é a Deus ou a Jesus que se aplica a citação, como em Rm 14,11 (Is 45,23) e 1Cor 2,16 (Is 40,13). Existem,

---

[48] HURTADO, L. W., Senhor, p. 1149.
[49] BIETENHARD, H., κύριος, p. 2318; HURTADO, L. W., Senhor, p. 1150.
[50] CERFAUX, L., Cristo na teologia de Paulo, p. 363, afirma que: "não se deveria falar de uma regra constante seguida por Paulo, segundo a qual ele teria regularmente substituído o 'Adonai' da Bíblia pelo 'Senhor' dos cristãos. Paulo submete-se mais do que isso à letra do Antigo Testamento. Desde que cita explícita ou virtualmente ou sobretudo quando determina e alinha suas referências com exatidão [...], conserva à referência 'Senhor' o valor de nome próprio de Deus (Pai). Quase não há exceção a esta regra. Só quando deixa de argumentar a respeito do texto, mas o cita de memória, aplica a Cristo as expressões do Antigo Testamento".
[51] CERFAUX, L., Cristo na teologia de Paulo, p. 364: "Há contextos onde Paulo introduz conscientemente na letra do Antigo Testamento uma lição cristã. Fá-lo bem cônscio disso, por razões 'teológicas' que modificam a exegese. Julga que, nesses casos determinados, por razões muito precisas e que provêm da economia cristã, Cristo tomou o lugar ocupado por 'Senhor' no Antigo Testamento".

por fim, passagens que mencionam HWH no texto veterotestamentário onde, na citação paulina, Κύριος se refere a Cristo, como por exemplo: 1Cor 10,21 (Ml 1,7.12); 1Cor 10,22 (Dt 32,21); 2Cor 3,16 (Ex 34,34); 1Ts 3,13 (Zc 14,5); 1Ts 4,6 (Sl 94,1); 2Ts 1,7-8 (Is 66,15); 2Ts 1,9 (Is 2,10.19.21); 2Ts 1,12 (Is 66,5). Paulo ainda cita passagens do Antigo Testamento que mencionam YHWH aplicando claramente a Cristo usando o termo Κύριος, como por exemplo: em 1Cor 1,31, falando de Cristo Jesus, exorta a gloriar-se no Senhor, citando Jr 9,22-23, que menciona nominalmente HWH; também em 1Cor 10,26 (Sl 24,1); 2Cor 10,17 (Jr 9,22-23)[52].

Da mesma forma, em Fl 2,9-11[53], sobremaneira, Paulo afirma que o próprio Deus conferiu a Jesus "o nome que está acima de todo nome" e, por isso, é justo proclamar "que o Senhor é Jesus Cristo para a glória de Deus Pai", porquanto, "crer em Jesus como Senhor é acreditar que ele compartilha a soberania de Deus"[54]. Também em 2Cor 3,15-18, Paulo se apropria alusivamente de uma passagem veterotestamentária para considerar o elemento cristológico, visto que, adapta o fragmento de Ex 34,34, onde Κύριος é YHWH, para se referir a Cristo.

Diante disso, é possível perceber a grande intenção de Paulo de aplicar a Cristo a linguagem veterotestamentária, fazendo ver que Jesus estava ligado direta e singularmente a YHWH. Não apenas como um jogo de palavras, mas com uma clara intensão de considerar Jesus Cristo, o Κύριος, em termos divinos.

> Outra prova de que a referência paulina a Jesus como *kyrios* significa uma ligação direta de Jesus com Yahweh encontra-se em diversas passagens nas quais Paulo usa o conceito veterotestamentário do 'dia do Senhor [Yahweh]' para se referir à vitória escatológica de Cristo. Em 1 Tessalonicenses 5,2, 2 Tessalonicenses 2,2 e 1

[52] CRANFIELD, C., Comentário de Romanos versículo por versículo, p. 238, nesta mesma linha, diz que: "Paulo aplica a Cristo, sem – aparentemente – o mínimo sentido de inadequação, o 'Senhor' das passagens da *Septuaginta*, nas quais é perfeitamente evidente que o Senhor a que alude é o próprio Deus".
[53] GONZAGA, W.; SILVA JÚNIOR, M. D., Filipenses 2,5-11: Repensando a apologética cristã para o século XXI a partir da *imitatio Christi*, p. 1-16.
[54] FONSECA, J., A exaltação de Jesus em Fl 2,9-11, p. 135. A mesma opinião encontra-se em CRANFIELD, C., Comentário de Romanos versículo por versículo, p. 238.

> Coríntios 5,5 Paulo simplesmente se apropria da frase veterotestamentária, embora o contexto deixe claro que o *kyrios* cujo 'dia' está próximo é Cristo. Em outras passagens, Paulo modifica a frase, para identificar Cristo explicitamente como o *kyrios* (1Cor 1,8; 2Cor 1,14; cf. 2Tm 1,18; 4,18)[55].

Com isso, fica claro que Paulo usa o termo Κύριος como título cristológico, considerando todo o seu conteúdo veterotestamentário de referência a YHWH (Tetragrama Sagrado), sem com isso criar uma sobreposição entre Cristo e Deus. Antes, quando Paulo se refere a Jesus Cristo como Κύριος, o termo tem uma conotação de honra e de posição deliberadamente comparável à de Deus. Outrossim, Cerfaux bem observa que:

> Paulo dirige-se, com efeito, a gregos, que não podiam dar ao termo Christos o significado concreto correspondente à palavra hebraica ou aramaica que significa o rei messiânico, o Ungido de Deus. Ao contrário, na linguagem paulina, Kyrios continuará a ser um apelativo ou, mesmo que dele fizermos uma espécie de nome próprio e o nome mesmo de Deus, não deixará de ressaltar o matiz com o qual se aplica a Cristo[56].

Donde a aclamação "nosso Senhor Jesus Cristo" traça um esboço litúrgico-doutrinal que é compreendido por qualquer interlocutor de Paulo; para o judeu-cristão, Cristo é Jesus, o rei ungido enviado da parte de Deus para cumprir as profecias; para o grego-cristão, Senhor é Jesus, o rei ao qual unicamente se deve seguir.

---

[55] HURTADO, L. W., Senhor, p. 1151.
[56] CERFAUX, L., Cristo na teologia de Paulo, p. 356.

3.2. As confissões de fé primitivas de Jesus como Κύριος nas cartas paulinas

A segunda coletânea de textos da aplicação paulina de Κύριος a Jesus são as passagens chamadas *homologias*[57], isto é, as expressões primitivas da fé cristã em Cristo[58]. Os estudos literários no Novo Testamento identificam pequenos textos que são anteriores aos livros nos quais estão inseridos e são considerados confissões de fé primitivas, denominadas tecnicamente de *homologias*. A confissão de "Jesus é o Senhor" que aparece em Rm 10,9 é considerada uma dessas fórmulas confessionais. A *homologia* traz a noção de um compromisso feito em público. No caso específico dessa confissão, seu objetivo não é enumerar atos da história da salvação, mas chamar para a aclamação de "Jesus como Senhor". Assim, a aclamação é uma confissão, no sentido estrito da palavra, pois, com isso, a Igreja confessa sua lealdade a este particular Senhor.

Essas confissões, oriundas, em grande medida, do contexto do culto comunitário das comunidades cristãs, remetem à experiência batismal de reconhecer o pertencimento e a incorporação ao Corpo de Cristo, exigindo assim a confissão pública da fé em Jesus como seu próprio e único Senhor. Porquanto, todas as mais antigas fórmulas confessionais aclamam Jesus Cristo como Κύριος. Ao atribuir a Jesus o título divino de Senhor, as primeiras confissões de fé da Igreja afirmam, desde o princípio, que o poder, a honra e a glória, devidos a Deus Pai, também são devidos a Jesus, porque Ele é "de condição divina" (Fl 2, 6) e o Pai manifestou esta soberania de Jesus ressuscitando-O de entre os mortos e exaltando-O na sua glória[59]. Algumas passagens são as mais singulares nesse aspecto: 1Cor 12,3; Rm 10,9; Fl 2,9-11 e 1Cor 8,5-6; a análise subsequente abordará rapidamente cada uma dessas passagens.

---

[57] FONSECA, J., A exaltação de Jesus em Fl 2,9-11, p. 124: "O termo grego ὁμολογία traz a noção de um compromisso feito em público".
[58] DUNN, J., A teologia do apóstolo Paulo, p. 214.
[59] CEC, 449.

Em 1Cor 12,3, Paulo afirma que "ninguém pode dizer: 'Jesus é Senhor' a não ser no Espírito Santo"; evidenciando, com isso, o argumento acima de que a confissão é oriunda do contexto celebrativo que, neste caso, dentro de uma extensa análise do comportamento apropriado ao culto cristão (1Cor 11,2-12,3), o apóstolo destaca que a aclamação de Cristo como o Senhor é fruto da ação do Espírito Santo e que é critério de veracidade do culto a mesma proclamação de fé. Segundo Fonseca: "dessa forma, qualquer ato litúrgico (no caso dos coríntios, a manifestação dos dons) que não ecoe o senhorio de Jesus, não provém do Espírito Santo, e não pode fazer parte de um culto cristão"[60].

Em Rm 10,9, essa aclamação se liga à crença na ressurreição de Cristo – confessar Jesus como Senhor e crer que Deus o ressuscitou dos mortos – como base histórica da fé e a demonstração de sua exaltação, como se verá adiante. A confissão aparece como critério exterior para a salvação, ligada especialmente ao contexto batismal, como demonstra Bruce:

> Alguns comentadores entendem que se trata particularmente da confissão do nome de Jesus Cristo diante dos magistrados (ver Lc 21:12-15; 1Pe 3:13-16); mas se devemos pensar numa ocasião de destacada importância para se fazer essa confissão, talvez devamos achar mais provável aquela primeira confissão – "a resposta de uma boa consciência" (1Pe 3:21) – feita no batismo cristão[61].

Em Fl 2,9-11, a formulação é ligeiramente mais longa – "Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς/*Senhor Jesus Cristo*", evidenciando assim uma estreita ligação com outras formas confessionais e uma maior precisão teológica[62] – quer dizer que Jesus recebeu do próprio Deus o nome e, portanto, a posição, a honra e os atributos de Deus. Refletindo, assim, uma preocupação paulina pela fé monoteísta e harmonizá-la com a posição de Jesus refletida na aclamação Κύριος e Χριστὸς.

---

[60] FONSECA, J., A exaltação de Jesus em Fl 2,9-11, p. 126.
[61] BRUCE, F., Romanos, p. 166.
[62] CERFAUX, L., Cristo na teologia de Paulo, p. 369.

Fonseca destaca pontuando que: "em todas essas variações a ênfase está no senhorio de Jesus: sintaticamente, nessas expressões, 'Jesus', com ou sem 'Cristo', identifica o 'Senhor' e 'Senhor' define quem Jesus é para os cristãos e seu relacionamento com ele"[63].

Por fim, em 1Cor 8,5-6 há também a preocupação pelo resguardo do monoteísmo em contraste com o ambiente politeísta greco-romano. Com isso,

> Paulo confirma uma confissão bipartida: 'só há um Deus [*heis theos*], o Pai' e 'um só Senhor [*heis kyrios*], Jesus Cristo' (a última frase é outro exemplo da referência sonora mais longa a Cristo mencionada em Fl 2,11). O fraseado parece ser influenciado por Deuteronômio 6,4: 'Escuta, Israel! O Senhor, nosso Deus, é o Senhor que é Um' (*kyrios heis estin* [LXX], que traduz o hebraico Y*ahweh 'ehad*)[64].

Portanto, 1Cor 8,5-6 é um significativo marco na cristologia do Novo Testamento, pois, coloca a aclamação sobre Jesus dentro de um expresso compromisso com uma fé monoteísta. Existem ainda outras referências de Κύριος nos escritos paulinos, que estão em outros contextos que não confissões de fé primitivas, isto é, dentro de estruturas linguísticas que expressam o núcleo duro da crença cristã dos primeiros séculos do cristianismo. Essas ligações com outros termos cristológicos demonstram o alcance do termo enquanto título de Jesus.

Essas ligações se encontram, sobretudo, nas passagens de introdução e de conclusão das cartas paulinas, dentro de saudações e despedidas das mesmas, provavelmente, comuns em saudações e bênçãos das assembleias litúrgicas das comunidades, como por exemplo: "Jesus Cristo nosso Senhor" (Rm 1,4; 5,21; 6,23; 7,24; 8,39; 1Cor 15,31); "nosso Senhor Jesus Cristo" (Rm 5,1.11; 15,6.30;

---

[63] FONSECA, J. A exaltação de Jesus em Fl 2,9-11, p. 128; CERFAUX, L., Cristo na teologia de Paulo, p. 370: "O termo κύριος é simultaneamente exotérico e esotérico. Exotérico por significar a soberania divina; esotérico por corresponder tradicionalmente ao tetragrama. Assim se prende a um nome humano o caráter de mistério ligado ao tetragrama, e mesmo o tema do nome inefável".

[64] HURTADO, L., W., Senhor, p. 1153.

16,20; 1Cor 1,2-10; 15,56; 2Cor 1,3; 8,9; Gl 6,14.18); "do Senhor Jesus Cristo" (Rm 1,7; 1Cor 1,3; 6,11; 2Cor 13,13; Ef 1,2; 3,20; 4,23) e "o Senhor Jesus" (Rm 13,14; 14,14; 1Cor 5,3-4; 11,23; Ef 2,19).

De tal forma que, no Novo Testamento, é possível destacar dois momentos no emprego do termo Κύριος a Jesus: um antes da ressurreição e um após o evento da ressurreição. O primeiro é de caráter mais formal e até mesmo discipular, implicando o seguimento do "Senhor Jesus"; o segundo, por sua vez, refere-se mais à glorificação de Jesus Cristo e sua proximidade com Deus Pai, não apenas no tratamento, mas, sobretudo, em sua pessoa, obra e missão.

4. Análise de Rm 10,9 dentro da teologia paulina

Tendo considerado o contexto literário próximo de Rm 10,9; analisado o termo Κύριος na tradição veterotestamentária e neotestamentária; e, por último, o examinado uso paulino deste como título cristológico, convém agora considerar a formulação específica utilizada neste versículo específico da Carta aos Romanos[65].

Com o termo "ὅτι/*porque*", Paulo passa a justificar o que apresentou no versículo anterior (Rm 10,8)[66]. Ao passo que não é necessário atitudes extravagantes e abruptas para alcançar a justificação; ela, enquanto disposição do próprio Deus, está perto, "em tua boca e em teu coração". A ordem das duas orações que seguem no presente versículo estão conforme Dt 3,14, não obstante, no versículo seguinte (Rm 10,10), Paulo invertendo a ordem, mostra com isso que tanto o crido quanto o confessado interligam-se reciprocamente[67].

Da mesma forma, o termo "ὁμολογήσῃς/*confessar*" insere o tema dentro do caráter batismal próprio do cristianismo e, que não basta unicamente

[65] Conforme o Quadro 1: Texto grego e tradução de Rm 10,9.
[66] OSBORNE, G., Romanos, p. 200. (tradução nossa)
[67] CRANFIELD, C., Comentário de Romanos versículo por versículo, p. 237.

"πιστεύσῃς ἐν τῇ καρδίᾳ/*creres em teu coração*", isto é, interiormente. Mas é necessário confessar, professar, declarar, testemunhar exteriormente "ἐν τῷ στόματί σου/*com a tua boca*" a fé recebida. Uma vez que é aberrante que a boca confesse algo diferente do que o coração crê.

Seguindo com a análise, vem a expressão central da confissão cristã "Κύριον Ἰησοῦν/*Senhor Jesus*", com a qual Paulo lembra ao seu leitor, principalmente os cristãos de língua grega, que a partir do batismo o seu único Senhor é Jesus. E, intimamente ligado – "ὅτι/*que*" – ao conteúdo central da fé cristã "ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν/*que Deus a ele ressuscitou dentre os mortos*", deixa claro que o Senhor a quem os cristãos confessam não é uma figura mitológica, simbólica ou política, mas é Jesus – alguém que viveu a vida humana real, morreu e foi ressuscitado por Deus uma vez por todas. A ressurreição, portanto, não é apenas mero ressurgimento de um cadáver para morrer de novo, mas a exaltação máxima, decisiva e irrevogável daquele que foi crucificado como o Senhor eterno. Cranfield observa que:

> É significativa a escolha da ressurreição aqui como menção; já que ela assinala que, para Paulo, a crença de que Deus ressuscitou Jesus dentre os mortos é a fé distintiva e decisiva dos cristãos. Ela é, na verdade, o 'artigo em virtude do qual a igreja está em pé ou cai'; pois 'se Cristo não ressuscitou vazia é nossa pregação, vazia é também a vossa fé' (lCo 15.14) [68].

Portanto, "a maneira mais significativa para falar de Cristo para Paulo é o título *kyrios*, 'Senhor'" [69], uma vez que este título dá o alcance linguístico necessário para manifestar teologicamente tanto o ministério público de Jesus, quanto sua condição de glorificado pós-ressurreição. Esta confissão permite ainda

[68] CRANFIELD, C., Comentário de Romanos versículo por versículo, p. 239.
[69] DUNN, J., A teologia do apóstolo Paulo, p. 291.

confirmar a união entre a fé com o coração e a confissão com a boca, bem como o seu conteúdo essencial, ou seja, o senhorio do ressuscitado.

E, por fim, "σωθήσῃ/*será salvo*" reflete a esperança fundamentada na certeza histórica da glorificação de Jesus, o garante da salvação, da justificação, da herança da vida eterna. Confirmando a principal tese de sua carta – "ele é força de Deus para a salvação de todo aquele que crê, em primeiro ligar do judeu, mas também do grego. Porque nele a justiça de Deus se revela da fé para a fé, conforme está escrito: *O justo viverá da fé*" (Rm 1,16-17)[70] – Paulo dá provas de que sua pregação e, por ela, o Evangelho de Jesus, é válida e tem alcance universal e verossímil. Exposta no tempo futuro – "será salvo" – esta sentença reflete mais a salvação final do que a conversão atual, sem, porém, deixar de pressupor a grave necessidade da conversão pessoal. Osborne destaca, com isso, três etapas, por assim dizer, da salvação integral: "a confissão do pecado e a entrega da nossa vida a Cristo, em seguida a decisão de fé ou crer em Cristo e, por fim, a experiência contínua de salvação" [71]. Daí que é possível afirmar em Paulo que confessar "Jesus é o Senhor" é critério exterior de salvação.

Conclusão

A confissão de fé "Jesus é o Senhor" desempenha um papel central na teologia paulina, especialmente na Carta aos Romanos. Ao longo deste estudo, analisamos o significado e a importância dessa confissão no contexto da Sagrada Escritura.

No Antigo Testamento, o termo "Senhor" era utilizado para se referir ao próprio Deus, o Deus de Israel. Era um título que indicava soberania, autoridade e domínio absoluto. No entanto, no Novo Testamento, esse título começou a ser

[70] GONZAGA; W.; CARDOSO JÚNIOR, J. V. L. "O justo pela fé viverá": uma análise de Rm 1,17 à luz de Hab 2,4, p. 29-67.
[71] OSBORNE, G., Romanos, p. 200. (tradução nossa)

aplicado a Jesus Cristo, revelando sua divindade e igualdade com o Pai. A confissão de Jesus como "Κύριος/*Senhor*" implicava a crença na sua divindade e no reconhecimento de sua autoridade suprema sobre todas as coisas.

Na teologia paulina, a confissão de que "Jesus é o Senhor" é vista como um critério externo de salvação. Em Rm 10,9, Paulo escreve: "Porque se confessares com a tua boca o Senhor Jesus e creres em teu coração que Deus a ele ressuscitou dentre os mortos, será salvo". Essa confissão é considerada essencial para a vida cristã, pois reconhece a pessoa e a obra redentora de Jesus Cristo.

Através dessa confissão primordial, os crentes são chamados a render suas vidas a Jesus como Κύριος e a submeterem-se à sua vontade. Essa entrega total é exemplificada na vida do apóstolo Paulo, que passou de perseguidor da Igreja a servo de Cristo, tornando-se o "apóstolo dos gentios e mestre das nações" (Rm 11,13 e 1Tm 2,7)[72]. Sua experiência pessoal de encontrar-se com o Senhor Jesus o transformou profundamente, levando-o a dedicar sua vida à pregação do evangelho e ao serviço do reino de Deus.

Além disso, a confissão de Jesus como Κύριος implica uma vida de obediência e fidelidade aos seus ensinamentos. Aqueles que reconhecem Jesus como Κύριος são chamados a viver de acordo com seus mandamentos e a refletir o caráter de Cristo em suas vidas. Essa confissão tem implicações éticas e práticas, levando os crentes a viverem uma vida de amor, justiça e serviço ao próximo.

É importante ressaltar que a confissão de Jesus como Κύριος não é apenas uma questão de palavras, mas também de fé e convicção interior. É uma declaração de fé que envolve todo o nosso ser, mente, coração e vontade. Ao se confessar Jesus como Κύριος, o crente hoje, como em todos os tempos, está reconhecendo a autoridade suprema de Cristo sobre ele e colocando nossa

[72] GONZAGA, W.; LIMA, A. P., A autocompreensão missionária de Paulo em Rm 11,13 e 1Tm 2,7, p. 29-76.

confiança n'Ele como seu Salvador e Senhor, a exemplo dos primeiros cristãos, que confessavam a salvação no nome do Senhor Jesus (At 4,12).

Em conclusão, a confissão de fé "Jesus é o Senhor" desempenha um papel central na teologia paulina e na vida dos cristãos. Ela revela a divindade e a autoridade de Jesus Cristo, sendo um critério externo de salvação. Essa confissão exige uma entrega total a Cristo, uma vida de obediência e fidelidade aos seus ensinamentos. Através dessa confissão, os cristãos somos chamados a render nossas vidas a Jesus, reconhecendo sua soberania e seguindo-o de todo o coração. Que essa confissão seja uma realidade em nossas vidas, transformando-nos e capacitando-nos a viver como verdadeiros discípulos de Jesus Cristo, espalhando a paz e a justiça por onde trilharmos cotidianamente.

Referências Bibliográficas

BARBAGLIO, G. **As cartas de Paulo (II).** São Paulo: Loyola, 1991.

BARTH, K. **Carta Aos Romanos.** São Paulo: Novo Século, 2003.

BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed. rev. e ampl. 2. impr. São Paulo: Paulus, 2002.

BIETENHARD, H. Senhor, Mestre; *Kýrios*. In: COENEN, L.; BROWN, C. (orgs.). **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento.** São Paulo: Vida Nova, 1999. p. 2316–2325.

BRUCE, F. F. **Romanos:** introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 2002. (Série Cultura Bíblica).

CARVALHO, J. C. S. Eixos maiores da teologia paulina. **Humanística e Teologia**. v.30, n.1, p. 57-109, jan. 2009.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Loyola, 2000.

CERFAUX, L. **Cristo na teologia de Paulo.** São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2012.

CHAMPLIN, R. N. **O Novo Testamento interpretado:** versículo por versículo: Atos e Romanos. Volume III. São Paulo: Imprensa da Fé, 1998.

CRANFIELD, C. E. B. **Carta aos Romanos.** São Paulo: Edições Paulinas, 1992. (Grande Comentário Bíblico).

CRANFIELD, C. E. B. **Comentário de Romanos versículo por versículo.** São Paulo: Edições Vida Nova, 2005.

CULLMANN, O. **Cristologia do Novo Testamento.** São Paulo: Editora Custom, 2002.

DUNN, J. D. G. **A teologia do apóstolo Paulo**. São Paulo: Paulus, 2003. (Biblioteca de Estudos Bíblicos).

FITZMYER, J. A. χύριος. In: BALZ, H.; SCHINEIDER, G. (Eds.). **Diccionario exegetico del nuevo testamento.** Salamanca: Ediciones Sigueme, 1996, p. 2437-2448.

FONSECA. J. W. M. **A exaltação de Jesus em Fl 2,9-11.** Rio de Janeiro, 2016. 171 p. Dissertação. Faculdade de Teologia da PUC-Rio.

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

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. Doi: https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.29100

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

GONZAGA; W.; CARDOSO JÚNIOR, J. V. L. “O justo pela fé viverá”: uma análise de Rm 1,17 à luz de Hab 2,4. In: GONZAGA, W. [et al.]. **Fé, justificação e ressurreição nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2023, p. 29-63. Doi: https://doi.org/10.36592/9786554600828-01

GONZAGA; W.; SILVA FILHO, J. R. O Justo viverá pela fé não pela lei: Gl 2,16; 3,11 e sua base veterotestamentária (Hab 2,4 e Sl 143,2). In: GONZAGA, W... [et al.]. **Fé, justificação e ressurreição nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2023, p. 119-144. Doi: https://doi.org/10.36592/9786554600828-04

GONZAGA, W.; SILVA JÚNIOR, M. D., Filipenses 2,5-11: Repensando a apologética cristã para o século XXI a partir da *imitatio Christi*. ***Teocomunicação***, Porto Alegre, v.53, n.1, p.1-16, jan.-dez. 2023. Doi: http://dx.doi.org/10.15448/0103-314X.2023.1.44747

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

HENDRIKSEN, W. **Comentário do Novo Testamento:** Romanos. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2001.

HURTADO, L. W. Senhor. In: HAWTHORNE, G.; MARTIN, R.P. (Org.). **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo: Edições Loyola, 2008. p. 1147-1158.

KENNER, C. S. **Comentário de Romanos.** São Paulo: Editora Reflexão, 2019.

KLOPPENBURG, B. **Kýrios**: **aos pés de Jesus**. São Paulo: Ave Maria, 2000.

LÄPPLE, A. **Mensagem bíblica para o nosso tempo**: manual de catequese bíblica. São Paulo: Paulistas, 1968.

LOPES, H. D. **Romanos:** o evangelho segundo Paulo. São Paulo: Hagnos, 2010. (Comentários expositivos Hagnos).

MAREANO, M. A. A. A confissão de fé conforme Paulo e Marcos: uma aproximação a partir de 1 Cor 12,1-3, ***Pensar*** – FAJE, Belo Horizonte, v.1, n.1, p. 62-69, 2011. Disponível em ⟨https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/pensar/article/view/978⟩. Acesso em: 03 jun. 2024.

MINDIOLA, C. D. C. Transfondo del título Kyrios: un debate revisitado. ***Revista Cuestiones Teológicas***. v.45, n.103, p. 97-125, enero-junio. 2018.

MOUNCE, W. D. **Léxico analítico do Novo Testamento.** São Paulo: Vida Nova, 2013.

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

OSBORNE, G. R. **Romanos**: versículo a versículo. Bellingham: Editorial Tesoro Bíblico, 2020.

PATE, C. M. **Romanos.** São Paulo: Vida Nova, 2015. (Série Comentário Expositivo).

RAHLFS, A.; HANHART, R. (eds.). **Septuaginta.** Editio Altera. Stuttgart: Deutsche Bibelgasellschaft, 2006.

RATZINGER, J. **Jesus de Nazaré: do Batismo no Jordão à Transfiguração**. São Paulo: Planeta, 2016.

RIDDERBOS, H. **A teologia do apóstolo Paulo:** a obra definitiva sobre o pensamento do apóstolo dos gentios. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2004.

SPAN, A. T.; ROCHESTER, S. T.; RENSBURG, F. J. *Rendering the Divine Name in Romans 10:13.* In**: *Die Skriflig /*** In**: *Luce Verbi*.** v.54, n.1, p. 1-10, August. 2020. Doi: https://doi.org/10.4102/ids.v54i1.2560

STOTT, J. **Lendo Romanos com John Stott**. Volume 2. Viçosa: Editora Ultimato, 2018.

Capítulo II[1]

Debatendo o conceito de κεφαλὴ em 1Cor 11,3 – Novas possibilidades exegéticas[2]

Debating the concept of κεφαλὴ in 1Cor 11,3 – New exegetical possibilities

Debatiendo el concepto de κεφαλὴ en 1Cor 11,3 – Nuevas posibilidades exegéticas

Waldecir Gonzaga[3]

Marcelo Dantas da Silva Júnior[4]

O presente artigo aborda as novas possibilidades interpretativas para o vocábulo "cabeça" usado pelo apóstolo Paulo em 1Cor 11,3. Durante anos, uma hermenêutica religiosa patriarcal hierarquizou os gêneros usando textos como esse para difundir e popularizar uma supremacia masculina. Entretanto, hodiernas pesquisas acadêmicas têm produzido novas possibilidades para o entendimento da metáfora paulina. Entre as mais difundidas estão a ideia de origem e de proeminência. Assim, este artigo procura apresentar os argumentos favoráveis e desfavoráveis para cada uma dessas novas visões. Por fim, observa-se, a partir de uma visão libertadora e cristocêntrica, qual opção promove a humanização, a ressignificação do ser e a igualdade entre os gêneros. Ademais, a presente temática, analisada em uma carta autenticamente paulina ou protopaulina, traz muitas luzes para se estudar o tema em outras cartas do epistolário paulino, especialmente dentro das cartas deuteropaulinas, como é o caso de Efésios e Colossenses, que tem os chamados códigos familiares, a exemplo dos códigos domésticos: Cl 3,18–4,1; Ef 5,21–6,9; mas também em: 1Pd 2,18–3,1; 1Tm 2,9–3,15; 5,1–6,2; Tt 2,1-10; 3,1-2. Sendo uma carta protopaulinas, a 1Coríntios traz luzes para se compreender a temática em outros textos neotestamentários, especialmente em um tema delicado como o da igualdade de direitos e deveres dos filhos e filhas de Deus, como também é bem expressado em Gl 3,26-29, em vista do Batismo, que a todos e todas iguala diante de Deus. Com isso, o presente artigo traz luzes na intepretação bíblico-teológico, bem como na leitura e no trabalho pastorais da Igreja hodierna.

Palavras-chave: Κεφαλὴ, Cabeça, Gênero, 1Cor 11,3, Hermenêutica.

---

[1] DOI – https://doi.org/10.36592/9786554602327-02

[2] Este texto foi publicado primentamente em GONZAGA, W.; SILVA JÚNIOR, M. D., *Debatendo o conceito de κεφαλὴ em 1Cor 11,3 – Novas possibilidades exegéticas*. *Revista Estudos de Religião*, *38*(1), 2024, p. 253–276. Doi: https://doi.org/10.15603/2176-1078/er.v38n1p253-276

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

[4] Doutorado em Teologia Sistemática em curso pela Escola Superior de Teologia (EST). E-mail: dantasteologizando@gmail.com Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/4288646123802653 e ORCID ID: https://orcid.org/0009-0001-0887-5421

Abstract
The present article looks at new interpretative possibilities for the word “head” used by the apostle Paul in 1Cor 11,3. For years, a patriarchal religious hermeneutic has hierarchised the genders, using texts like this to spread and popularise male supremacy. However, modern academic research has produced new possibilities for understanding the Pauline metaphor. Among the most widespread are the idea of origin and prominence. This article seeks to present the favourable and unfavourable arguments for each of these new visions. Finally, from a liberating and Christocentric viewpoint, it looks at which option promotes humanisation, the re-signification of being and equality between the genders. Furthermore, this theme, analyzed in an authentically Pauline or protopauline letter, sheds a lot of light on studying the theme in other letters of the Pauline epistolary, especially within the deuteropauline letters, such as Ephesians and Colossians, which have so-called family codes, like the domestic codes: Col 3,18–4,1; Eph 5,21–6,9; but also in: 1Pet 2,18-3–1; 1Tim 2,9–3,15; 5,1–6,2; Tit 2,1-10; 3,1-2. As a proto-pauline letter, 1Corinthians sheds light on the theme in other New Testament texts, especially on a delicate subject such as the equal rights and duties of the sons and daughters of God, as is also well expressed in Gal 3,26-29, in view of Baptism, which makes everyone equal before God. This article therefore sheds light on biblical-theological interpretation, as well as on the reading and pastoral work of the Church today.
Keywords: Κεφαλὴ, Head, Gender, 1Cor 11,3, Hermeneutics.

Resumen
Este artículo examina nuevas posibilidades interpretativas de la palabra “cabeza” empleada por el apóstol Pablo en 1Cor 11,3. Durante años, una hermenéutica religiosa patriarcal ha jerarquizado los géneros, utilizando textos como éste para difundir y popularizar la supremacía masculina. Sin embargo, la investigación académica moderna ha producido nuevas posibilidades para entender la metáfora paulina. Entre las más extendidas se encuentran la idea de origen y la de prominencia. Este artículo pretende presentar los argumentos favorables y desfavorables de cada una de estas nuevas visiones. Finalmente, desde un punto de vista liberador y cristocéntrico, se examina qué opción promueve la humanización, la resignificación del ser y la igualdad entre los géneros. Además, este tema, analizado en una carta auténticamente paulina o protopaulina, arroja mucha luz sobre cómo estudiar el tema en otras cartas del epistolario paulino, especialmente dentro de las cartas deuteropaulinas, como Efesios y Colosenses, que tienen los llamados códigos familiares, como los códigos domésticos de Col 3,18–4,1; Ef 5,21–6,9; pero también en: 1Pe 2,18–3,1; 1Tim 2,9–3,15; 5,1–6,2; Tit 2,1-10; 3,1-2. Como carta protopaulina, 1Corintios arroja luz sobre el tema en otros textos del Nuevo Testamento, especialmente sobre un tema delicado como la igualdad de derechos y deberes de los hijos e hijas de Dios, como también se expresa bien en Gal 3,26-29, en vista del Bautismo, que hace a todos iguales ante Dios. Así pues, este artículo arroja luz sobre la interpretación bíblico-teológica, así como sobre la lectura y la pastoral de la Iglesia hoy.
Palabras clave: Κεφαλὴ, Cabeza, Género, 1Cor 11,3, Hermenéutica.

Introdução

Ao longo dos séculos os seres humanos, por vezes, propuseram-se a refletir sobre os conceitos que produzem comportamentos nocivos à sociedade. A

Antropologia, a Filosofia, a História, a Psicologia e a Sociologia são algumas das disciplinas que permitiram o estabelecimento de um fulcro reflexivo a partir do qual fosse possível pensar uma evolução integral do gênero *homo,* desde o *homo sapiens*. A Teologia – que amiúde na história teve um papel de destaque, mas que nos últimos séculos tem visto a sua influência regredir – se propõe a ser uma área de conhecimento em cuja análise dos seres humanos encapsula aspectos fundamentais do ser, como seu intelecto, suas emoções, seus comportamentos, e, é claro, sua espiritualidade. Em outras palavras, a Teologia se apresenta, ao menos em teoria, como uma disciplina que pensa o ser de forma integral, em sua totalidade. Além disso, aspectos como a transcendentalidade e a imanência estão sempre no horizonte do fazer teológico, bem como a própria dialética com as demais áreas de estudo humano.

Por outro lado, se há algo de belo na proposta da Teologia, isso não significa dizer que não houve erros nas "teologias" construídas ao longo dos séculos. Não poucas vezes, escusos interesses, alheios à mensagem central de Cristo, mas usando o seu nome como forma de promoção, fomentaram-se e fomentam "teologias" que não correspondem ao projeto divino de amor e justiça. Pelo contrário, algumas reflexões inclusive fomentaram, por exemplo, práticas desumanizadoras, escravizantes e opressoras, como: "guerras santas", conquistas das Américas, a escravização do índio e do negro e várias outras práticas que foram consubstanciadas por "teologias/reflexões teológicas" dissonantes e distantes do Evangelho de Cristo.[5]

Um dos problemas que se perpetuam até hoje, entre tantos, sem dúvidas, é subjugação feminina à masculina. As mulheres, pelo simples fato de serem mulheres, continuam a enfrentar dificuldades e opressões nos países pelo mundo afora e no Brasil pós-moderno, ainda que em alguns lugares menos e em outros mais, porém, este é um problema que a humanidade presencia diuturnamente.

[5] BEOZZO, J., Evangelho e Escravidão na Teologia Latino-Americana, p. 83-122.

Segundo Flores, só no Brasil, os problemas são muitos: em 2021, houve um aumento de mais de 8% no número de estupros em comparação com 2020; o alto número (foram mais de 26.000 - o maior número da história) reverbera como as mulheres são atacadas na sociedade; um outro aumento relevante foi o número de assassinatos por feminicídio (em 2020, foram 662; em 2021, 666).[6]

Esses dados são assustadores ainda mais quando se leva em consideração que mais de 80% da população se autodenomina cristã.[7] No que tange às mulheres, parece que nem sempre as "teologias" construídas promoveram o amor e a igualdade dentro e fora das igrejas cristãs, segundo o projeto de Cristo. Em 2019, por exemplo, uma pesquisa demonstrou que 40% das mulheres que sofreram abusos físicos e verbais eram de matiz evangélica.[8]

Se algumas "teologias" cristãs lidaram com temas delicados de maneira equivocada e são responsáveis pelos números acima, isso não quer dizer que os autores da Escritura Sagrada tenham compartilhado do mesmo equívoco. O apóstolo Paulo, por exemplo, lidou com assuntos espinhosos para a sociedade de seu tempo sempre partindo de um constructo teológico cristocêntrico como um meio redentivo para auxiliar os membros das comunidades cristãs. Como relembra Gombis, Paulo entende que as comunidades cristãs derivam a sua identidade do enredo bíblico (isso envolve história, linguagem, missão, símbolos, padrões de relacionamento e dinâmica social).[9] Desta forma, é mister afirmar que o seu desiderato era imprimir uma nova cosmovisão em seus leitores para que, a partir de novas lentes, pudessem enfrentar os problemas e as contingências

[6] FLORES, J., Feminicídios aumentam e casos de estupro voltam a crescer no Brasil. Disponível em: https://www.uol.com.br/universa/noticias/redacao/2021/12/10/feminicidios-aumentam-e-casos-de-estupro-voltam-a-crescer-no-brasil.htm. Acesso em: 14 ago. 2023.

[7] 50% dos brasileiros são católicos, 31%, evangélicos e 10% não têm religião, diz Datafolha. Disponível em: https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/01/13/50percent-dos-brasileiros-sao-catolicos-31percent-evangelicos-e-10percent-nao-tem-religiao-diz-datafolha.ghtml. Acesso em: 14 ago. 2023.

[8] TOMAZINI, L., Pesquisa revela que 40% das mulheres agredidas por maridos são evangélicas. Disponível em: https://www.jornalopcao.com.br/ultimas-noticias/pesquisa-revela-que-40-das-mulheres-agredidas-por-maridos-sao-evangelicas-165928/. Acesso em: 14 ago. 2023.

[9] GOMBIS, T., Participation in the New-Creation People of God in Christ by the Spirit, 2016, Ebook.

sociais. Não à toa, Paulo foi chamado de contracultural por alguns estudiosos tanto conservadores, como por progressistas.[10]

Entretanto, se Paulo lidou com problemas parecidos com os nossos e trouxe abordagens revolucionárias para a sua época, por que muitos dos seus escritos são utilizados para justificar opressões e práticas que se distanciam da proposta de amor do Cristo? Talvez, a resposta esteja em interpretações equivocadas que acabaram por ajudar a construir ao longo da história uma imagem de um Paulo machista, sexista, opressor.[11] O texto de 1Cor 11,3 parece se enquadrar nesse caso. Alguns parecem querer utilizar de algumas interpretações tradicionais do texto, desenvolvidas ao longo da história cristã, como fundamento para uma perspectiva sexista. O problema, como se percebe, não está na interpretação tradicional, que alguns teólogos fizeram, mas sim do uso distorcido que outros fizeram e fazem. O que se percebe no texto é que Paulo quer trabalhar a igualdade da dignidade de todos diante de Deus, o qual não faz acepção de pessoas (Rm 2,11) e a todos iguala a partir do Batismo (Rm 10,12; 1Cor 12,13; Gl 3,28; Cl 3,11).

Assim, este trabalho intenta realizar uma exegese de 1Cor 11,3 e analisar novas possibilidades hermenêuticas para a compreensão deste texto paulino. Para tanto, o estudo está dividido em mais três partes: a primeira, trata da exegese da perícope; em seguida, são apresentadas as abordagens mais debatidas ao longo dos anos, o que inclui a visão tradicional, que defende a relação hierarquizada entre homens e mulheres, e também novas possibilidades hermenêuticas; e, por fim, a última parte apresenta algumas considerações importantes que este estudo obteve e que pode ajudar na relação de respeito e valorização entre homens e mulheres, especialmente entre os cristãos, chamados a viver a proposta de Cristo,

[10] O teólogo conservador John Stott - ver, STOTT, J., Contracultura cristã, 1978 -, e a historiadora progressista Beth Alisson Barr – ver, BARR, Beth Alisson. A construção da feminilidade bíblica, 2022 -, são alguns dos que consideram a teologia de Paulo contracultural.
[11] BARR, B. A., A construção da feminilidade bíblica, p. 57-58.

de que entre os batizados não existe diferença, como Paulo afirma em Gl 3,26-29[12].

Tabela 1 – Gl 3,26-29

[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**	nem **grego**,	(οὐκ ἔνι **Ἰουδαῖος** οὐδὲ **Ἕλλην**)
não há **escravo**	nem **livre**,	(οὐκ ἔνι **δοῦλος** οὐδὲ **ἐλεύθερος**)
não há **homem**	nem **mulher**;	(οὐκ ἔνι **ἄρσεν** καὶ **θῆλυ**)
pois	todos vós	sois um em **Cristo Jesus**.
[29]E se vós sois de **Cristo**,	então de **Abraão** sois descendência,	**herdeiros** segundo a promessa.

Fonte: GONZAGA, 2021.

1. Análise Exegética de 1Cor 11,3

A beleza e a unidade temática deste texto paulino são demonstradas pela segmentação, tradução e algumas notas de crítica textual referentes à perícope 1Cor 11,3. Todas as palavras usadas para sua construção referem-se ao termo central deste estudo: "κεφαλὴ/*cabeça*". Paulo ilustra a relação entre homem e mulher a partir da relação entre o Cristo encarnado e Deus Pai, a fim de que a relação entre os gêneros possa ser vivenciada de forma cristocêntrica. Assim, o "apóstolo e mestre dos gentios" (Rm 11,13 e 1Tm 2,7) tenta demonstrar aos cristãos em Corinto a real magnitude e extensão da cosmovisão cristã, e que em Cristo todos os batizados têm igual dignidade: "Pois fomos todos batizados num só Espírito para ser um só corpo, judeus e grego, escravos e livres, e todos bebemos de um só Espírito" (1Cor 12,13); escrevendo aos Gálatas, esta lista se

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

amplia ainda mais: “Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher, pois todos vós sois um só em Cristo Jesus” (Gl 3,28). O emprego dos verbos, seus movimentos e nuances, bem como dos campos semânticos e elementos retóricos, são fundamentais para uma estruturação e compreensão bíblico-teológica de 1Cor 11,3. Desta forma, o exercício da segmentação, tradução e análise das notas de crítica textual ajudam na obtenção de uma análise mais acurada.

1.1. Segmentação e tradução do texto de 1Cor 11,3

Para se obter uma melhor compreensão do que o autor quis transmitir aos destinatários de sua carta, bem como aos leitores/ouvintes contemporâneos, é importante oferecer o texto na língua original e uma tradução, a fim de se poder trabalhar a partir do mesmo. O texto em questão (1Cor 11,3) contém uma beleza impar e uma importância monumental para se entender a relação entre homens e mulheres. Por isso, é importante pensar nos vários significados que cada vocábulo pode ter tanto na língua de saída (grego) quanto na língua de chegada (português). Muitas vezes, há palavras e frases que são quase incompreensíveis, como as expressões idiomáticas de cada língua. Isso torna a tarefa mais difícil, mas não impossível. A responsabilidade de preservar a coerência interna e o significado original da língua de saída recai sobre o tradutor, que deve escolher a palavra na língua de chegada que mais se encaixa no contexto original, a fim de extrair a mensagem que possivelmente o autor bíblico quis transmitir ao seus leitores e ouvintes, a qual continua sempre válida aos leitores e ouvintes hodiernos.

Tabela 2 – Segmentação 1Co 11,3

Θέλω δὲ[13]	v.3a	E quero
ὑμᾶς εἰδέναι	v.3b	(que) vós saibais
ὅτι παντὸς ἀνδρὸς ἡ κεφαλὴ ὁ Χριστός ἐστιν,	v.3c	que de todo homem a cabeça é Cristo
κεφαλὴ δὲ γυναικὸς ὁ ἀνήρ,	v.3d	e a cabeça da mulher, (é) o homem
κεφαλὴ δὲ τοῦ Χριστοῦ ὁ θεός.	v.3e	e a cabeça de Cristo, (é) Deus.

Fonte: elaboração própria

1.2 Crítica Textual e análise do aparato crítico

No v.3 – Os manuscritos B*, D*, F, G testemunham a ausência do artigo (ὁ). Entretanto, ele se faz presente nas seguintes testemunhas: $\mathfrak{p}^{46}$ ℵ A B^{c} C D^{2} K L P Ψ 33. 81. 104. 365. 630. 1175. 1241. 1505. 1739. 1881. 2464. 𝔐; Cl. O Comitê central da NA[28], para tomar a decisão de inclui-lo, optou por manuscritos de maior peso para o caso, como os códices $\mathfrak{p}^{46}$ ℵ A B C 1241. 2464. Aqui, talvez seja importante explicar algo: na introdução de NA28, no tópico "Testemunhas citadas de forma consistente e com frequência nas cartas paulinas"[14], há uma lista de papiros, unciais, minúsculos, lecionários e famílias minúsculas de maior importância para as cartas paulinas, os quais devem ser "pesados" em sua "autoridade" (valor) e antiguidade e não "contados" em sua soma numérica.[15] Além disso, é importante ter cuidado, especialmente quando se encontra com um manuscrito como o códice Vaticano (B), que é considerado "com grande vantagem sobre os demais, o mais significativo dos unciais"[16] e como sendo "o mais valioso de todos os manuscritos do NT. É o que contém, proporcionalmente,

[13] Outra tradução para a conjunção coordenativa ou partícula conjuntiva é com valor adversativa: "mas, porém". A nossa opção, porém, foi manter o valor de conjunção, "e".
[14] NESTLE-ALAND. Novum Testamentum Graece, p. 64-66. Para 1Co a ordem é: $\mathfrak{p}^{11}$, $\mathfrak{p}^{14}$, $\mathfrak{p}^{15}$, $\mathfrak{p}^{34}$, $\mathfrak{p}^{46}$, $\mathfrak{p}^{61}$, $\mathfrak{p}^{68}$, $\mathfrak{p}^{123}$; ℵ (01), A (02), B (03), C (04), D (06), F (010), G (012), H (015), I (016), K (018), L (020), P (025), Ψ (044), 048, 075, 088, 0121, 0185, 0199, 0201, 0222, 0243, 0270, 0278, 0285, 0289; 33, 81, 104, 365, 630, 1175, 1241, 1505, 1506, 1739, 1881, 2464, *l* 249, *l* 846.
[15] GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 222.
[16] ALAND, B.; ALAND, K., O Texto do Novo Testamento, p. 117.

o menor número de erros escribais e, juntamente com o Códice Sinaítico, representa uma forma de texto que deve ter circulado no Egito antes mesmo do ano 200. Tal conclusão se baseia na íntima correspondência textual existente entre esses dois manuscritos e os papiros $\mathfrak{P}^{66}$ e $\mathfrak{P}^{75}$, ambos datados do final do segundo ou início do terceiro século"[17] Diante do peso dos manuscritos, opta-se por seguir a variante sustentada pelo Comitê central da NA[28].

1.3 Contexto da literário

Sendo a Bíblia uma compilação de livros inspirados por Deus mas escritos por mãos humanas em vários períodos diferentes da história, é natural que cada autor tenha utilizado determinada forma literária para comunicar a mensagem pretendida. No Novo Testamento, em especial, há pelo menos três gêneros literários – evangelho, carta/epístola e apocalíptico. É interessante a colocação de Dibelius de que "os gêneros literários estão estritamente ligados às necessidades e tarefas das comunidades primitivas".[18]

Desta forma, é possível elucubrar que o autor, ao escolher um determinado estilo literário, tinha o intento de ser o mais assertivo no seu texto para tratar das dúvidas, conflitos e preocupações que encapsulavam os seus interlocutores. Assim, como descreve Gunkel, para se determinar um gênero literário é necessário inquirir o texto a partir de quatro etapas: 1) conhecer a autoria da perícope; 2) entender quem são os receptores; 3) saber qual o contexto que abarca os destinatários naquele momento; 4) perscrutar o objetivo pretendido pelo autor.[19]

No caso específico do texto estudado, antes de classificá-lo, é importante fazer uma pequena observação. Durante algum tempo, muitos teólogos

[17] PAROSCHI, W., Origem e transmissão do texto do Novo Testamento, p. 52.
[18] DIBELIUS *apud* WEGNER, U., Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia, p. 169.
[19] WEGNER, U., Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia, p. 174.

entenderam carta e epístola como terminologias intercambiáveis e sinônimas. Entretanto, como bem demonstrou Deissmann, existe uma diferença basilar entre os termos. Se por um lado epístola "era um exercício literário artístico, que via de regra apresentava um ensinamento moral a um público geral e era destinada a publicação"[20], por outro lado, carta "era um meio não-literário de trocar informações entre um escritor e um correspondente concreto, separados um do outro pela distância".[21] Neste horizonte, pode-se classificar a perícope como pertencente ao gênero literário conhecido como carta.

Quanto às etapas metodológicas de Gunkel, é de aceite comum entre os principais acadêmicos de que o apóstolo Paulo é o autor da carta.[22] Ela foi escrita pelo apóstolo à igreja localizada na cidade de Corinto para tratar de problemas comportamentais específicos da comunidade local.[23] Entretanto, Fee acrescenta a possibilidade de que um outro grande problema, talvez até maior, estivesse ocorrendo: uma divisão na autoridade doutrinária dentro da igreja motivada por líderes locais que estariam ensinando "uma teologia" diferente da que receberam do fundador da comunidade, Paulo.[24] Assim, os objetivos de Paulo seriam ensinar e exortar os coríntios em relação ao evangelho e defender a sua autoridade, aliás, como ele também faz em outras cartas, a exemplo de Gálatas, na qual ele conclama a todos para a "verdade do Evangelho" (Gl 2,5.14) e alerta para o fato de que outros estão espalhando um "outro evangelho" (Gl 1,6-7), igualmente em 2Cor 11,4, texto no qual o apóstolo menciona que há pessoas pregando um Jesus e um evangelho diferentes do que ele pregou à comunidade. As reações esperadas, possivelmente, envolviam o arrependimento para os que estavam agindo de forma errada, o esclarecimento de algumas dúvidas e o reconhecimento por parte da comunidade em relação à autoridade paulina.

---

[20] DEISSMANN *apud* BROWN, R., Introdução ao Novo Testamento, p. 550.
[21] DEISSMANN *apud* BROWN, R., Introdução ao Novo Testamento, p. 550.
[22] Don Carson, Douglas Moo, Craig Blomberg, Gordon Fee, Irene Foukes, Ivoni Reimer, Raymond Brown e Uwe Wegner são apenas alguns de um grupo extremamente grande de teólogos favoráveis à autoria paulina.
[23] FOULKES, I., Problemas pastorales em Corinto: comentário exegético-pastoral a 1 Corintios, p. 36.
[24] FEE, G., 1 Coríntios: comentário exegético, p. 6-7.

1.4 Contexto Histórico-Sociocultural dos Coríntios nos dias de Paulo

Um dos passos fundamentais no processo exegético é compreender os contextos circundantes do texto. Para isso, esta parte da seção intenta aquilatar o contexto histórico-sociocultural no qual estava inserido o público-alvo desta carta paulina.

É possível dizer que a cidade de Corinto teve duas fundações: a primeira não se sabe ao certo a data, mas o seu fim fora decretado pelos romanos em 146 a.C. Além disso, sabe-se que durante o conflito os cidadãos da cidade foram mortos ou escravizados. Porém, com Júlio César, general e ditador romano, em 46 d.C., a cidade é novamente reconstruída e começa gradualmente a ganhar relevância. Em 29 a.C., ela se torna uma sede proconsular e capital senatorial da Acaia. [25] Robinson descreve o contraste sofrido pela cidade desde a sua refundação até os tempos paulinos.

> A paisagem de Corinto foi dramaticamente transformada no início do período romano, quando se planejou fazer de uma zona que era amplamente sagrada e cerimonial o centro cívico da cidade. Em meados do século I d.C., a parte central de Corinto era dominada por edifícios de "aparência romana".[26]

A reestruturação da cidade abarcou indivíduos diversos do Império como escravos libertos, soldados aposentados, judeus, descendentes dos deserdados romanos, gregos etc. De fato, Corinto foi uma cidade urbana repaginada pelo Império Romano. Assim, na época de Paulo, pode-se dizer que a cidade era nominalmente grega, mas sua "aparência" e sua estrutura interna era romana (cultura, religiões e, principalmente, a lei), contexto este revelador para

[25] CARSON, D.; MOO, D., Introdução ao Novo Testamento, p. 291-292.
[26] ROBINSON, Betsey. Fountains and the Formation of Cultural Identity, p. 113 (tradução nossa).

compreensão do sentimento identitário e cultural na qual a Corinto romana foi moldada e forjada.

Por mais que essas mudanças simbolizassem uma opressão romana, Corinto era uma cidade grega extremante relevante dentro do império. Sua proximidade geográfica com Atenas – que, na época de Paulo já não era a grande potência intelectual de outrora, mas ainda possuía resquício de sua fama –, dava à cidade certo prestígio intelectual. Além disso, a localização estratégica da cidade também permitia destaque no âmbito econômico, uma vez que possibilitava o controle da circulação do comércio terrestre entre a Ásia e a Itália.[27] Isto, porque, devido à geografia do local, a cidade era um istmo (ou seja, uma faixa de terra rodeada por dois mares – o Adriático e o Egeu). Por conseguinte, os marinheiros deslocavam-se por terra ao invés de navegarem os mais de 160 quilômetros que envolvem o extremo sul da Acaia.[28]

Em relação às redes de relações sociais, Chow lembra que os coríntios do século I d.C. foram ensinados a viver em um regime hierárquico no qual o imperador ocupava a parte mais alta; em seguida, localizavam-se os funcionários romanos; abaixo deles, os homens notáveis da cidade; e, por fim, na base da pirâmide, o povo. Desta forma, este modelo de estrutura de poder política ressoava para o cotidiano dos cidadãos e de suas famílias. Era algo similar a uma hierarquia patronal.[29]

> Se o patronato era parte tão importante da vida da Corinto romana, seria de todo irrealista esperar que os cristãos ali residentes estivessem totalmente infensos à sua influência e se comportassem de maneira totalmente nova logo depois de sua conversão. Pelo contrário, é bem provável que o patronato venha a ser o

[27] FEE, G., 1 Coríntios: comentário exegético, p. 1.
[28] BLOMBERG, C., Introdução de Atos a Apocalipse, p. 225.
[29] "(...) um vínculo patrono-cliente é basicamente uma relação assimétrica de troca. As partes em ambas as extremidades de um tal vínculo são desiguais no controle de recursos, diferindo com consequência disso em termos de poder e de status. Essas partes se acham vinculadas entre si principalmente porque essa sua ligação pode servir a seus interesses mútuos mediante a troca de recursos.". CHOW, J., Patronato na Corinto Romana, p. 112.

> fundamento da compreensão dos vínculos relacionais da Igreja e de alguns dos problemas que Paulo discutiu em 1Coríntios.[30]

Essa concepção hierárquica é fundamental para se entender as relações familiares e o contexto no qual as mulheres estavam inseridas. Uma vez que as mulheres estavam subordinadas a um regime patriarcal e patronal, pode-se imaginar como suas narrativas foram silenciadas neste período. O condicionamento natural, ou seja o biológico, estava inexoravelmente atrelado ao papel social, sendo este último o agente condicionador. À mulher grega cabia o papel de reprodutora do lar, bem como a disciplina e educação da prole dentro da sociedade corintiana[31], aliás, como era comum às sociedades de então e da região. Embora as mulheres fossem vistas como reprodutoras e mantenedoras da saúde existencial do lar, porém, seria um erro achar que elas não possuíam direitos civis como os homens. Além disso, a proeminência religiosa nos cultos oferecidos à deusa Afrodite era das mulheres. Inclusive, para Engels, esse destaque feminino dentro da religião pagã pode ter sido um dos motivos para os choques culturais entre Paulo e as mulheres convertidas ao cristianismo na igreja de Corinto.

> Paulo também teve dificuldades com mulheres independentes, que oravam e profetizavam na igreja, às vezes até com suas cabeças descobertas - uma prática perturbadora para alguém com a formação cultural de Paulo. Uma vez novamente, este é um conflito de valores entre as culturas judaica e greco-romana. Mulheres que gozavam de muitos dos mesmos direitos civis que os homens (o direito de se divorciar, de receber e deixar herança, de possuir propriedade e de fazer contratos), e que desempenhavam papéis proeminentes em cultos pagãos e misteriosos, eram improváveis de serem humildes como Paulo teria desejado.[32]

---

[30] CHOW, J., Patronato na Corinto Romana, p. 129.
[31] ZAIDMAN, L. B., As filhas de Pandora, mulheres e rituais nas cidades, p. 427.
[32] ENGELS, D., Roman Corinth: an alternative model for the classical city**,** p. 111 (tradução nossa).

Assim, a igreja de Corinto, que fora fundada durante a segunda viagem missionária de Paulo, estava circundada por todas essas situações. Embora não haja consenso entre os especialistas, é provável que a comunidade cristã tenha sido fundada em 50/51 d.C. e fosse predominantemente gentílica.[33] A composição socioeconômica da igreja, majoritariamente, era de pessoas sem ascendência na escala social – o que não anula a possibilidade de famílias ricas constituírem a *ekklesía*. Talvez, a grande questão seja o fato de que a cosmovisão da igreja de Corinto ainda sofresse com visões externas à essência cristã. As atitudes, demasiadamente, helenísticas e os desvios comportamentais e éticos podem ter motivado o fundador da igreja, o apóstolo Paulo, a enviar a carta – possivelmente em 55 d.C.[34], com a finalidade de ajudar a comunidade em sua caminhada no segmento de Cristo, explanando vários pontos, inclusive a relação existencial entre homens e mulheres, objeto de nossa perícope de 1Cor 11,3.

2. Abordagens sobre κεφαλὴ

Em 1Cor 11,3, Paulo escreve: "E quero (que) vós saibais que de todo homem a cabeça é Cristo e a cabeça da mulher (é) o homem e a cabeça de Cristo (é) Deus". É dividir a estrutura do v.3 em três partes: 1) Cristo é o Cabeça do homem (v.3c); 2) o homem é o cabeça da mulher (v.3d); 3) Deus é o cabeça de Cristo (v.3e), sobressaindo-se consideravelmente o uso amiúde do vocábulo cabeça (κεφαλὴ). Assim, torna-se deveras importante compreender o que Paulo intenta comunicar aos coríntios com o termo "κεφαλὴ/*cabeça*". Por que deliberadamente ele usa tão enfaticamente essa figura de linguagem para retratar a ontologia relacional das partes envolvidas? Uma possível resposta a essa pergunta pode nos ajudar na compreensão da mensagem cristã para a igreja hodierna.

[33] BLOMBERG, C., Introdução de Atos a Apocalipse, p. 227.
[34] FEE, G., 1 Coríntios: comentário exegético, p. 5.

2.1 A abordagem tradicional

Uma das abordagens hermenêuticas mais predominantes, e ainda hoje comumente citada pela ala mais tradicionalista e fundamentalista do evangelicalismo, fora desenvolvida pelo teólogo norte-americano Wayne Grudem, que estabeleceu uma análise exegética em defesa da hierarquização das relações – em especial, a subjugação feminina à masculina. Para o autor, todas as vezes no Novo Testamento em que o termo aparece como metáfora há uma clara, direta e objetiva referência a algum nível de organização estrutural.[35] Além disso, Grudem utiliza mais três argumentos para a sua tese: o primeiro diz respeito a uma busca na literatura grega compreendida entre os séculos 4 a.C. e 8 d.C. Nessa análise, foram encontradas 2.336 ocorrências de "κεφαλὴ/*cabeça*", que – em sua grande maioria – podem ser interpretadas como "autoridade sobre algo ou alguém".[36] Em seguida, ele aduz os textos do Antigo Testamento, na versão dos setenta (LXX), e observa 37 ocorrências que fazem jus à sua tese.[37] Por fim, há o argumento da tradição, representada na interpretação dos Padres da Igreja, os quais comumente interpretaram o vocábulo como "autoridade sobre alguém".[38]

A interpretação hierárquica de Grudem parece encontrar ecos na hermenêutica sociocultural. Perscrutando o contexto de 1Cor 11,3, Foulkes compreende que o texto paulino manifesta uma concessão clara a relações estruturais de poder (externas e estranhas aos princípios cristocêntricos) ao subjugar as mulheres aos parâmetros masculinos de espiritualidade. Foulkes toca em um ponto nevrálgico ao dizer que:

---

[35] GRUDEM, W., "Does Kefalê ("Head") Mean "Source" Or "Authority Over" in Greek Literature? A Survey of 2,336 Examples", p. 38-59.
[36] GRUDEM, W., "Does Kefalê ("Head") Mean "Source" Or "Authority Over" in Greek Literature? A Survey of 2,336 Examples", p. 49.
[37] GRUDEM, W., "Does Kefalê ("Head") Mean "Source" Or "Authority Over" in Greek Literature? A Survey of 2,336 Examples", p. 55.
[38] GRUDEM, W., "Does Kefalê ("Head") Mean "Source" Or "Authority Over" in Greek Literature? A Survey of 2,336 Examples", p. 59.

> Paulo (...) pediu às mulheres que adaptassem o seu critério de liberdade às suscetibilidades dos homens. Desta maneira, se introduz na igreja, a partir desse momento inicial de sua história, uma prática muito comum da sociedade: responsabilizar as mulheres pelas fraquezas do homem. Somente uma autolimitação quanto à sua aparência pessoal poderia permitir as mulheres alcançar a autoridade necessária para cumprir o seu ministério.[39]

Dentro desse mesmo fulcro intelectual, Schottroff enfatiza que uma das dificuldades da passagem é "que Paulo argumenta massivamente com a diferença (social) dos sexos"[40] ao usar "κεφαλὴ/*cabeça*" para estabelecer uma supraposição dos homens sobre as mulheres.

A confluência interpretativa da passagem entre os representantes das áreas bíblica e sociocultural encontra apoio também entre especialistas neotestamentários. Schnelle, versado no pensamento paulino, percebe um traço claro de subordinação na teologia paulina.[41] Da mesma forma, Ladd declara: "Paulo retém a ideia judaica da subordinação da mulher ao homem. A cabeça de cada homem é Cristo, e a cabeça de cada mulher é o seu marido".[42]

Por outro lado, ainda que teólogos e teólogas de certa proeminência interpretem a passagem de 1Cor 11,3 desta forma, o vocábulo "κεφαλὴ/*cabeça*" abre possibilidades para um arcabouço hermenêutico contrário ao modo tradicional, como se percebe ao analisar exegeticamente o texto bíblico a partir da fonte grega.

---

[39] FOULKES, I., Conflictos en Corinto: las mujeres en una iglesia primitiva, p. 142 (tradução nossa).
[40] SCHOTTROFF, L., Mulheres no Novo Testamento – Exegese numa perspectiva feminista, p. 108.
[41] SCHNELLE, U., Paulo: Vida e Pensamento, p. 505.
[42] LADD, G., Teologia do Novo testamento, p. 708.

3. Novas perspectivas para κεφαλὴ

Existem, pelo menos, dois entendimentos diferentes da visão tradicional de "κεφαλὴ/*cabeça*".: 1) a primeira ficou comumente conhecida como "abordagem da fonte/origem", e procura aduzir novas bases epistemológicas um tanto divergentes à visão hierárquica; 2) a segunda, "a abordagem da proeminência", tem sido abraçada por alguns teólogos e teólogas no campo acadêmico como uma via intermediária entre a "abordagem hierárquica" e a "abordagem da fonte/origem".

3.1 A abordagem da fonte/origem

A abordagem da fonte procura realizar uma análise cultural do mundo greco-romano do século primeiro para buscar respostas para o uso paulino da metáfora "κεφαλὴ/cabeça" no texto. Assim, o primeiro a levantar a possibilidade de uma interpretação diferente para "κεφαλὴ/*cabeça*" foi Bedale, em 1954, com o artigo *The meaning of κεφαλὴ in the Pauline Epistles* [*O significado de κεφαλὴ nas epístolas paulinas*]. Bedale defende que o sentido metafórico de "κεφαλὴ/cabeça" no mundo helenista de Paulo não era de "líder, autoridade ou chefe", mas sim "fonte ou origem" de algo ou alguém.[43]

Neste contexto, a estrutura inicial de 1Cor 11,3 – Cristo/Homem, Homem/Mulher e Deus/Cristo –, teria uma nova conjuntura hermenêutica. Paulo estaria defendendo três pontos na mesma sentença: que a origem do homem é Cristo; que a fonte da criação da mulher é o homem; e que o formador da estrutura física, humana, de Cristo, seria Deus. Existem, pelo menos, três abordagens diferentes dentro desta interpretação.

[43] BEDALE. S., The Meaning of κεφαλh in the Pauline Epistles, p. 211-215.

a) Sentido existencial

Os pilares da teologia paulina estariam sendo construídos e arraigados em um arcabouço estrutural puramente existencialista e não hierarquista, e isso faria coerência com a própria cosmovisão de Paulo, que em anos anteriores à carta aos coríntios já havia estabelecido uma das declarações bíblico-teológicas mais cristocêntricas do Novo Testamento, a saber: "οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ· πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ./*Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher; pois todos vós sois um só em Cristo Jesus*" (Gl 3,28).

Por outro lado, ainda que seja deveras importante aquilatar parâmetros externos às Escrituras Sagradas como fonte contextual histórica, observar o contexto intratextual da própria perícope é fundamental para encontrar bases sólidas para esta possibilidade interpretativa. Em outras palavras, há necessidade de evidências internas que consubstanciem o fulcro deste pensamento bíblico-teológico. Neste contexto, Fee ressalta que a própria estrutura do texto fornece insumos positivos para a abordagem da fonte:

> (...) a maneira de Paulo entender a metáfora e com quase toda a certeza a única que os coríntios teriam entendido é de "cabeça" como "fonte", especialmente "fonte de vida" ou origem. Isso parece ser corroborado pelas duas frases explicativas no parágrafo seguinte (v. 8,9), a única passagem em que uma dessas relações é retomada e aprofundada no argumento de Paulo. Ali ele afirma explicitamente que o homem foi a fonte original da mulher (cf. v. 12). Assim, a preocupação de Paulo não é hierárquica (quem tem autoridade sobre quem), mas relacional (as relações peculiares determinadas pelo fato de alguém ser a fonte da existência de outrem). Aliás, ele não diz nada sobre a autoridade do homem; sua preocupação é com a mulher ser glória do homem, aquela pessoa sem a qual ele não é completo (v. 7c-9).[44]

[44] FEE, G., 1 Coríntios: comentário exegético, p. 632.

Fee lembra, precisamente, que não há menção direta e nem estabelecimento de nenhuma autoridade masculina no texto. O objetivo é puramente relacional e não hierárquico. É como se Paulo estivesse estabelecendo um paralelismo com a origem do primeiro casal e demonstrando, assim, uma codependência entre os gêneros. "O homem" está para Adão assim como "a mulher" está para Eva. O "apóstolo dos gentios" (Rm 11,13) estaria, então, estabelecendo uma dialética com texto de Gn 1,26/27 e aduzindo o raciocínio de que a partir de Adão a mulher foi criada por YWHW. Em contrapartida, após este momento inicial, é por meio da mulher que o homem vem ao mundo. Tem-se aqui as bases de um círculo hermenêutico existencial. É interessante que dentro deste constructo paulino, a imanência lógica do seu raciocínio termina quando se irrompe no texto o componente transcendental. É em 1Cor 11,2 que Paulo encerra o seu pensamento teórico explicando que todo este processo existencial só acontece porque há uma causa primeira supranatural: Deus, a fonte primeva de ambos os gêneros, para, então, focar seu argumento em 1Cor 11,3, sobre o tema da "κεφαλὴ/cabeça".

b) Sentido autoritativo

Por outro lado, embora o sentido de fonte/origem para "κεφαλὴ/*cabeça*" seja adotado, alguns acadêmicos insistem em entender o termo como elo *a posteriore* hierárquico. Assim, o vocábulo estaria indicando que a fonte de autoridade da mulher é o homem, e a fonte de autoridade do homem é Cristo. Um dos idealizadores dessa posição foi Ivan T. Blazen no final da década de 70. Para ele, a "'cabeça' é usada para indicar a fonte através da qual a autoridade é derivada. A autoridade é real, mas está conectada com outra. Se a autoridade de

alguém é derivada, essa pessoa não deve agir com independência, mas em conjunto".[45]

Em concomitância ao pensamento de Blazen, Tucker - mais do que um escrutínio filológico da palavra - procurou analisar a história interpretativa do termo entre os Padres da Igreja (Clemente, Tertuliano, Ambrósio e Agostinho) e Calvino. Tucker aponta que o sentido mais utilizado no passado foi autoritativo.[46] Por outro lado, se o argumento histórico utilizado por Tucker está arvorado na tradição, a especialista em estudos do Novo Testamento Catherine Kroeger também apontou alguns Padres da Igreja reticentes a este modelo interpretativo: Atanásio, Cirilo de Alexandria, Teodoro de Mopsuéstia e João Crisóstomo são alguns dos teólogos que recusaram veementemente dar qualquer cunho autoritativo ao vocábulo "κεφαλὴ/cabeça".[47]

c) Sentido espiritual

Jerome Murphy-O´Connor, em *Keys to first Corinthians* [*Chaves para primeira aos Coríntios*], estabelece uma relação bem interessante com a nova criação iniciada pela obra da cruz de Cristo. "Se vamos nos apoiar em argumentos sólidos, é preferível evocar a atividade causal de Cristo na nova criação (2 Coríntios 5:17) da qual temos uma declaração muito clara nesta epístola, '*ex autou de hymeis este in Christô Iêsou'* (1:30); Cristo é responsável pelo novo ser dos crentes".[48]

O pensamento de Murphy-O´Connor não se restringe apenas à perícope ou à Primeira carta aos Coríntios, mas dialoga com a Segunda carta aos Coríntios a fim de estabelecer uma compreensão para o vocábulo dentro das estruturas

[45] PARDOSI, M., The Application of Women Wearing Head Covering and Their Role in Ministry - Based on 1 Corinthians 11:3-6 and 14:34,35, p. 86 (tradução nossa).
[46] TUCKER, R., Response**,** p. 117.
[47] KROEGER, C., Dicionário de Paulo e suas cartas, p. 167-168.
[48] MURPHY-O´CONNOR, J., Keys to first Corinthians, p. 152 (tradução nossa).

teológicas do "apóstolo dos gentios" (Rm 11,13). Assim, porque a nova criação se dá para aqueles que estão em Cristo, há uma *rehumanização* para os que foram regenerados. Para o teólogo:

> A resposta fica clara quando se reconhece que Paulo está, de fato, usando duas linhas de argumento. A primeira é a diferenciação dos sexos com base em Gênesis 1,26-7 e 2,18–22 (v. 7–9). A segunda é o fato de que a mulher recriada tem uma autoridade igual à do homem (v. 10-12). Os dois estão relacionados (dia touto, v. 10) na medida em que a mulher tem esse poder precisamente como mulher.[49]

A nova criação é fundamental para entender a ressignificação trazida às mulheres dentro do cristianismo. Baumert, seguindo a mesma linha, destaca que os problemas relacionais entre homens e mulheres – onde os primeiros, por vezes, colocaram-se como superiores –, originaram-se a partir do pecado. Entretanto, através da obra do Espírito Santo aqueles que foram regenerados devem buscar uma purificação na sua mentalidade a fim de que a igualdade seja atingida.

> Se tomamos a sério a criação como criação e deixamos de lado o mau uso por meio do pecado, na imagem da cabeça/origem e brilho/glória/desdobramento/ponto alto poderia reluzir um modelo de beleza no qual ambos — na "nova criação" purificada e influenciada pelo Espírito pentecostal — compreendem de forma nova sua correlação, sem que nisso transpareça superioridade ou humilhação, e ninguém privilegia a si ou a outrem.[50]

Uma hermenêutica mais espiritualizada e libertadora parece fazer mais sentido quando se aquilata à perícope dentro do pensamento paulino. Entretanto, essa interpretação também exala algumas dificuldades exegéticas. Por exemplo, se o sentido de "κεφαλὴ/cabeça" aponta para uma regeneração ou uma nova criação, então Paulo estaria advogando que em algum momento Cristo foi

[49] MURPHY-O´CONNOR, J., Keys to first Corinthians, p. 156 (tradução nossa).
[50] BAUMERT, N., Mulher e homem em Paulo, p. 277.

recriado/regenerado? Em meio à essa dificuldade, Fee rechaça essa possibilidade hermenêutica.

> "Deus é o kephalê de Cristo", não é uma declaração cristológica no sentido ontológico; ou seja, dificilmente Paulo está pensando na "geração eterna" do Filho procedendo do Pai. Em vez disso, refere-se à obra de encarnação de Cristo. Deus é a fonte de Cristo, o qual, por meio de sua redenção, se tornou a fonte de "todo homem".[51]

Embora não se possa afirma a real intenção de Paulo quando escreveu 1Cor 11,3, há certa plausibilidade para pensar que o apóstolo não estava a pensar na "geração eterna" do Filho, uma vez que na sua própria teologia ele advoga a divindade do Filho acima de toda a criação e tendo coeternidade com o Pai.[52]

Desta forma, compreender "κεφαλὴ/*cabeça*" como fonte/origem parece ser uma possibilidade coerente à teologia paulina. Por outro lado, há uma segunda alternativa que intenta ser uma visão intermediária entre a interpretação da fonte/origem e a hierárquica, como se pode conferir a seguir.

3.2 A abordagem da proeminência

A abordagem da proeminência também propôs um sentido metafórico para "κεφαλὴ/cabeça", mas levou em consideração a fisiologia do ser humano para interpretar o termo. Cervin, ainda nos anos 80, baseando-se na literatura grega dos primeiros séculos, defendeu que os gregos faziam um paralelismo com a estrutura dos seres humanos quando utilizavam "κεφαλὴ/*cabeça*". Sendo a cabeça o membro de maior proeminência do corpo, uma vez que o termo fosse utilizado estaria querendo enfatizar a importância de algo ou alguém.[53]

---

[51] FEE, G., 1 Coríntios: comentário exegético, p. 633-634.
[52] Fl 2,5-7 é um exemplo claro de defesa paulina à divindade de Cristo.
[53] CREVIN *apud* KROEGER, C., Dicionário de Paulo e suas cartas, p. 165.

A partir do anos 90, Fitzmyer objetivou uma exegese mais acurada da passagem a partir dos escritos de Filo de Alexandria, de Josefo e da própria LXX, e destacou que os leitores paulinos dificilmente não associariam o vocábulo "κεφαλὴ/cabeça" a algum sentido de posição de destaque.[54] Fitzmyer se aproxima da concepção tradicionalista, defendida por teólogos como Grudem, embora use uma outra roupagem para seus argumentos. Recentemente, inclusive, em 2008, ele reforçou o seu entendimento de proeminência masculina e negou qualquer possibilidade escriturística que fundamentasse a autoridade feminina em igualdade à masculina.[55]

Neste contexto, ainda nos anos 90, Perriman trouxe uma nova interpretação para o texto. Para ele, a perícope de 1Cor 11,2-16 é clara no estabelecimento da proeminência masculina sobre a feminina, mas diferentemente dos seus antecessores ele observa que isto estaria restrito à adoração durante o culto público.

> A questão entre o homem e a mulher nesta passagem não é nem de autoridade e nem de origem, mas sim de se o comportamento da mulher na adoração traz glória ou desonra para o homem. O ponto parece ser, portanto, que o comportamento da mulher se reflete no homem que como cabeça é representante dela, o parceiro proeminente do relacionamento, ou que o status e o valor da mulher se resumem no homem. Quase podemos dizer que 'o homem é a cabeça da mulher' e 'a mulher é a glória do homem' são afirmações recíprocas. Desta forma, mantém-se a ênfase fundamental da passagem sobre a aparência do homem e da mulher: imagem e glória, ao contrário das ideias abstratas de autoridade e fonte, são categorias visuais e apropriadamente incorporados nas formas de trajes pessoais.[56]

[54] FITZMYER, J., Kephalê in 1 Corinthians 11:3, p. 52–59.
[55] FITZMYER, J., First Corinthians, p. 406-408.
[56] PERRIMAN, A. C., The Head of a Woman: The Meaning of Kephalê in 1 Cor 11:3, p. 621-622 (tradução nossa).

Pela análise de Perriman é possível compreender que o seu pensamento orbita dentro de um sistema androcêntrico no qual o homem encontra-se no centro e a mulher, assim como os planetas ao redor do sol, orbita em torno dele. A glória do homem cristão estaria, pois, condicionada ao comportamento da mulher cristã durante o culto público.

Essa exegese encontrou ressonância entre alguns teólogos estudiosos do tema. Recentemente, em 2013, Anthony Thiselton, ao lançar o seu comentário exegético sobre a primeira carta de Paulo aos Coríntios, traduziu "κεφαλὴ/*cabeça*" como "proeminência", ao invés de "cabeça". Entretanto, se por um lado em sua exegese dinâmica há pontos de contato com a visão da proeminência, por outro lado parece não haver compactuação com a hermenêutica androcêntrica de Perriman, uma vez que Thiselton não fecha a questão sobre a possibilidade interpretativa que proeminência pode ter no texto.[57]

Entender o homem cristão como "proeminente" em relação à mulher e a mulher como glória do homem, como Perriman defende, é o que Paulo está propondo aqui? Se sim, onde na perícope isso se evidencia? Por que o comportamento de qualquer mulher produziria reflexo no homem? Em que parte da teologia paulina, e mais especificamente de 1Cor 11,3, isso estaria claro? Como Murphy-O´Connor propôs, o constructo teológico de Perriman só tem algum sentido se for baseado no pressuposto de que Paulo estaria escrevendo essa parte da perícope para os casados: "O ponto parece ser, portanto, que o comportamento da mulher reflete sobre o homem que, como cabeça dela, é o representante dela, o parceiro proeminente no relacionamento".[58] Mas onde isso fica explícito em 1Cor 11,3? Pelo contrário, é da práxis do apóstolo ser minucioso nas suas recomendações e ser específico quando quer se dirigir a um determinado grupo - 1Cor 7 é um bom exemplo do processo metodológico adotado por Paulo

[57] THISELTON, A., The First Epistle to the Corinthians, p. 800-804.
[58] MURPHY-O´CONNOR, J., Keys to first Corinthians, p. 168 (tradução nossa).

nesta carta.[59] Desta forma, 1Cor 11,3 não parece dar demonstrações de que se trata de uma passagem que abarca assuntos matrimoniais. Como Conzelmann descreve:

> É verdade que os intérpretes muitas vezes fazem alusão [quando interpretam essa passagem] ao relacionamento conjugal, isto é, ao marido. A subordinação é usada para explicar o status da mulher no casamento. No entanto, não são as questões do casamento que estão sendo discutidas aqui, mas questões da comunidade.[60]

Assim, a proposta da "proeminência", embora suavize a questão hierárquica, igualmente perpetua a inferiorização do papel da mulher na sociedade. Um dos motivos para essa insistência pode estar na dialética exegética com a tradição bizantina, que entendia "κεφαλὴ/*cabeça*" como "chefe", "senhor" ou alguém que está em posição de "liderança". Isso ocorreu porque κεφαλὴ e a palavra hebraica *ro'sh* nesta época passaram a ter o mesmo sentido. Entretanto, como demonstraram Beberkeley Mickelsen e Alvera Mickelsen, com raras exceções, os tradutores da Septuaginta (LXX) optaram por outras palavras para traduzir *ro'sh* quando o vocábulo transmitia sentido de poder ou autoridade. Κεφαλὴ não era a palavra escolhida na grande maioria dos casos.[61] Desta forma, parece não ser o mais adequado utilizar a interpretação bizantina para o vocábulo, uma vez que ela difere consideravelmente do sentido do escrito na época do Novo Testamento.

---

[59] Em 1Cor 7, todas as vezes que Paulo intenta dirigir-se a um grupo específico de cristãos, ele o faz citando-o nominalmente. Assim, ele começa se dirigindo aos maridos, depois às esposas, segue para os solteiros e viúvos, e termina retornando aos casados.

[60] CONZELMANN, H., 1 Corinthians: A Commentary on the First Epistle to the Corinthians, p. 184 (tradução nossa).

[61] MICKELSEN, B.; MICKELSEN, A.; *apud* KROEGER, C., Dicionário de Paulo e suas cartas, p. 167.

Conclusão

Com base nas evidências apontadas por este estudo, parece ser inadequado a interpretação tradicional, que entende 1Cor 11,3 como um texto-base para justificar uma hierarquia de superioridade na relação entre homens e mulheres. Como visto, há pelo menos duas possibilidades exegéticas para o compreender o vocábulo "κεφαλὴ/*cabeça*" na passagem.

O termo "κεφαλὴ/*cabeça*" pode ser compreendido como "fonte" ou "proeminência". Na primeira interpretação, há uma fragmentação em três subníveis: existencial, autoritativo e espiritual. Conforme averiguado, é plausível crer que Paulo estivesse anelando o sentido existencial ou espiritual (ou, talvez, até mesmo os dois). Parece ser pouco provável o sentido autoritativo do termo dentro do contexto.

Quanto à interpretação da "proeminência", embora seja uma nova possibilidade, ela carece de um contexto matrimonial na perícope para que haja consubstanciamento. Ainda que haja alguma possibilidade hermenêutica para isso, as lacunas deixadas são maiores do que as respostas atingidas.

Por fim, é importante que passagens como essa possam ser aquilatadas novamente a fim de promover teologias mais cristocêntricas, que promovem a humanização, a ressignificação do ser e a igualdade entre homens e mulheres. As "teologias" construídas neste século precisam ser forjadas a partir dos ensinamentos de Jesus, uma vez que ele é a chave hermenêutica – seja para a Bíblia ou para vida cristã, pessoal e comunitária. Teologias que militam contra o amor ensinado e praticado por Cristo não ajudam a construir um mundo melhor, justo e fraterno, e se equivocam em sua hermenêutica, distanciando-se do projeto do Mestre das misericórdias.

Enfim, esse trabalho procurou revisitar o texto de 1Cor 11,3, buscando apontar novas possibilidades hermenêuticas que ajudem a superar as

interpretações e mensagens "machistas e opressoras", que promovem o discurso de subjugação feminina, e que devem ser contrapostas por teologias "igualitárias e humanizantes", que disseminem o amor e a igualdade entre homens e mulheres, filhos e filhas de Deus e ódio e subjugação. Com isso em mente, textos como 1Cor 11,3 precisam ser debatidos dentro da academia, como usualmente acontece, mas também bem refletidos nos púlpitos das igrejas, nos seminários e escolas bíblicas das comunidades cristãs, para que haja o esclarecimento dos fiéis a fim de que se construa uma teologia pública igualitária entre homens e mulheres. Textos como Gálatas 5,1, "É para a liberdade que Cristo nos libertou. Permanecei firmes, portanto, e não vos deixeis prender de novo ao jugo da escravidão", precisam fundamentar as teologias desta geração e das gerações futuras, visto que, de fato, todos os batizados são iguais diante de Deus, em sua dignidade ontológica (Gl 3,28).

Referências Bibliográficas

50% dos brasileiros são católicos, 31%, evangélicos e 10% não têm religião, diz Datafolha. G1**,** 13 jan. 2020. Disponível em: https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/01/13/50percent-dos-brasileiros-sao-catolicos-31percent-evangelicos-e-10percent-nao-tem-religiao-diz-datafolha.ghtml. Acesso em: 14 ago. 2023.

ALAND, B.; ALAND, K. **O Texto do Novo Testamento**. Introdução às edições científicas do Novo Testamento Grego bem como à teoria e prática da moderna crítica textual. São Paulo: SBB, 2013.

BARR, B. A. **A construção da feminilidade bíblica**. São Paulo: Thomas Nelson Brasil, 2022.

BAUMERT, N. **Mulher e homem em Paulo**. São Paulo: Loyola, 1999.

BEDALE. S. The Meaning of κεφαλη in the Pauline Epistles. **The Journal of Theological Studies**, Vol. V, Issue 2, 1954, p. 211-215.

BEOZZO, J. O. Evangelho e Escravidão na Teologia Latino-Americana. In: RICHARD, P. (Org.). **Raízes da Teologia Latino-Americana**. São Paulo: Paulinas, 1987.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

BLOMBERG, C. L. **Introdução de Atos a Apocalipse**. São Paulo: Vida Nova, 2019.

BROWN, R. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 2004.

CARSON, D. A; MOO, D. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1997.

CHOW, J. K. Patronato na Corinto Romana. In: HORSLEY, R. **Paulo e o Império**. São Paulo: Paulus, 2004.

CONZELMANN, H. **1 Corinthians: A Commentary on the First Epistle to the Corinthians.** Minneapolis: Fortress Press, 1988.

ENGELS, D. W. **Roman Corinth: an alternative model for the classical city**. Chicago: The University of Chicago Press, 1990.

FEE, G. **1 Coríntios: comentário exegético**. São Paulo: Vida Nova, 2019.

FITZMYER, J. A. **First Corinthians**. New Haven: Yale University, 2008.

FITZMYER, J. A. **Kephalê in 1 Corinthians 11:3.** Interpretation, n. 47, 1993. p. 52–59.

FLORES, J., **Feminicídios aumentam e casos de estupro voltam a crescer no Brasil**. UniversaUOL, 10 dez. 2021. Disponível em: https://www.uol.com.br/universa/noticias/redacao/2021/12/10/feminicidios

-aumentam-e-casos-de-estupro-voltam-a-crescer-no-brasil.htm. Acesso em: 14 ago. 2023.

FOULKES, I. **Problemas pastorales em Corinto: comentário exegético-pastoral a 1 Corintios**. San José: DEI, 1996, p.36.

FOULKES, I. Conflictos en Corinto: las mujeres en una iglesia prim**itiva**. **Revista de Interpretation Biblica Latinoamericana.** n. 15, 1993, p. 142.

GOMBIS, T. G. Participation in the New-Creation People of God in Christ by the Spirit. In: MCKNIGHT, S.; MODINGA, J. (Orgs.). **The Apostle Paul and the Christian Life: Ethical and Missional Implications of the New Perspective.** Michigan: Backer Academic, 2016. Ebook.

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, jan./abr.2017, p. 19-41. Doi: https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.29100

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

GRUDEM, W. "Does Κεφαλὴ ("Head") Mean "Source" Or "Authority Over" in Greek Literature? A Survey of 2,336 Example*s*. **Trinity Journal** ns 6.1, 1985, p. 38-59.

KROEGER, C. In: HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN, Ralph M.; REID, Daniel G. (Orgs.) **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo: Loyola, 2008.

LADD, G. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2003.

MURPHY-O´CONNOR, J. **Keys to first Corinthians**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2009.

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

PARDOSI, M. The Application of Women Wearing Head Covering and Their Role in Ministry - Based on 1 Corinthians 11:3-6 and 14:34,35**. Asian Journal of Social Science Studies**, Vol. 2, n. 4, 2017. p. 85-90.

PAROSCHI, W. **Origem e transmissão do texto do Novo Testamento**. São Paulo: Sociedade Bíblica da Brasil, 2014.

PERRIMAN, A. C. The Head of a Woman: The Meaning of Kephalê in 1 Cor 11:***3*****. Journal of Theological Studies**, Vol 45, 1994. p. 621-622.

ROBINSON, B. Fountains and the Formation of Cultural Identity. In: SCHOWALTER, D. N.; FRIESEN, S. J. **Urban Religion in Roman Corinth**. Massachusetts: Harvard College, 2005.

SCHNELLE, U. **Paulo: Vida e Pensamento**. São Paulo: Paulus, 2010.

SCHOTTROFF, L. **Mulheres no Novo Testamento – Exegese numa perspectiva feminista**. São Paulo: Paulinas, 1995.

STOTT, J. **Contracultura cristã.** São Paulo: ABU, 1978.

THISELTON, A. ***The First Epistle to the Corinthians*****.** Michigan: William B. Eerdmans Publishing, 2013.

TOMAZINI, L. **Pesquisa revela que 40% das mulheres agredidas por maridos são evangélicas**. Jornal Opção, 20 fev. 2019. Disponível em: https://www.jornalopcao.com.br/ultimas-noticias/pesquisa-revela-que-40-das-mulheres-agredidas-por-maridos-sao-evangelicas-165928/. Acesso em: 14 ago. 2023.

TUCKER, R. Response. In: MICKELSEN, A. (Orgs). **Women, Authority & the Bible**. Illinois: IVP, 1986.

WEGNER, U. **Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia.** 2.ed. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 1998.

ZAIDMAN, L. B. As filhas de Pandora, mulheres e rituais nas cidades. In: DUBY, G.; PERROT, M. **História das mulheres: a Antiguidade**. Porto: Afrontamento, 1990.

Capítulo III[1]

Uma análise exegética de 1Cor 11,23-26 em diálogo com Lc 22,19-20 e a páscoa judaica e cristã

An exegetical analysis of 1Cor 11,23-26 in dialogue with Lc 22,19-20 and the Jewish Passover

Un análisis exegético de 1Cor 11,23-26 en diálogo con Lc 22,19-20 y la Pascua judía

Waldecir Gonzaga[2]
Wagner de Sousa Andrioni[3]

Resumo

O objetivo deste estudo, a partir do Método Histórico-Crítico, é realizar uma análise dos relatos sobre a instituição da Ceia em Paulo (1Cor 11,23-26), o primeiro relato do NT legado sobre este momento, e no Evangelho lucano (Lc 22,19-20), no qual é possível perceber que ambos os relatos são os únicos que trazem a formulação "isto fazei, em minha memória". Com isso, pode-se inferir que Lucas parece ter tido como base o relato paulino, sobretudo, pela análise linguística da perícope. Após a introdução, segue-se a segmentação e tradução do texto grego, em que é perceptível as similaridades do texto de 1Cor 11,23-26 com Lc 22,19-20. Em seguida, averígua-se a transmissão do texto a partir da crítica textual. Tendo determinado a delimitação da perícope, a partir da crítica literária, aborda-se a Páscoa na tradição judaica, a importância deste evento e como foi ressignificado por Jesus. Analisa-se a estrutura sintático-gramatical e a redação das duas perícopes a partir da crítica da forma e da redação, para, então, elaborar o comentário exegético-teológico. Na Páscoa, Jesus não estava apenas celebrando mais um

[1] DOI – https://doi.org/10.36592/9786554602327-03
[2] Doutor e Mestre em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália). Possui um Pós-Doutorado pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil) e está realizando um segundo Pós-Doutorado junto ao PPGTeo PUC-RS (Porto Alegre, Brasil). Atualmente é diretor e professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. É criador e líder do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq (http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/369991). E-mail: <waldecir@hotmail.com>, Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/9171678019364477 e ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-5929-382X
[3] Mestrando em Teologia Bíblica pela PUC-Rio, Graduado em Teologia pela FAECAD e, graduando em Filosofia pela Uninter. Membro dos Grupos de Estudos "Análise Retórica Bíblica Semítica" e "Tradição e Literatura Bíblica", credenciado junto ao CNPq. Email: <wagnerandrioni@gmail.com>. Currículo Lattes: https://lattes.cnpq.br/2128462354850943 e ORCID ID: https://orcid.org/0009-0002-8065-1155

memorial do êxodo do Egito. Ele estava estabelecendo uma nova Páscoa, a tão esperada Páscoa do Messias. Por meio desse sacrifício, Jesus inaugura um novo êxodo que os profetas haviam predito e que liberta a todos de forma definitiva de todo pecado, opressão e morte.
Palavras-chave: Paulo, Lucas, Jesus Cristo, Páscoa, Ceia, Eucaristia.

Abstract

The objective of this study, based on the Historical-Critical Method, is to carry out an analysis of the reports about the institution of the Supper in Paul (1Cor 11,23-26), the first NT report about this moment, and in the Lucan Gospel (Lc 22,19-20), in which it is possible to see that both accounts are the only ones that contain the formulation “this do, in memory of me”. With this, it can be inferred that Luke seems to have been based on the Pauline account, above all, through the linguistic analysis of the pericope. After the introduction, the segmentation and translation of the Greek text follows, in which the similarities of the text of 1Cor 11,23-26 with Lc 22,19-20. Are noticeable and, then, the transmission of the text to from textual criticism. Having determined the delimitation of the pericope, based on literary criticism, we approach Easter in the Jewish tradition, the importance of this event and how it was given new meaning by Jesus. The syntactic-grammatical structure and the wording of the pericopes are analyzed based on form and wording criticism to then prepare the exegetical-theological commentary. At Easter, Jesus was not just celebrating another memorial of the exodus from Egypt. He was establishing a new Passover, the long-awaited Passover of the Messiah. Through this sacrifice, Jesus inaugurates a new exodus that the prophets had predicted and that definitively frees everyone from all sin, oppression and death.
Keywords: Paul, Luke, Jesus Christ, Passover, Supper, Eucharistic.

Resúmen

El objetivo de este estudio, basado en el Método Histórico-Crítico, es realizar un análisis de los relatos sobre la institución de la Cena en Pablo (1Cor 11,23-26), primer relato del NT sobre este momento, y en el Evangelio de Lucas (Lc 22,19-20), en el que se puede ver que ambos relatos son los únicos que contienen la formulación “haced esto en memoria mía”. Con esto se puede inferir que Lucas parece haberse basado en el relato paulino, sobre todo, a través del análisis lingüístico de la perícopa. Tras la introducción, sigue la segmentación y traducción del texto griego, en la que se notan las similitudes del texto de 1Cor 11,23-26 con Lc 22,19-20. Luego, averiguase la transmisión del texto a partir de la crítica textual. Determinada la delimitación de la perícopa, a partir de la crítica literaria, nos acercamos a la Pascua en la

tradición judía, la importancia de este evento y cómo Jesús le dio un nuevo significado. Se analiza la estructura sintáctico-gramatical y la redacción de las perícopas a partir de una crítica de forma y redacción para luego elaborar el comentario exegético-teológico. En Pascua, Jesús no estaba simplemente celebrando otro memorial del éxodo de Egipto. Estaba estableciendo una nueva Pascua, la tan esperada Pascua del Mesías. A través de este sacrificio, Jesús inaugura un nuevo éxodo que los profetas habían predicho y que libera definitivamente a todos de todo pecado, opresión y muerte.

Palabras clave: Pablo, Lucas, Jesucristo, Pascua, Cena, Eucaristia.

Introdução

A instituição da Ceia na páscoa, atestada de antiguíssima tradição, pois na lista mais antiga de textos do NT, isto é, o cânon muratoriano, de 170 d.C., já se encontra o registro[4], é o momento de maior climax no ministério do Senhor Jesus antes de sua crucificação e ressurreição. Todos os quatro Evangelhos e Paulo apresentam esse relato como certa harmonia e também com algumas dissonâncias. A Ceia, desde sempre, independentemente da interpretação, seja considerado pelo prisma Católico/Ortodoxo, Luterano ou como memorial, é um momento muito caro para a Igreja e para cristãos, momento em que o Senhor Jesus comunica de forma clara sua paixão, que iria ser traído por um dos seus, seu corpo seria moído, por isso eles deveriam tomar e comer o pão e, seu sangue seria vertido, o sangue da nova e eterna Aliança e, por isso eles deveriam tomar e beber de seu cálice.

Em João encontra-se o relato mais diverso entre todos os quatro Evangelhos, onde a última refeição, isto é, a última Ceia e alguns discursos particulares ocorre dos capítulos 13 à 17, inclusive por isso, começaremos abordando o Evangelho de João para delimitarmos as similaridades e dissonâncias entre João e os demais Evangelhos Sinóticos, para posteriormente

[4] GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico, p. 28-29.

nos fixarmos nos relatos Lucano e sobretudo Paulino. Temos no ambiente da própria Ceia o lava-pés (Jo 13,1-20) e a predição da traição (13,21-30), após isso o Senhor Jesus faz um grande discurso e a primeira seção desse discurso encontra-se em Jo 14-1,31, a segunda seção ocorre em Jo 15,1-16,33 e a terceira seção em Jo 17,1-26.[5]

Contudo existem detalhes comuns do Evangelho de João com paralelo nos outros Evangelhos. Um primeiro tema comum aos quatro Evangelhos é a advertência sobre a traição da parte de Judas, em João 13,18-19,21-30, ocorrendo antes da Ceia, em Lc 22,22-23. O tema de que o traidor é um dos que celebravam com Jesus ocorre de diferentes maneiras em Mc 14,18 e Jo 13,18. A afirmação "um de vós me trairá" se encontra em Marcos, Mateus e João. A referência ao ato de molhar o bocado no prato se encontra em Mc 14,20, Mt 26,23 e Jo 13,26-27, mas, o relato joanino é mais dramático. Em contrapartida, a embaraçosa reação sobre o que Jesus tem em vista é mais dramática em Mc 14,19.

Um segundo tema comum é a predição da negação de Pedro feita durante a Ceia, em Jo 13,38 e Lc 22,31-34, depois de deixarem a sala da Ceia como se deu no Monte das Oliveiras, em Mc 14,29-31 e Mt 26,33. Um terceiro tema é a referência ao fruto da videira, em Jo 15,16 e Mc 14,25. O tema da aliança está implícito nas referências de João a um novo mandamento, em Jo 13,34 e 15,12-17, e explícito na descrição sinótica do sangue da nova aliança, em Mc 14,24. Existem detalhes comuns apenas a João, Marcos e Mateus tal como a predição da dispersão dos discípulos durante a Ceia, em Jo 16,32, depois de deixarem a sala da Ceia, em Mc 14,27 e Mt 26,31.

Os detalhes comuns a João e Lucas seriam a lição aos discípulos sobre a humildade em Jo 13,12-17 e Lc 22,24-27. O vocabulário é muito diferente, mas Lc 22,27 descreve algo que se assemelha ao que Jesus relata em João sobre o lava-pés e traz uma referência ao futuro dos discípulos no reino ou casa do Pai,

[5] BROWN, R. E., Comentário ao Evangelho segundo João, Volume 2 (13-21), p. 914.

em Jo 14,23 e Lc 22,30. Reiterando, o vocabulário é muito diferente. As similaridades mais próximas estão na predição da traição por Judas, a predição da negação de Pedro e a dispersão dos discípulos, e mesmo nesses casos há diferenças significativas entre João e os Sinóticos. Embora haja interessantes similaridades partilhadas por João e Lucas, João não se aproxima tanto de Lucas no relato da última Ceia como no caso no relato da paixão. Assim, João não parece ser dependente dos relatos Sinóticos da Ceia, mas parece ter uma tradição independente.[6]

Em Paulo, considerado o "primeiro teólogo" do cristianismo, além de ser o grande missionário e primeiro escritor do NT, que "soube moldar seu ensinamento em forma de carta"[7], há um relato a partir da tradição recebida por ele através do Evangelho, da Igreja Primitiva e do próprio Senhor (1Cor 11,23a), como ele mesmo diz e, que ele próprio direciona à Igreja de Corínto para solução de problemas aparentes que surgiram no interior da Igreja no que tange à ministração da Ceia do Senhor, para que fosse realizada de forma adequada. Considerando que essa é uma "tradição" que os coríntios não estão mantendo (1Cor 11,2.17.22), parece que Paulo se sente compelido a lembrá-los da importância e valor da mesma, repetindo as exatas palavras de sua instituição. O resultado é uma passagem extremamente incomum nas cartas remanescentes de Paulo, visto que esse é o único exemplo em que ele cita, de forma relativamente extensa, as tradições sobre Jesus que, por fim, apareceríam nos Evangelhos Sinóticos. Junto com duas alusões anteriores aos ensinamentos de Jesus (1Cor 7,10; 9,14), essa é uma prova segura de que essas tradições eram conhecidas nas igrejas paulinas, ainda que em suas cartas o apóstolo poucas vezes recorra a elas.

Tal citação levanta, no entanto, uma nova série de perguntas para o intérprete. Uma vez que esse material, antes de Paulo citá-lo, teve história própria

---

[6] BROWN, R. E., Comentário ao Evangelho segundo João, Volume 2 (13-21), p. 915.
[7] GONZAGA, W., O *Corpus Paulinum* no Cânon do Novo Testamento, p. 23.

no contexto de vida de Jesus e da Igreja primitiva, uma das tarefas exegéticas tem ligação com aquela história. O que o próprio Jesus quis dizer com essas palavras? E como Paulo as entende? Ao mesmo tempo, é preciso fazer a pergunta contextual crucial: como esse material funciona como resposta ao abuso dos cristãos da comunidade de Corinto?

Outra questão importante que surge são os detalhes comuns entre Paulo e Lucas, o que poderia fazer pensar o quão próximo de Paulo estaria Lucas, tendo em vista que no texto de Paulo aos Coríntios e no Evangelho de Lucas, no que diz respeito a instituição da Ceia, há similaridades muito importantes, tais como: (l) o verbo "dar graças" em vez de "abençoar"; (2) carecem de um imperativo na hora de dar o pão; (3) têm, no dito sobre o pão, as palavras adicionais "que é em favor de vós" e "fazei isto em memória de mim"; (4) têm as palavras adicionais "depois da Ceia"; (5) carecem de uma bênção pelo cálice; (6) não mencionam que todos beberam do cálice; e (7) têm um dito diferente sobre o cálice: "Este cálice é a nova aliança no meu sangue".[8]

Uma pergunta muito importante que surge em no horizonte a partir de tais evidências é: seria possível então pensar em proximidades existentes entre Paulo e Lucas? O quanto as narrativas descritas em Atos, sobretudo nos registros das viagens missionárias, podem de fato refletir a relação de Paulo com Lucas? Qual a importância do "apóstolo dos gentios" (Rm 11,13; 1Tm 2,7) no desenvolvimento e amadurecimento de Lucas como redator da obra em dois volumes Evangelho/Atos, se de fato essa relação ocorreu historicamente a partir dessas evidências? São perguntas pertinentes e muito interessantes para o desenvolvimento mais preciso da pesquisa bíblica e que ajudam também a trazer luz para o texto que narra a instituição da Ceia do Senhor.

[8] FEE, G. Comentário Exegético de Coríntios, p. 298.

1. Segmentação e tradução de 1Cor 11,23-26

A segmentação, tradução e notas de crítica textual referentes à perícope de 1Cor 11,23-26, ajudam a perceber a unidade temática e a beleza da perícope. Toda a estrutura vocabular utilizada por Paulo na narrativa da instituição da Ceia do Senhor, revela o cuidado do apóstolo para com a comunidade de Corinto. Paulo tem ciência das necessidades desta amada Igreja por ele estabelecida e as tem presente em seu agir pastoral. O próprio exercício de segmentar e traduzir o texto ajuda a perceber as nuances e movimento de cada termo empregado no texto, sobretudo de seus verbos, os campos semânticos, os elementos retóricos, como também na crítica textual. Tudo isso auxilia na busca de uma estrutura textual plausível e em sua compreensão bíblico-teológico-pastoral.

Ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου,	v.23a	Pois eu recebi do Senhor
ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν,	v.23b	o qual também entreguei a vós,
ὅτι ὁ κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδετο	v.23c	que o Senhor Jesus na noite, a qual, foi traído
ἔλαβεν ἄρτον	v.23d	tomou (o) pão
καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν	v.24a	E tendo dado graças, partiu
καὶ εἶπεν· τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν·	v.24b	e disse: isto é o meu corpo, (que) é para vós,
τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν	v.24c	**isto fazei, em minha memória**.
ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι	v.25a	Da mesma maneira também o cálice, após ter comido
λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι·	v.25b	dizendo: este cálice é a nova aliança em meu sangue.
τοῦτο ποιεῖτε, ὁσάκις ἐὰν πίνητε, **εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.**	v.25c	**isto fazei**, todas as vezes que dele beberdes, **em minha memória**.
ὁσάκις γὰρ ἐὰν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον,	v.26a	Pois, todas as vezes que comerdes deste pão
καὶ τὸ ποτήριον πίνητε	v.26b	e o cálice beberdes

τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε ἄχρι	v.26c	a morte do Senhor anunciareis até
οὗ ἔλθῃ.	v.26d	que ele venha.

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

2. Segmentação e tradução de Lc 22,19-20

Tal qual o texto de 1Cor 11,23-26 assim se dá com o texto de Lc 22,19-20, o qual, inclusive, leva a refletir sobre a aproximação ou, ao menos, a influência de Paulo apóstolo sobre o evangelista Lucas, devido à beleza e unidade temática entre ambos, sobretudo no emprego de cada termo, verbo e na estruturação muita parecida da instituição da Ceia do Senhor Jesus. A segmentação, tradução e notas de crítica textual auxiliam e muito a perceber as similaridades entre os dois textos.

Καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασεν	v.19a	E tomando o pão, tendo dado graças, partiu
καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων·	v.19b	e deu a eles dizendo:
τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον·	v.19c	este é o meu corpo (que) por vocês é dado
τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.	v.19d	**isto fazei, em minha memória**
καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως μετὰ τὸ δειπνῆσαι, λέγων·	v.20a	Também o cálice da mesma maneira, após ter comido, dizendo:
τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον.	v.20b	este cálice (é) a nova aliança no meu sangue, (que) por vós é derramado.

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

2. Crítica Textual de 1Cor 11,23-27 e Lc 22,19-20

Para a crítica textual da 1Coríntios, segundo a Introdução[9] do texto da NA28, os manuscritos citados de forma consistente e que apresentam grande qualidade como critério de avaliação são 𝔓^{11}, 𝔓^{14}, 𝔓^{15}, 𝔓^{34}, 𝔓^{46}, 𝔓^{61}, 𝔓^{68}, 𝔓^{123}, (ℵ), (A), (B), (C), (D), (F), (G), (H), (I), (K), (L), (P), (Ψ), 048, 075, 088, 0121, 0185, 0199, 0201, 0222, 0243, 0270, 0278, 0285, 0289; 33, 81, 104, 365, 630, 1175, 1241, 1505, 1506, 1739, 1881, 2464, *l* 249, *l* 846. Tendo isso presente, em 1Cor 11,23, há a variante "παρα κυριου/*do Senhor*" no códice Claromontanus (D), lat e em Ambrosiaster. A variante "απο (+ του 365) θεου/*de Deus*" aparece nos Códices Augiensis (F), Boernerianus (G), 365 e d*. O substantivo "Ιησους/*Jesus*" está ausente no Códice Vaticanus (B) e há a adição do artigo "τον/*o*" nos Códices Claromontanus* (D*), Augiensis (F), Boernerianus (G). O texto de NA^{28} se apoia sobre vários manuscritos de peso que não atestam as variantes e a adição assumidas, por isso, concorda-se com texto de NA^{28}, como sendo o que traz a possível leitura original.

Em 1Cor 11,24, possui a variante "λαβετε φαγετε/*toma e come*", que está presente em Mt 26,26 e aparece nos Códices Ephraemi^{3} (C^{3}), Mosquensis I (K), Angelicus (L), Porphyrianus (P), Athous Lavrensis (Ψ), 81^{c}. 365. 1505. 𝔐 t vg^{cl} sy. O texto de NA^{28} se fundamenta no 𝔓^{46}, nos Códices Sinaíticus (ℵ), Alexandrinus (A), Vaticanus (B), Ephraemi* (C*), Claromontanus (D), Augiensis (F), Boernerianus (G), 0199 e nos minúsculos 6. 33. 81*. 104. 630. 1175. 1241. 1739. 1881. 2464 it vgst co; Cypriano, Ambrosiaster e Pelágio, o que, por si só, já se sustenta pelos critérios da crítica externa[10].

O pronome e o verbo "μού έστιν/*é meu*" foram transmitidos com variantes no 𝔓^{46} e em lat; o artigo "το/*o*" é omitido no 𝔓^{46}; há a adição de

[9] NESTLE-ALAND, Novum Testamentum Graece, 28 ed., p. 64.
[10] GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 214-223.

"κλωμενον/*partido*" nos Códices Ephraemi^{3} (C^{3}), Claromontanus^{1} (D^{1}), Augiensis (F), Boernerianus (G), Mosquensis I (K), Angelicus (L), Porphyrianus (P), Athous Lavrensis (Ψ) e, nos minúsculos 81. 104. 365. 630. 1175. 1241. 1505. 1739^{mg}. 1881. 2464 𝔐 sy; a adição de "θρυπτομενον/*partido em pedaços*" no Códice Claromontanus* (D*) e a adição de "διδομενον/*oferecido*" em co. O texto de NA^{28} se fundamenta no $\mathfrak{P}^{46}$ e nos Códices Sinaíticus* (א*), Alexandrinus (A), Vaticanus (B), Ephraemi* (C*) e nos minúsculos 6. 33. 1739^{txt} vg^{st}; Cypriano, dando peso à variante assumida pelo comitê central da NA28 como sendo a possível leitura original, a partir dos critérios externos[11].

Em 1Cor 11,25, a variante "αιματι μου/*meu sangue*", que também aparece em Lc 22,20, está presente no $\mathfrak{P}^{46}$, nos Códices Alexandrinus (A), Ephraemi (C), Porphyrianus (P) e, nos minúsculos 33. 365. 1175. 1241. O texto de NA^{28} se fundamenta nos Códices Sinaíticus (א), Vaticanus (B), Claromontanus (D), Augiensis (F), Boernerianus (G), Mosquensis I (K), Angelicus (L), Athous Lavrensis (Ψ) e, nos minúsculos 81. 104. 630. 1505. 1739. 1881. 2464 𝔐, sendo atestado em vários manuscritos de qualidade, por isso, permanece o texto de NA^{28}, visto que "as testemunhas são pesadas e não contadas"[12].

Em 1Cor 11,26, tem-se a adição do pronome "τουτο/*este*" no $\mathfrak{P}^{46}$, Códices Sinaíticus^{2} ($א^{2}$), Ephraemi^{3} (C^{3}), Claromontanus^{1} (D^{1}), Mosquensis I (K), Angelicus (L), Porphyrianus (P), Athous Lavrensis (Ψ) 81. 104. 365. 1175. 1241. 1505. 1739^{mg} 𝔐 ar t sy bo. O texto de NA^{28} se fundamenta nos Códices Sinaíticus* (א*), Alexandrinus (A), Vaticanus (B), Ephraemi* (C*), Claromontanus* (D*), Augiensis (F), Boernerianus (G) 33. 630. 1739^{txt}. 1881. 2464 lat sa; Cyp., sustentando-se sempre pelos critérios da critica externa, não sendo necessário recorrer aos critérios da crítica interna[13].

[11] GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 220.
[12] GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 222.
[13] GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 220

No que tange ao texto do Evangelho de Lucas, segundo a Introdução[14] da NA28, os manuscritos citados de forma consistente e que apresentam grande qualidade como critério de avaliação são: $\mathfrak{P}^3$, $\mathfrak{P}^4$, $\mathfrak{P}^7$, $\mathfrak{P}^{42}$, $\mathfrak{P}^{45}$, $\mathfrak{P}^{69}$, $\mathfrak{P}^{75}$, $\mathfrak{P}^{82}$, $\mathfrak{P}^{97}$, $\mathfrak{P}^{111}$, (א), (A), (B), (C), (D), (K), (L), (N), (P), (Q), (T), (W), (G), (D), (Q), (C), (Ψ), 070, 078, 079, 0102, 0108, 0115, 0130, 0147, 0171, 0177, 0181, 0182, 0239, 0266, 0279, 0291; 565, 579, 700, 892, 1241, 1424, 2542, *l* 844, *l* 2211. Diante disso, em Lc 22,19, há a omissão do artigo "το/*o*" no códice Bezae (D) e, no v.20, "καί τό ποτήριον ώσαύτως/*e o cálice da mesma forma*" ocorre com variantes nos Códices Alexandrinus (A), Cyprius (K), Petropolitanus Purpureus (N), Washingtoniensis(W), Tischendorfianus IV (Γ), Sangallensis (Δ), Koridethi (Θ), Athous Lavrensis (Ψ), $f^{1.13}$, nos minúsculos 565. 700. 892. 1424. 2542. *l*844, $\mathfrak{M}$ lat $sy^{(p).h}$. O texto de NA^{28}, se baseia no $\mathfrak{P}^{75}$, nos Códices Sinaíticus (א), Vaticanus (B), Regius (L), no minúsculo 579 e r^1, sendo então a opção de melhor escolha, devido aos manuscritos de maior qualidade e, também pelo fato de que, muitos manuscritos que apresentam a variante não estarem relacionados aos manuscritos que possuem peso para critério de avaliação do Evangelho de Lucas.

3. Crítica literária

1Cor 11,17-34 é uma grande unidade literária, a qual facilmente podemos dividir em pequenas seções menores, isto é, pequenas perícopes dentro de uma "grande perícope". Partindo do princípio desta unidade literária, no v.17, o apóstolo Paulo inicia seu discurso repreendendo os cristãos de Corinto, pois, quando se reúnem, há divisões entre eles e, no momento eucarístico uns comem para matar a fome e outros para ficarem embriagados. Ele diz "Τοῦτο δὲ παραγγέλλων/*Porém, dito isto*", referindo-se ao que tratou em 1Cor 11,2-16, isto é, o contexto próximo anterior à 1Cor 11,17-34. No v.23, Paulo inicia um discurso

[14] NESTLE-ALAND, Novum Testamentum Graece, 28 ed., p. 63.

em primeira pessoa. Na frase imediatamente anterior (v.22), que faz eco à frase inicial de Paulo (v.17), ele afirmou que não tem nenhum elogio para eles no presente assunto. Então, após os exortar sobre diversas questões, passa a explicar o porquê. Paulo diz "Ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου/*Eu recebi do Senhor*" após uma série de perguntas retóricas, e então, introduz os ensinamentos que recebeu aos cristãos da Igreja de Corinto, ou seja, podemos claramente distinguir uma nova perícope dentro desta unidade literária maior, quando Paulo inicia seu discurso em primeira pessoa após essa série de perguntas retóricas.

No v.27, após os ensinamentos nos vv.23-26, o apóstolo diz "Ὥστε ὃς ἂν ἐσθίῃ τὸν ἄρτον/*Por isso, quem comer o pão*", iniciando seu discurso com a conjunção "ὥστε/*por isso*". Com isso, fica claro o surgimento de uma nova perícope a partir do v.27, pois, em resposta à instituição da Eucaristia deve-se "discernir o corpo" enquanto se come, caso contrário, corre-se grande perigo de juízo.

A maioria dos estudiosos considera 1Cor 11,17-34 como uma grande unidade literária e, divide essa grande unidade em diversas seções menores. Sendo assim, a partir dessas seções menores, surgem três perícopes: 1Cor 11,17-22; 23-26; 27-34. A segmentação desta unidade literária maior em três partes encontra-se em: Fee[15], Perkins[16], Manzi[17], Ciampa e Rosner[18] e outros. Alguns, porém, como Fitzmyer[19], compreendem essa seção menor nos vv.23-25.

4. A páscoa na tradição judaica e na tradição cristã

Para entender as ações de Jesus na última Ceia em seu antigo contexto judaico, primeiro é importante estudar a forma da Páscoa nas próprias Escrituras

[15] FEE, G., 1Coríntios, p. 658
[16] PERKINS, P., First Corinthians, p. 276.
[17] MANZI, F., Prima Lettera ai Corinzi, p. 341
[18] CIAMPA, R. E.; ROSNER, B. S., The First Letter to the Corinthias, p. 374.
[19] FITZMYER, J. A., First Corinthias, p. 240.

e tentar perscrutar sua origem e desenvolvimentos ao longo da história. Embora a Páscoa seja mencionada inúmeras vezes nas páginas da Sagrada Escritura, a descrição mais importante é encontrada em Ex 12. Este relato não só conta a história do que aconteceu na noite da primeira Páscoa, mas também dá instruções detalhadas sobre como as pessoas de Israel deveriam guardar a festa. Daquela noite em diante até a época de Jesus (e além), a Páscoa seria celebrada a cada primavera como um "dia de recordação", uma ordem que deveria ser cumprida "para sempre" (Ex 12,14).

O livro do Êxodo não apenas conta a história do que aconteceu na noite de Páscoa. Também apresenta a liturgia pascal, isto é, o sacrifício ritual que deveria ser realizado pelo povo judeu naquela primeira noite e para sempre. Esta liturgia bíblica da Páscoa é importante porque estabelecerá o cenário para desenvolvimentos posteriores na tradição judaica, bem como para o que Jesus fará na última Ceia. Portanto, é importante prestar atenção aos vários mandamentos que Deus deu a Moisés para que o povo cumprisse.[20]

A Páscoa era, no tempo do Novo Testamento, a principal festa dos judeus e continuou sendo, mas ela não tinha sido sempre e ela tem atrás de si uma longa história, na qual muitos pontos permanecem obscuros. As grandes festas anuais em Israel eram as três festas de peregrinação, os Ázimos, as Semanas e as Tendas, e a festa da páscoa, que foi por fim ligada aos Ázimos.[21] Os dois mais antigos calendários religiosos de Israel não falam da páscoa, mas, somente dos Ázimos (Ex 23,14-17; 34,18-23; Dt 16,16). Logo a páscoa judaica possui uma história muito antiga e complexa.[22] O relato da instituição da páscoa na tradição judaica, que se encontra em Ex 12, é visto por muitos exegetas como uma intrusão na narrativa do décimo poderoso ato, que diz respeito a prova final da presença de YHWH no Egito.

---

[20] PITRE, B., Jesus e as raízes judaicas da eucaristia, p. 37.
[21] DE VAUX, R., As instituições de Israel, p. 521.
[22] PENNA, R., A ceia do Senhor, p. 12.

Embora muitas discussões já tenham ocorrido sobre as fontes textuais para a instituição da páscoa, sendo atribuídas ora a "P", ora a "J" ou "D", o texto em questão é sempre uma certeza e foi trazido à sua forma canónica por razões teológicas e cúlticas específicas, embora possam já não ser recuperáveis. As tentativas de determinar a fonte correta de uma perícope podem sugerir essas razões e, portanto, ser bastante úteis, mas não se deve permitir que essas tentativas obscureçam a forma e o impulso da perícope como um todo. O que nos parece desunificado, uma colcha de retalhos, deve ser visto em termos do objetivo sugerido na compilação que temos diante de nós, e não em termos da nossa própria expectativa de uma sequência lógica e coerente. A chamada colcha de retalhos textuais que os estudos muitas vezes encontraram, pode revelar-se, após um exame mais minucioso, um padrão proposital.

Embora sejam questões pertinentes, não é nosso objetivo discutir sobre a origem da festa, a partir de textos antigos ou literatura comparada, não obstante, nossa intenção é demonstrar o significado da páscoa para o antigo Israel, seus desenvolvimentos e atualizações no decorrer da história e, sobretudo, como o Senhor Jesus entendeu esse momento em seu ministério, como interpretou e ressignificou, legando assim uma nova perspectiva para seus apóstolos, que partilharam desse momento único e particular com ele, e depois para toda a Igreja que estaria sob a tutela da tradição desses mesmos apóstolos.

Fato é que, ao falarmos do tempo em que Jesus esteve entre nós, a maioria das pessoas hoje, certamente falariam que a esperança do povo judeu estava centrada em um Messias político/militar que iria se opor a Roma e restauraria a glória e honra de Israel do tempo passado, tempo que remonta aos grandes reis de Israel por exemplo. Contudo, ao analisar de forma meticulosa os textos do Antigo Testamento e as testemunhas da tradição judaica (*Talmud*, os *Targumim*, a *Mishná*), encontraremos algo completamente diferente deste senso comum atual. Por isso, é preciso revisitar todos esses textos e o contexto histórico para entender

porque muitos deles não esperavam apenas um Messias político/militar, mas, um novo êxodo.

Para entendermos de forma adequada tudo isso, precisamos conhecer os fundamentos do primeiro êxodo, com Moisés no Egito. De acordo com as Sagradas Escrituras, que narram a história do êxodo nos livros de Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio, o êxodo chegou ao fim quando Josué conduziu todo o povo para a terra que havia sido prometida à Abraão, Isaque e Jacó. Entretanto, os profetas do antigo Israel haviam predito que o Senhor haveria de realizar um novo êxodo no meio do povo e, os fundamentos desse novo êxodo estão estabelecidos a partir de quatro eventos principais: A vinda do novo Moisés, uma nova aliança, a construção de um novo Templo e, a jornada para uma nova terra prometida. Veremos então de forma breve cada um desses pontos.

O primeiro evento tem relação com o primeiro êxodo do Egito ocorre quando o Senhor, por intermédio de seu profeta, Moisés liberta o povo da escravidão e opressão. História esta bem conhecida na tradição e imaginário do pensamento judaico e, de acordo com os profetas do antigo Israel, um dia o Senhor salvaria seu povo por intermédio de um novo libertador, isto é, um novo Moisés, que seria comparado pelo povo com Moisés por seus feitos e sinais poderosos. Na antiga tradição judaica, essa esperança por um novo Moisés estava na verdade enraizada na promessa do próprio Moisés. De acordo com o livro de Deuteronômio, pouco antes da morte de Moisés, ele profetizou que as doze tribos de Israel se rebelariam contra a Lei de Deus e, como resultado, seriam expulsas da terra prometida (Dt 4,26-27). Além dessas profecias de punição futura, no entanto, Moisés também declara que um dia Deus enviaria a Israel outro libertador, um profeta como ele:

> O SENHOR vosso Deus levantará para vós um profeta como a mim, de vós, de vossos irmãos, a ele prestarás atenção ... E o Senhor me disse: Disseram corretamente tudo o que falaram. Eu levantarei para eles um profeta como você

> dentre seus irmãos; e porei minhas palavras em sua boca, e ele falará tudo o que eu lhe ordenar. (Dt 18,15-18).

Na tradição judaica posterior, essas palavras foram interpretadas como uma profecia do Messias, o ungido (*mashiah*) que seria um novo Moisés. Como Moisés antes dele, o Messias um dia seria enviado a Israel, em um momento de grande necessidade, a fim de libertá-lo da escravidão. Tome, por exemplo, as palavras do Rabino Berequias, que viveu no terceiro ou quarto século d.C.:

> O Rabino Berequias disse em nome do Rabino Isaac: Assim como o primeiro redentor [Moisés], assim será o último Redentor [o Messias]. O que é afirmado sobre o antigo redentor? E Moisés tomou sua mulher e seus filhos, e os pôs sobre um jumento (Ex 4,20). Da mesma forma será com o último Redentor, como é declarado, Humilde e montado em um asno (Zc 9,9). Como o primeiro redentor fez com que o maná descesse, como está declarado: "Eis que farei chover pão do céu para vocês (Ex 16,4)", assim, o último Redentor fará com que o maná desça, como está declarado, "Que ele seja como um rico campo de grãos na terra" (Sl 72,16). (Eclesiastes *Rabbah* 1,28).[23]

Como qualquer pessoa familiarizada com os relatos dos Evangelhos da entrada triunfal de Jesus em Jerusalém pode ver, a tradição do Messias vindo em um jumento estava viva e bem no primeiro século (Mt 21,1-11; Mc 11,1-10; Lc 19,29-38; Jo 12,12-18). Nesta tradição rabínica em particular, espera-se claramente que o Messias seja um novo Moisés, cujas ações seriam paralelas às ações do primeiro Moisés. Assim como Moisés saiu do Egito usando um jumento, os rabinos disseram que o Messias viria, humilde e "montado em um jumento", cumprindo assim a profecia bíblica de Zacarias. E assim como Moisés fez com

[23] ALLISON JR, D. C., The New Moses, p. 85.

que o maná milagroso descesse do alto, também os rabinos disseram que o Messias um dia faria chover pão do céu.[24]

O segundo evento é a nova aliança que faz paralelo com a antiga aliança estabelecida entre o Senhor e seu povo no êxodo. Moisés e todo o povo estavam dispostos a sacrificar ao Senhor assim que chegaram ao Monte Sinai e, por meio de adoração sacrificial selaram sua aliança com o Senhor, temos esse relato registrado em Ex 24,5-11. Neste trecho duas coisas são importantes, a primeira é que a aliança que é feita com o Senhor é selada com sangue e, em segundo lugar, a realização da aliança não termina com os sacrifícios, antes, com um grande banquete.

Certo é que o povo não demoraria muito até romper sua aliança com o Senhor através da idolatria e desobediência, fruto do pecado que circunda o coração do homem. Contudo o Senhor não desisti e nunca desistirá de seu povo. Alguns séculos depois, o profeta Jeremias proclamaria que Deus faria uma nova aliança com seu povo e, tal aliança, seria maior do que a aliança que estabeleceu com Moises e todo o povo ao pé do Monte Sinai:

> Dias hão de vir - oráculo do Senhor - em que firmarei nova aliança com as casas de Israel e de Judá. Será diferente da que concluí com seus pais no dia em que pela mão os tomei para tirá-los do Egito, aliança que violaram embora eu fosse o esposo deles. Eis a aliança que, então, farei com a casa de Israel - oráculo do Senhor -: Incutir-lhe-ei a minha lei; gravá-la-ei em seu coração. Serei o seu Deus e Israel será o meu povo. (Jr 31,31-33).

Há aqui uma aproximação entre as alianças do êxodo e a nova aliança, sobre a qual Jeremais faz menção e, o profeta quando fala profeticamente ao povo, fala em um contexto de exílio, em relação ao tribos do norte, em 722 a.C. e, se referindo as duas tribos do sul que sofreriam o exílio em 587 a.C. Sendo assim,

[24] PITRE, B., Jesus e as raízes judaicas da eucaristia, p. 40-41.

mesmo diante destes trágicos episódios, também devido a idolatria, desobediência e menosprezo diante da palavra do Senhor, o povo de Israel não deve se preocupar com o ocorrido, contudo, deve humildemente buscar ao Senhor com coração arrependimento, pois o Senhor estabelecerá a nova aliança com todas as tribos. Contudo essa nova aliança de Jeremias possui um teor escatológico, isto é, ela se cumprirá no "fim dos tempos" ou quando "o tempo estiver cumprido" (Mc 1,12), eis aqui o *kerygma* do Senhor Jesus e, neste tempo cumprido a esperança da aliança será renovada.

O novo Templo é o terceiro evento. A adoração ao Senhor estava centralizada no antigo tabernáculo de Moisés, que era o Templo portátil que todo o povo de Israel utilizava enquanto esteve peregrinando no deserto. Ao se fixar na terra prometida pelo Senhor, o tabernáculo dá lugar ao Templo de Salomão, que Davi, seu pai, intentou construir, porém, o Senhor não lhe permitiu e disse que seu filho, o sucessor no reino, seria aquele que construiria o Templo e então, a adoração ao Senhor ocorreria neste Templo. Contudo, os profetas predisseram que, no novo êxodo a adoração ao Senhor ocorreria em um novo Templo que seria mais glorioso que o tabernáculo e o Templo de Salomão.

Isaías fala de um dia vindouro em que Deus glorificará seu Templo, para que se torne "uma casa de oração para todos os povos" (Is 56,6-7; 60,1-7). O profeta Miquéias declara que nos últimos dias, Deus estabeleceria "o monte da casa do Senhor", isto é, o monte do Templo, como o mais alto dos montes da terra (Mq 4,1-2). Esta é uma profecia de um novo Templo, o Templo final do fim dos tempos. O profeta Ezequiel diz que quando o novo Davi (o Messias) finalmente vier, Deus estabelecerá seu "santuário" no meio de Israel para sempre, e os gentios se converterão à adoração do Senhor (Ez 37,24-28). Finalmente, o profeta Ageu chega ao ponto de afirmar que o esplendor do futuro Templo seria "maior do que o anterior", isto é, maior até do que o Templo de Salomão (Ag 2,6-9).

Dado o choro dos anciãos judeus na construção do Segundo Templo, essa profecia só pode se referir a um futuro Templo, o novo Templo dos últimos dias.[25]

Esta esperança de um novo Templo é extremamente importante para compreender as expectativas dos judeus antigos sobre o futuro. Durante a vida de Jesus, o rei Herodes e seus sucessores gastaram muito de seu tempo e dinheiro transformando o segundo Templo em uma das maravilhas do mundo antigo (Jo 2,20). Mas o segundo Templo também tinha muitos problemas, entre eles o fato de que o Santo dos Santos estava vazio, a Arca da Aliança tendo sido perdida desde a destruição de Jerusalém séculos antes. Dentro do Templo, no Santo dos Santos, não havia absolutamente nada.

A nova terra prometida seria então o último evento, que possui paralelo com o primeiro êxodo e a posse da terra que foi dada ao povo de Israel por herança à Abraão e sua posteridade. Os profetas, acerca do novo êxodo, predisseram que o Senhor ajuntaria Israel e as nações gentias em uma nova terra e, então todos possuiriam esta para sempre como herança (Is 60,21). A esperança pela nova terra fica mais latente no imaginário do povo judeu, sobretudo, pelo fato de terem novamente vivído um momento de escravidão no exílio, contudo, esta nova terra prometida, de acordo com a profecia de Natã em 2Sm 7,10, indica de forma implícita que não é necessariamente a antiga terra do povo de Israel.

E isso se confirma na profecia do profeta Isaías que descreve diversas vezes o novo êxodo como uma jornada do povo de Deus para uma nova Jerusalém, a visão de Isaías retrata uma criação totalmente nova, isto é, tanto a futura Jerusalém quanto a futura terra como parte de um novo céu e nova terra:

> Pois eis que eu crio novos céus e uma nova terra, e as primeiras coisas não serão lembradas ou virão à mente. Mas alegra-te e regozija-te com o que eu crio; Pois eis que crio Jerusalém um regozijo e seu povo uma alegria ... (Is 64,17-18).

[25] PITRE, B., Jesus e as raízes judaicas da eucaristia, p. 40-41.

> Pois conheço suas obras e seus pensamentos e venho para reunir todas as nações e línguas. ... E eles trarão todos os seus irmãos de todas as nações em oferta ao Senhor... ao meu santo monte Jerusalém, diz o Senhor... Porque os novos céus e a nova terra que farei permanecerão diante de mim, diz o Senhor; assim devem seus descendentes permanecer. (Is 65,18.20.22).

A esta altura, deve estar claro que, embora alguns judeus possam estar esperando por um Messias meramente político/militar, esse não foi necessariamente o caso para todos. De acordo com as Sagradas Escrituras e certas tradições judaicas antigas, a esperança para o futuro consistia em muito mais do que isso. Era uma esperança para a vinda do Messias, que não seria apenas um rei, mas um novo Moisés, isto é, um grande profeta que realizaria inúmeros sinais e maravilhas. Era uma esperança de fazer uma nova e eterna aliança, que culminaria em um banquete celestial onde os justos veriam a Deus e festejariam na presença divina. Era a esperança para a construção de um novo Templo glorioso, onde Deus seria adorado para todo o sempre. Finalmente, era a esperança de reunir o povo de Deus na terra prometida de um mundo renovado. Como o Senhor havia dito no livro de Isaías[26]: "Não se lembre das coisas anteriores, nem considere as coisas da antiguidade. Eis que estou fazendo uma coisa nova; agora ela brota, você não percebe? Abrirei caminho no deserto e rios no deserto" (Is 43,18-19).

Em suma, de acordo com o Antigo Testamento e a antiga tradição judaica, a esperança do povo de Deus era a restauração de Israel do exílio, a reunião das nações gentias e a renovação da própria criação. Era uma esperança de que Deus, por meio de um novo êxodo, um dia "faria novas todas as coisas" (Ap 21,5). Temos então estabelecidas todas as aproximações entre o primeiro êxodo do Egito, conduzido por Moisés até a terra prometida e, a predição do novo êxodo que profetizaram os profetas do antigo Israel. Sendo assim, agora podemos trazer

[26] PITRE, B., Jesus e as raízes judaicas da eucaristia, p. 54-55.

os elementos da páscoa judaica, seus desenvolvimentos e atualizações e, estabelecermos as conexões entre o Senhor Jesus e o novo êxodo, entre a páscoa e a nova significação da páscoa estabelecida pelo Senhor Jesus.

O texto de Ex 12 é o texto onde a páscoa e todas as suas diretrizes foram fundamentadas, sendo assim iremos analisar o texto de forma minuciosa e resumida, a fim de elencarmos todos os detalhes pertinentes à páscoa, contudo, de forma breve. Essa narrativa nos relata tudo sobre o que aconteceu na noite da primeira páscoa e, como as pessoas de Israel deveriam guardar a festa. Daquele momento, em diante a páscoa seria celebrada da maneira como a narrativa de Ex 12 nos apresenta.

O primeiro passo era a escolha de um cordeiro macho sem defeito, de um ano de idade, que deveria ser escolhido para cada homem, isto é, cada primogênito e, ser oferecido como sacrifício em nome de sua família (Ex 12,1-6). O próximo passo era que o pai de cada família, exercendo assim uma espécie de sacerdócio, deveria sacrificar o cordeiro no dia 14 do mês de Nissan, na primavera e, era importante que durante o sacrifício do animal nenhum osso do cordeiro fosse quebrado, sendo o cordeiro sacrificado por inteiro (Ex 12,46).

O terceiro passo na celebração da páscoa era de espalhar o sangue do cordeiro nos umbrais das portas das casas de todos os israelitas, como um sinal do sacrifício que foi realizado e um forma de ser identificada a família que celebrou a páscoa (Ex 12,7). O quarto passo era comer a carne do cordeiro após o cordeiro ser morto e seu sangue ser espalhado pelos umbrais das portas das casas do povo de Israel (Ex 6,53-54.59); curioso é que essa parte da celebração da páscoa é frequentemente esquecida em detrimento da morte do cordeiro e o derramamento de seu sangue.

E o quinto e último passo era para que a celebração da páscoa fosse guardada como um dia de memória (Ex 12,14; 12,24-27). A repetição da liturgia da páscoa era um ponto muito importante, pois, além de celebrar a páscoa, este

seria um dia de lembrança por tudo aquilo que o Senhor havia feito e manifestado no meio do povo. No entanto, a primeira páscoa não era idêntica à páscoa judaica celebrada na época de Jesus. Além da Sagrada Escritura, também existe tradição judaica. No primeiro século d.C., a festa judaica da páscoa tinha desenvolvido semelhanças e diferenças com a páscoa do êxodo. Portanto, antes de olhar para a última Ceia, precisamos também entender essas diferenças, para que possamos compreender as ações de Jesus em seu contexto adequado.

A páscoa na época de Jesus apresentava algumas diferenças quando comparada com a páscoa celebrada no êxodo do Egito (Ex 12). A primeira diferença seria que a páscoa celebrada no Egito acontecia nas casas, o cordeiro era sacrificado e comido pela família em sua própria casa, contudo, no tempo de Jesus, a páscoa era uma festa de peregrinação, onde todo o povo, seja dos que viviam na região da Judeia e arredores, seja os que viviam na diáspora, iriam até Jerusalém para sacrificar no templo e comiam na própria cidade de Jerusalém. Quando ocorria nas casas, cada patriarca poderia sacrificar em nome da sua família, mas, na época de Jesus apenas os sacerdortes da tribo de levi poderiam oferecer o sacrifício.

Outra diferença muito interesse do tempo de Jesus era a forma com a qual o cordeiro deveria ser sacrificado. Temos evidências de que, no primeiro século da era cristã, os cordeiros no templo não eram simplesmente sacrificados, eles eram por assim dizer "crucificados". De acordo com a *Mishna*, na época em que o templo ainda estava de pé, os sacerdotes colocavam bastões finos e macios de madeira através dos ombros dos cordeiros para pendurá-los e tirar sua pele e, enfiavam um espeto de madeira de romã desde sua boca até encostar na parte inferior, logo, a evidência rabínica demonstra que o cordeiro pascal era oferecido de forma que lembrava uma crucificação.[27] Esta conclusão é apoiada por Justino Mártir, em um diálogo com um rabino judeu chamado Trifão, Justino diz: "O

[27] TABORY, J., The Crucifixion of the Paschal Lamb, p. 395-406.

cordeiro que é assado, é assado e disposto na forma de uma cruz. Um espeto é transpassado das partes inferiores até a cabeça e, outro no dorso, no qual são presas as patas do cordeiro"[28].

Uma terceira diferença é que a páscoa no tempo de Jesus era celebrada anualmente como uma espécie de participação na primeira páscoa, isto é, no primeiro êxodo, logo, na época de Jesus a páscoa era mais do que uma celebração onde se sacrificava o cordeiro, mas, era um "memorial" ou "lembrança" (Ex 12,14), no qual o povo iria tanto lembrar como também fazer presente a libertação que havia sido conquistada por seus antepassados no êxodo do Egito, e assim, acontecia a manutenção da aliança com YHWH.

A última diferença, entre a páscoa instituída em Ex 12 e a páscoa no tempo de Jesus, estaria ligada a algumas tradições sobre a páscoa da vinda do Messias e o surgimento do tempo da salvação. Jeremias[29] traz luz a essa questão, quando nos apresenta parte de um comentário sobre o livro do êxodo, onde o rabino Josué, filho de Ananias, que tinha descendência sacerdotal e servia no templo antes que este fosse destruído diz: Naquela noite eles foram redimidos e, naquela noite eles serão redimidos, isto é, na mesma noite em que ocorreu a redenção original ocorrerá a redenção futura, na noite de páscoa. De acordo com essa ideia o Messias virá na noite de páscoa e a redenção e salvação de todo o povo acontecerá nesta mesma noite.

A partir de todas essas informações de significado e ressignificação da páscoa, aproximações e diferenças entre a páscoa no êxodo do Egito e a páscoa celebrada no tempo de Jesus, conseguiremos entender, a partir do comentário exegético-teológico, todas as ações e intenções de Jesus, que tem por fundamento toda esta antiga tradição judaica, durante sua última refeição da páscoa, que celebrou de forma particular com seus discípulos e onde sua paixão teve início.

---

[28] ROBERTS, A.; DONALDSON, J., The Ante-Nicene Fathers, p. 215.
[29] JEREMIAS, J., The Eucharistic Words of Jesus, p. 206-207.

5. Crítica da forma

A forma para estas perícopes, 1Cor 11,23-26 e Lc 22,19-20, são inúmeras, levando em consideração apenas as questões de gêneros e não a estrutura sintático-gramatical. 1Cor 11,23-26, de acordo com Berger[30], podemos delimitar de diversas formas tais como: a relação entre Escritura e oralidade, pois certamente no cristianismo das origens muitas analogias orais ocorreram a ponto de conseguirmos apontar as "situações reais" (*Sitz im Leben*) a que se referem, ou como gênero de aclamação, isto é, todo grito dirigido a alguém com sentido positivo, afirmativo. Além dessa *afirmatio*, a aclamação pode conter também uma *deprecatio* (pedido). As palavras interpretativas nos relatos da Ceia explicam o sentido "mais profundo" do pão partido por Jesus e do cálice por ele oferecido e, evidenciam o "façam isto em memória de mim", ou seja, o *deprecatio* (pedido).

As palavras da última ceia também ser consideradas um relato etiológico ou etiologia cultual, isto é, narrativas que tem por finalidade explicar a origem de uma práxis atual, para esse caso temos tanto 1Cor 11,23-26 como Lc 22,19-20 que apresentam a chamada "ordem de repetir", ou seja, "façam isto em memória de mim". Os relatos da Ceia em Mc 14,22-25 e Mt 26,26-29 só poderão ser chamados de etiologias cultuais se for possível provar que nas respectivas comunidades a Ceia já era celebrada regularmente. Para Mc isso não pode ser provado, para Mt um indício está no acréscimo "para o perdão dos pecados", que falta no batismo de João. Mas é impossível provar que aí a Ceia já era uma instituição fixa. Outra pergunta ainda e, totalmente diferente, é se na celebração o relato era recitado.

[30] BERGER, K., As formas literárias do Novo Testamento, p. 17.

6. Crítica da redação

Uma vez identificado o texto mais antigo sobre a instituição da Ceia do Senhor Jesus, 1Cor 11,23-26, é necessário fazer uma comparação com os textos dos Evangelhos sinóticos, sobretudo com o Evangelho de Lucas, a fim de constatar ou, ao menos, nos aproximar da fonte utilizada por Paulo ou se pode-se apontar para outra fonte por detrás da composição desta perícope. Para tanto, busca-se identificar onde o Evangelho de Lucas copia fielmente a narrativa paulina sem modificá-la, também é importante procurar por acréscimos ou omissões que irão adaptar melhor o relato à situação da comunidade lucana.

Existem muitas semelhanças entre a narrativa lucana e a narrativa paulina da instituição da Ceia do Senhor, em oposição às narrativas dos Evangelhos de Mateus e Marcos. Por isso, iremos comparar a partir dos textos gregos as narrativas dos Evangelhos sinóticos e a narrativa Paulina. Após a análise das quatro narrativas, partiremos para as narrativas de Paulo e Lucas, contudo, é importante demonstrar as aproximações de todas essas narrativas e também compará-las para que fique claro quais fontes serviram de base para cada relato. Essa ideia nos serve de exercício exegético a fim de podermos perceber as características de vocabulário, pensamento e estilo teológico de cada narrativa sobre a instituição da Ceia. Segue então, nas tabelas abaixo, os textos de Mt 26,26-28, Mc 14,22-24, Lc 22,19-20 e 1Cor 11,23-26 para que possamos distinguir quais narrativas se aproximam:

Texto Grego (Mt 26,26-28)	Texto Grego (Mc 14,22-24)
26 **Ἐσθιόντων** *δὲ* **αὐτῶν λαβὼν** *ὁ Ἰησοῦς* **ἄρτον** *καὶ* **εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ** *δοὺς τοῖς* μαθηταῖς **εἶπεν· λάβετε** *φάγετε*, **τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου**. 27 **καὶ λαβὼν ποτήριον καὶ εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς** *λέγων·* πίετε **ἐξ αὐτοῦ πάντες**, 28 **τοῦτο** *γάρ* **ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ** *περὶ πολλῶν* **ἐκχυννόμενον** *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*.	22 *Καὶ* **ἐσθιόντων αὐτῶν λαβὼν ἄρτον εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ** *ἔδωκεν αὐτοῖς καὶ* **εἶπεν· λάβετε, τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου**. 23 **καὶ λαβὼν ποτήριον εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς**, *καὶ ἔπιον* **ἐξ αὐτοῦ πάντες**. 24 καὶ εἶπεν αὐτοῖς· **τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον** *ὑπὲρ πολλῶν*.
Texto Grego (1Cor 11,23-25)	Texto Grego (Lc 22,19-20)
23 *Ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν, ὅτι ὁ κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδετο ἔλαβεν* **ἄρτον** 24 **καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ** εἶπεν· **τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν**. 25 **ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη** *ἐστὶν* **ἐν τῷ** ἐμῷ **αἵματι·** *τοῦτο ποιεῖτε, ὁσάκις ἐὰν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*.	19 *Καὶ λαβὼν* **ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ** *ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων·* **τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν** *διδόμενον·* **τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν**. 20 **καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως μετὰ τὸ δειπνῆσαι, λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί** *μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον*.

Fonte: texto grego da NA28; tabela dos autores, grifo nosso.

Ao analisarmos as tabelas acima, podemos chegar a algumas conclusões sobre as narrativas da instituição da Ceia do Senhor. A primeira é que Mateus se vale do material de Marcos e o aprimora de acordo com suas necessidades e, Lucas se serviu tanto do material de Paulo como dos outros sinóticos, contudo, o núcleo nervoso na narrativa lucana vem de Paulo. As diferenças básicas entre Marcos/Mateus são três: Mateus acrescenta o imperativo "φάγετε/*comam*", ele transforma em imperativo a narrativa de que eles beberem do cálice e acrescenta "εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν/*para o perdão de pecados*". As diferenças entre essa tradição e Paulo/Lucas são consideráveis. As mais importantes são: Paulo/Lucas

têm o verbo "εὐχαριστήσας/*dar graças*" em vez de "εὐλογήσας/*abençoar*", carecem de um imperativo na hora de dar o pão, têm no dito sobre o pão, as palavras adicionais "τό ὑπερ ὑμών/*que é em favor de vocês*; τούτο ποιείτε είς την έμήν άνάμνησιν/*façam isto em memória de mim*", têm as palavras adicionais "μετὰ τὸ δειπνῆσαι/*depois da ceia*", carecem de uma bênção pelo cálice, não mencionam que todos beberam do cálice e têm um dito diferente sobre o cálice: "τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι/*Este cálice é a nova aliança no meu sangue*".[31]

É possível tirar duas conclusões à luz desses indícios. Em primeiro lugar, as duas tradições têm raízes na mesma história, uma vez que seus aspectos comuns, que são os itens essenciais, são muito parecidos. Em segundo lugar, as diferenças mais importantes estão no dito sobre o cálice e no surgimento do tema "άνάμνησιν/*memória*" em Paulo/Lucas. A questão mais difícil está ligada à diferença entre Lucas e Paulo quanto ao final do dito sobre o cálice, em que a versão de Lucas tem semelhanças com a de Marcos/Mateus, ao passo que Paulo repete o tema "άνάμνησιν/*memória*", sem menção à ideia de o sangue ser derramado por muitos. Mesmo sem tirar conclusões sobre qual forma era mais provavelmente usada nas igrejas paulinas, é no mínimo defensável que a combinação do repetido tema "άνάμνησιν/*memória*" com o acréscimo no final (v.26), que é a interpretação do próprio Paulo acerca das palavras de instituição, nos oferece nossas melhores pistas sobre onde se encontram os presentes interesses de Paulo.

No caso específico de Paulo à Igreja de Corinto, entende-se que ao irem em frente com sua própria refeição particular e dessa forma humilharem os "que não têm", os ricos, ao que parece, também perderam de vista o significado da Ceia em si. As palavras de instituição são repetidas para lembrá-los, antes de mais nada, da razão pela qual celebram tal refeição, uma razão que remonta ao próprio

[31] FEE, G., 1Coríntios, p. 689.

Jesus. Fazem-no para "se lembrar dele" de uma forma especial, a saber, para "proclamar a morte do Senhor até que ele venha". É óbvio que as ações dos coríntios não estão em consonância com a essência daquela proclamação. Assim, dessa maneira indireta Paulo está levando-os, uma vez mais, de volta ao ponto em que suas disputas com eles começaram, ao "Messias crucificado", cuja morte eles precisam continuar "proclamando até que ele venha".[32]

Tendo demonstrado as aproximações acerca das narrativas da instituição da Ceia do Senhor e dirimido as questões relativas sobre qual texto foi fonte para qual, prosseguiremos agora para uma análise mais meticulosa nos textos de Paulo em 1Coríntios e no Evangelho segundo Lucas. A primeira constatação é que o texto de Lucas é menor que o texto de Paulo: Em Paulo há 68 palavras enquanto que em Lucas há 46 palavras. Esse fato se deve sobretudo pelos interesses de Paulo frente à comunidade de Corinto, tornando sua redação mais intensa no material narrativo, que provavelmente divergem dos interesses de Lucas frente a comunidade para qual ele escreveu.

Texto Grego (1Cor 11,23-24)	Texto Grego (Lc 22,19)
23 *Ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν, ὅτι ὁ κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδετο ἔλαβεν* **ἄρτον.** 24 *καὶ* **εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ** *εἶπεν·* **τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν**.	19 *Καί λαβών* **αρτον εύχαριστήσας εκλασεν καί** *εδωκεν αύτοίς λέγων·* **τουτό έστιν τό σώμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν** *διδόμενον·* **τούτο ποιείτε είς την έμήν ανάμνησιν**.
Tradução (1Cor 11,23-24)	Tradução (Lc 22,19)
23 *Pois eu recebi do Senhor o qual também entreguei a vós, que o Senhor Jesus na noite, a qual, foi traído* **tomou (o) pão** 24 **E tendo dado graças, partiu e** *disse:* **isto é o meu corpo, (que) é para vós, isto fazei, em minha memória.**	19 **E tomando o pão, tendo dado graças, partiu** *e deu a eles dizendo*: **este é o meu corpo (que) por vocês** *é dado*, **isto fazei, em minha memória**.

Fonte: texto grego da NA28[33]; tradução e tabela dos autores, grifo nosso.

[32] FEE, G., 1Coríntios, p. 690.
[33] NESTLE-ALAND (eds.), *Novum Testamentum Graece*. Ed. XXVIII (2012).

O susbtantivo masculino acusativo singular ἄρτον é a primeira aproximação literal do v.19 com o v.23 de 1Cor. Depois, a sentença εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ, segue idêntica, sendo que temos a omissão de uma conjunção καὶ no Evangelho de Lucas, contudo, nos parece uma inversão na construção literaria, pois Lucas começa com a conjunção καί seguido do verbo λαμβάνω, o que podemos considerar um hiperbato, inclusive o mesmo verbo usado por Paulo, porém, no Evangelho de Lucas o verbo é um aoristo particípio ativo (λαβών), enquanto em Paulo é um aoristo indicativo ativo (ἔλαβεν). O verbo λέγω (εἶπεν: como fórmula introdutória de discurso), aparece em Paulo, já em Lucas temos o verbo δίδωμι, no aoristo indicativo ativo (εδωκεν), seguido do pronome pessoal possessivo αύτοίς e o verbo λέγων. Em seguida a expressão τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν é idêntica, sendo diferente apenas a disposição das palavras e, mais uma vez lucas faz um acréscimo, novamente do verbo δίδωμι no presente particípio médio/passivo (διδόμενον). A expressão τούτο ποιείτε είς την έμήν άνάμνησιν é idêntica até na disposição das palavras.

Texto Grego (1Cor 11,25)	Texto Grego (Lc 22,20)
25 **ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη** *ἐστὶν* **ἐν τῷ** *ἐμῷ* **αἵματι·** *τοῦτο ποιεῖτε, ὁσάκις ἐὰν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*.	20 **καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως μετὰ τὸ δειπνῆσαι, λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί** *μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον*.
Tradução (1Cor 11,25)	Tradução (Lc 22,20)
25 Da mesma maneira também o cálice, após ter comido dizendo: este cálice é a nova aliança em meu sangue. isto fazei, todas as vezes que dele beberdes, em minha memória.	20 Também o cálice da mesma maneira, após ter comido, dizendo: este cálice (é) a nova aliança no meu sangue, (que) por vós é derramado.

Fonte: texto grego da NA28[34]; tradução e tabela dos autores, grifo nosso.

[34] NESTLE-ALAND (eds.), *Novum Testamentum Graece*. Ed. XXVIII (2012).

O v.20 possui relação com o 1Cor 11,25. A expressão ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι λέγων é idêntica, isto é, a construção literaria faz uso das mesmas palavras, contudo, Paulo inicia com o advérbio ὡσαύτως, enquanto Lucas insere o advérbio após o substantivo neutro singular ποτήριον. Em seguida temos a sentença τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι que também apresenta muitas semelhanças. O verbo ἐστὶν no presente indicativo ativo, que aparece em Paulo, está presente de forma implícita em Lucas e, o pronome possessivo neutro ἐμῷ em Paulo é omitido em Lucas, que opta por usar o pronome possessivo genitivo μου, sendo assim, as diferenças são praticamente nulas até aqui.

Contudo as partes finais de cada versículo (1Cor 11,25 e Lc 22,20) variam bastante. Lucas utiliza a expressão τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον que é encontrado em Mt 26,28 e Mc 14,24, ou seja, a finalização do v.20 reflete a influência de Marcos em Lucas. Em Paulo, temos novamente o tema da memória τοῦτο ποιεῖτε, ὁσάκις ἐὰν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν, que possui paralelo com 1Cor 11,24 e, reflete o pensamento e interesse de Paulo ao registrar a instituição da Ceia do Senhor e sua importância, a fim de que a Igreja de Corínto nunca se esqueça da gravidade deste momento.

Portanto, não podemos negar a dependência de Lucas para com Paulo, cuja proximidade verbal é muito maior do que a de Marcos ou de Mateus e, que seja provável que eles representem adaptações de uma tradição comum, tendo em vista que, os temas que estruturam o núcleo das narrativas são comuns a todos os relatos.

7. Comentário Exegético-Teológico de 1Cor 11,23-26

Mesmo em diálogo com o texto de Lc 22,19-20, não seria necessário analisarmos os dois textos simultâneamente pois, as diferenças no texto são

mínimas, logo, apenas o que acharmos necessário no texto lucano e, que não aparece em Paulo, abordaremos no comentário, evitando comentar escolhas literarias particulares de cada autor como pronomes diferentes ou preposições diferentes entre um texto e outro, que não influênciam em significados diferentes.

v.23 - Ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν, ὅτι ὁ κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδετο ἔλαβεν ἄρτον/*Pois eu recebi do Senhor o qual também entreguei a vós, que o Senhor Jesus na noite, a qual foi traído, tomou (o) pão*. Na frase imediatamente anterior (v.22), que faz eco à frase inicial de Paulo (v.17), ele afirmou que não tem nenhum elogio para eles no presente assunto. Agora passa a explicar o porquê. Tudo está ligado à maneira de eles próprios se verem, expressada um pouco atrás (v.2), segundo a qual eles vêm mantendo as tradições que lhes haviam sido passadas. Uma vez que isso é verdade, Paulo os elogia (v.2). Mas não aqui, pois essa é uma tradição que eles claramente não estão mantendo. Para demonstrar isso, Paulo recorre à própria tradição, conforme ele a tinha "Ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου/*recebido do Senhor*" e "παρέδωκα/*transmitido*" a eles.[35]

Pois recebi do Senhor o que também transmiti a vocês, a linguagem de Paulo (παρέλαβον... παρέδωκα) reflete a linguagem técnica da tradição rabínica judaica, onde evidencia a transmissão autoritária e precisa da *halakah*. A linguagem é semelhante à usada nos escritos rabínicos e em alguns círculos helenísticos. Paulo normalmente usa "Senhor" para denotar o Ressuscitado, mas o aparecimento deste título no v.23 não implica que Paulo tenha recebido uma visão do Senhor Ressuscitado. A tradição remonta à comunidade cristã em Jerusalém. O Senhor Ressuscitado é quem garante a sua exatidão e lhe confere a sua autoridade, Jesus é a fonte suprema da tradição. O último elemento é particularmente significativo em 1 Coríntios, como Paulo explica, observe sua

[35] FEE, G., 1Coríntios, p. 691.

explicação (γὰρ), por que a Ceia que eles estavam comendo não era a Ceia do Senhor (v.20).[36]

A Ceia do Senhor que os cristãos celebram é de fato uma continuação da Ultima Ceia queJesus comeu com seus próprios discípulos, provavelmente uma refeição pascal[37], em que ele reinterpretou o pão e o vinho relacionando-os a seu corpo e sangue que logo seriam oferecidos na morte na cruz. Por ocasião dessa mesma refeição, ele anunciou que eles o negariam e que Judas o trairia. Uma das características mais notáveis das palavras de instituição conforme eram usadas na liturgia da Igreja e, portanto, independentemente da história de Jesus em si, é o contexto histórico incomum que foi transmitido junto com elas, "na noite em que foi traído".[38]

O verbo "παρεδίδετο/*traído*" possui certo grau de ambiguidade para significar "entregue", como no caso de "entregue à morte", contudo, não seria essa significação neste contexto especificamente, tendo em vista que a referência é a traição por parte de Judas, que desencadeou todos os fatos subsequentes acerca de Jesus, isto é, seus julgamentos e crucificação. Entre os quatro relatos do NT sobre a Ceia do Senhor, somente o de Paulo indica explicitamente que o "Senhor Jesus" realizou o ritual. Paulo situa o acontecimento na noite em que Jesus foi entregue. A voz passiva do verbo (παρεδίδετο) pode ser uma passiva divina, sugerindo que Deus foi o principal agente na paixão de Jesus (Rm 4,25; 8,32).

O uso do título por Paulo e a referência à noite da entrega, talvez um reflexo da tradição pré-paulina, indicam que Paulo quer situar a origem da Ceia do Senhor no contexto de acontecimentos salvíficos decisivos. O apóstolo, contudo, não interpreta a Última Ceia como uma refeição pascal. Assim, os primeiros cristãos constantemente lembravam a si mesmos que, embora Jesus tivesse sido crucificado pelo Império, de todo modo foi entregue aos romanos por um dos

[36] COLLINS, R. F., First Corinthias, p. 431.
[37] MARSHALL, I. H., Last Supper and Lord's Supper, p. 57-75.
[38] FEE, G., 1Coríntios, p. 691.

seus, aliás, uma lembrança dolorosa à mesa onde sempre de novo o povo do Senhor experimentava perdão e vida.[39]

v.24 - καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ εἶπεν· τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν/*E tendo dado graças, partiu e disse: isto é o meu corpo, (que) é para vós, isto fazei, em minha memória*. Para indicar o ato de "dar graças", "abençoar", Paulo e Lucas usam a palavra "εὐχαριστέω/*dar graças*" em vez de "εὐλογέω/*abençoar*". Esse segundo uso reflete mais de perto o idiomatismo semítico, mas, ambos deixam implícito que está se apresentando uma ação de graças a Deus pela comida, e no caso da páscoa, Deus está sendo bendito por livrar Israel do Egito.

A refeição judaica normal começava com o chefe da casa dando as tradicionais graças pelo pão, partindo-o e distribuindo àqueles que estavam à mesa com ele. É indubitável que Jesus, como o "Mestre", desempenhou esse papel em refeições com os discípulos. Por ocasião da refeição da Páscoa, a ação de graças e a distribuição do pão aconteceram durante a refeição (Mc 14,18; Lc 22,17-19), logo após a "liturgia da Páscoa", em que as razões para essa refeição foram declaradas. Por esse motivo, o ato de Jesus de dar graças e partir o pão por ocasião da última Ceia deve ter seguido o curso natural. Se essa foi de fato uma refeição pascal, então o feito notável de Jesus foi reinterpretar o significado do pão, enquanto o distribuía, como sua própria morte, "Isto é o meu corpo, que é em favor de vocês".[40]

Todos os quatro Evangelhos têm a frase interpretativa "τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα/*este é o meu corpo*", mas apenas Lc 22,19 tem "τὸ ὑπὲρ ὑμῶν/*(que) é para vós*" e "τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν/*isto fazei, em minha memória*", o que nos faz refletir sobre a influência de Paulo sobre Lucas, tendo em vista que o texto de 1Coríntios é certamente mais antigo do que o Evangelho lucano.

---

[39] COLLINS, R. F., First Corinthias, p. 432.
[40] FEE, G., 1Coríntios, p. 693.

É necessário entender que a partir dessa afirmação criou-se, no período da reforma em diante, um campo de batalha, onde o texto da instituição da Ceia, passou a ser muito disputado sobre sua significação do que seria o corpo e o sangue de Cristo. Se levarmos em consideração que Jesus era um judeu e que, como judeu, tinha em mente toda a tradição judaica que lhe foi transmitida ao celebrar esse momento com seus discípulos, tradição essa que averiguamos ponto a ponto no quarto tema, a páscoa na tradição judaica e cristã e, se considerarmos também, a tradição que nos foi passada pela Igreja das origens, seria muito forçado de nossa parte não considerar a fala literal de Jesus sobre o pão se transformando em seu corpo, isto é, o cordeiro sem defeito, neste caso, sem pecado, que é oferecido na páscoa para vós e, que é necessário comer o cordeiro (Ex 12,8-12), para que tenhamos comunhão com o corpo de Cristo (1Cor 10,16), a participação em sua morte e ressurreição.

Fee argumenta que as palavras "τὸ ὑπὲρ ὑμῶν/*(que) é para vós*" são uma adaptação da linguagem de Isaías, em que o Servo Sofredor "carregou o pecado em favor de muitos" (Is 53,12). Assim, para o próprio Jesus, essa era com quase toda a certeza uma ação simbólica profética, com a qual prenunciou sua morte e a interpretou à luz da passagem de Isaías como algo feito em favor de outros. Ao conceder, assim, que participassem de "seu corpo", ele convidou seus discípulos a participar do significado e dos benefícios daquela morte e, Paulo também entendia nesse sentido a expressão "τὸ ὑπὲρ ὑμῶν/*(que) é para vós*". Sempre que ele usa essa preposição grega para se referir a Cristo, ela expressa expiação, isto é, sua morte em "nosso favor" (Rm 5,6-8), ou então substituição, isto é, sua morte em "nosso lugar" (Gl 3,13; 2Co 5,21).

Assim, no entendimento de Paulo esse linguajar sobre o pão se refere com certeza ao corpo de Jesus como algo que foi oferecido na morte "em favor/em lugar" daqueles que agora estão comendo à mesa dele. Mas o que é significativo é que, em sua própria interpretação do pão, Paulo não retoma o tema, que aponta

para os participantes, mas a imagem do próprio "corpo". Além disso, ainda que não haja nenhuma interpretação adicional nesse ponto, visto que Paulo vem repetindo fielmente as próprias palavras de instituição, esse dito sobre o pão é aquele que, por fim, receberá sua atenção (v.29).[41]

Também exclusiva da versão paulina e, encontrada também em Lucas, do dito sobre o pão é a ordem para repetir o ato, "τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν/*isto fazei, em minha memória*". Pelo fato de essas palavras não aparecerem em Marcos/Mateus, tem havido algum questionamento quanto à sua autenticidade. Mas nesse caso tal questionamento está dando muito peso ao silêncio de Marcos. O que depõe mais fortemente a favor de sua autenticidade é justamente o fato de que a Igreja primitiva, logo após a ressurreição de Jesus e o advento do Espírito, procedia exatamente assim, lembrava da morte dele dessa forma, como "em nosso favor".

Embora a interpretação costumeira seja que nossa lembrança de Cristo é o sentido básico das palavras, a questão não é tão fácil, tendo relação com uma complexa gama de usos no AT e outros textos judaicos, a intenção do próprio Jesus à luz desse uso e o entendimento de Paulo a respeito. A palavra grega "ἀνάμνησιν/*memória*" ocorre apenas cinco vezes na LXX, embora seu cognato "μνημοσινον/*memorial*" ocorra inúmeras vezes, tal como acontece com o verbo cognato "lembrar". São abundantes os exemplos confirmados de ocorrências em que as palavras são tanto "dirigidas a Deus" quanto "dirigidas aos homens", no entanto, há bem poucos usos em que são inconfundivelmente "dirigidas a Deus".

Contudo, é muito difícil fugir da conclusão, baseada na interpretação a seguir feita pelo próprio Paulo (v.26), de que para ele a "memória" era basicamente "dirigida ao homem". Afinal, essa é justamente a ideia no contexto maior, em que a refeição dos coríntios havia se transformado em um fiasco tão grande e humilhante que a "memória" de Cristo é justamente o que está faltando.

[41] FEE, G., 1Coríntios, p. 693.

Assim, a grande preocupação de Paulo é lembrá-los das implicações "dirigidas ao homem" que essa "memória" tem. Com essa refeição, eles "proclamam" a morte de Cristo até que ele venha, ou seja, declaram a boa-nova da salvação deles, salvação que faz com que todos sejam um. Participar de forma indigna dessa "memória" específica, significa colocar-se debaixo de juízo justamente por não reconhecer a refeição como um "memorial" do evento salvífico divino.[42]

v.25 - ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι· τοῦτο ποιεῖτε, ὁσάκις ἐὰν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν/*Da mesma maneira também o cálice, após ter comido dizendo: este cálice é a nova aliança em meu sangue. isto fazei, todas as vezes que dele beberdes, em minha memória*. Da mesma forma, o cálice também, depois da Ceia, dizendo que, este é "o cálice da bênção" (1Cor 10,16), o cálice sobre o qual uma bênção é pronunciada. Em Lc 22,20, temos as mesmas palavras em uma ordem ligeiramente diferente "καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως μετὰ τὸ δειπνῆσαι/*também o cálice da mesma maneira, após ter comido*".[43]

O advérbio "ὡσαύτως/*da mesma maneira ou de forma semelhante*", explica a sintaxe sucinta e comprimida do restante do v.25, porque da mesma forma insta o paralelismo de significado e ação com aquele associado ao pão. Portanto, ele tomou o cálice, não tem equivalente preciso no grego, embora possa ser entendido. "τὸ ποτήριον/*o cálice*" pode muito bem ser acusativo como objeto direto de um verbo implícito (ele tomou), mas, alternativamente, pode ser um acusativo adverbial ou um acusativo de respeito governado pela força de "ὡσαύτως/*da mesma maneira*". Isso explicaria sobre uma "falta de paralelismo exato" entre as duas respectivas ações e enunciados sobre o pão e a cálice. Da mesma forma, com referência ao cálice pode-se pensar então em um paralelismo

[42] FEE, G., 1Coríntios, p. 698.
[43] FITZMYER, J. A., First Corinthias, p. 441.

de ação mais abrangente do que simplesmente ele tomou, com isso, esta falta de paralelismo também "parece defender a antiguidade da fórmula".[44]

O sintagma "τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι/*este cálice é a nova aliança em meu sangue*", isto é, a nova aliança é concluída ou ratificada com o meu sangue ou por meio do meu sangue. Em Lc 22,20, há a mesma fórmula, mas sem o verbo "ἐστὶν/*é*", que aparece aqui. Tanto a fórmula paulina como a fórmula lucana identificam o cálice e o seu conteúdo com a nova aliança, enquanto Mc 14,24 identifica o cálice e o seu conteúdo com o próprio sangue, "Este é o meu sangue da aliança, que é derramado por muitos", uma forma que carece da palavra "ποτήριον/*cálice*" e, no melhor manuscrito grego, também do adjetivo, "καινὴ/*novo*". É quase impossível dizer qual das duas formas de falar sobre o cálice, a de Marcos ou de Paulo, é mais original.[45]

Se entendermos que o tradutor grego reestruturou a língua receptora (por exemplo, movendo "ἐστὶν/*é*" de seu equivalente correspondente na língua hospedeira), um Sitz im Leben original do terceiro cálice da páscoa torna-se perfeitamente inteligível, sobre o qual Jesus faz do ponto principal o vinho que simboliza o seu sangue, ou seja, a sua morte iminente. Como líder do grupo da páscoa, Jesus teve que interpretar ou reinterpretar os principais elementos da refeição. Dar esta interpretação depois de o vinho ter sido bebido também terá ajudado a tornar o simbolismo dramático em vez de revoltante. Uma interpretação natural da origem aramaica das palavras de Jesus sobre o cálice pode ser encontrada. É possível que Jesus tenha dito awh depois de קימא, o que coloca sua interpretação mais claramente dentro da estrutura da aliança de Deus com Israel. O aramaico קים (qim) é "o equivalente aramaico cotidiano" do hebraico ברית (berith), aliança.[46]

[44] THISELTON, A. C., The First Epistle to the Corinthians, p. 882.
[45] FITZMYER, J. A., First Corinthias, p. 442.
[46] CASEY, M., The Original Aramaic Form of Jesus' Interpretation of the Cup, p. 1-12.

Nos Evangelhos Sinópticos, três das quatro ocorrências de διαθήκη/aliança pertencem aos relatos da última Ceia, e a quarta à "lembrança" de Deus de sua santa promessa da aliança (Lc 1,72). Nas principais epístolas paulinas, a aliança refere-se à continuidade das promessas fiéis de Deus a Israel (Rm 9,4; 11,27; que derivam de Is 49,21), à ratificação das promessas de Deus através do dom gratuito da graça tornada operativa através de Cristo (Gl 3,15-17; 4,24) e, para a glória da nova aliança (2Co 3,6-14) ratificada através do sangue de Cristo e visivelmente articulada na Ceia do Senhor (1Co 11,25). Fora do corpus paulino, a nova aliança constitui "um eixo" sem o qual a Epístola aos Hebreus "desmoronaria".

Ali denota a natureza irrevogável da promessa divina tanto em continuidade com o AT como em contraste com ele como "melhor" ou totalmente eficaz (Hb 8,7-13; Jr 31,31-34). Dado este contexto teológico, é precisamente a morte de Cristo, a nova aliança em meu sangue, que estabelece a certeza da redenção, e que permite aos crentes saber onde estão com Deus, ou seja, na identificação com Cristo, o Messias vindicado e Senhor exaltado com base da promessa de Deus devidamente ratificada nos acontecimentos do Calvário. Não há aqui nenhum contraste entre a morte de Cristo e a celebração da sua identificação ressuscitada com Aquele que deu o seu corpo e derramou o seu sangue "pelos outros", isto é, por si. A celebração que ignora esta identidade é vazia e contraditória.[47]

A repetição de faça isso em memória de mim em conjunto com "ὁσάκις ἐὰν πίνητε/*todas as vezes que dele beberdes*" sublinha os quatro aspectos auto-envolventes que descrevemos em conexão com o pão, isto é, confiança e reconhecimento grato, identificação com Cristo e sua morte como aqueles que estavam "lá", permitir uma remodelação da identidade narrativa de acordo com o evento fundador que define a história cristã e olhando para o futuro, para mundos escatológicos projetados que dão significado à identidade atual e ao esforço atual.

[47] THISELTON, A. C., The First Epistle to the Corinthians, p. 882.

Se, em última instância, não for possível comprovar essa tradição a favor da "redação" paulina, de todo modo ele destaca as ênfases do argumento de Paulo. Alguns dos coríntios estavam abusando daquilo que deveria ser a Ceia do Senhor, ao se adiantarem com sua própria refeição particular, humilhando assim outros crentes entre eles. Paulo recorda as palavras de instituição justamente para enfatizar que "sempre que [todas as vezes que]" comerem essa refeição, ela deve ser em memória do Senhor. Na frase seguinte, ele passará a explicar o que, no seu entendimento, isso significa, pois proceder de outra forma, conforme foi destacado, é contradizer profundamente o legado de Jesus.[48]

v.26 - ὁσάκις γὰρ ἐὰν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον, καὶ τὸ ποτήριον πίνητε τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε ἄχρι οὗ ἔλθῃ/*Pois, todas as vezes que comerdes deste pão, e o cálice beberdes, a morte do Senhor anunciareis até que ele venha*. Com essa frase conclusiva, Paulo coloca as coisas em perspectiva. A conjunção explicativa "γὰρ/*pois*"sugere que ele agora está apresentando seu motivo para repetir a tradição nesse ponto no argumento. Não é porque eles esqueceram as palavras, nem porque abriram completamente mão da Ceia. Mas é porque a versão deles da Ceia desmente a intenção original da refeição. "Será que os louvarei pela maneira que vocês estão se comportando?", ele havia indagado. "Não", ele respondeu, "pois a tradição é esta", momento em que repetiu as palavras de instituição. O motivo para repetir essas palavras está sendo apresentado agora. Juntos, o pão e o cálice dessa refeição simbolizam a morte do Senhor; "pois", agora ele explica, "todas as vezes que fazemos isso em sua memória, devemos, por meio da proclamação, ser lembrados da salvação que foi operada em nosso favor mediante aquela morte.

O sintagma "ὁσάκις ἐὰν/*todas as vezes que*" (indefinido) é traduzido de várias maneiras com a mesma frequência. Muitas vezes parece introduzir nuances não intencionais de frequência ou regularidade, enquanto outra vezes parece

[48] FEE, G., 1Coríntios, p. 701.

prosaico e perde a força indefinida da cláusula. Esta expressão pode não ser genuinamente paulina e, é possível considera-lá geralmente tardia. No entanto, isto por si só não pode determinar se continua a fazer parte da "tradição", mesmo que Paulo possa tê-lo inspirado num ditado pré-paulino que ele endossa. No entanto, outros fatores sugerem que o isolamento da tradição pré-paulina em 1Cor 11,23-25 não é problemático. Já notamos a identificação de paralelismos e outras características e, de acordo com os argumentos do uso das tradições por Paulo como base para o argumento distintivo em 1 Coríntios, Paulo introduz sua aplicação dos pressupostos comuns por "γὰρ/*pois*", que serve como um elo explicativo com a recitação da tradição.[49]

Assim, o foco de preocupação de Paulo está nessa refeição como meio de proclamar a morte de Cristo, uma ideia que o procedimento dos coríntios está obviamente ignorando. Apesar dos argumentos contrários de alguns, é provável que o verbo "καταγγέλλετε/*anunciar*" não signifique que a refeição em si é a proclamação, mas, que durante a refeição há uma proclamação verbal da morte de Cristo. Parece que essa é exatamente a maneira de Paulo agora entender os dois ditos sobre o pão e o cálice e, portanto, o motivo pelo qual repetiu as palavras de instituição. Com a palavra acerca do pão, eles "proclamam" que esse pão é "o corpo de Cristo por vocês (nós)". Ele aponta para a morte de Cristo, com a qual ele se entregou voluntariamente pelo bem de outros. O mesmo acontece com o cálice, ele simboliza o sangue de Cristo derramado na morte, com a qual ele ratificou a nova aliança entre Deus e o povo de Deus.

Parece certo que a versão coríntia da refeição não é nada satisfatória e correta nesse detalhe, provavelmente não tanto porque não estavam "pensando em Cristo" de forma correta ou deixando de estar em comunhão correta com ele, mas porque, ao abusarem uns dos outros, negavam o objetivo central daquela morte, isto é, criar um novo povo para o nome de Cristo, um povo no qual as

[49] THISELTON, A. C., The First Epistle to the Corinthians, p. 886.

antigas distinções baseadas na condição humana caída já não prevalecem. Ao mesmo tempo, no entanto, Paulo tem plena consciência do ambiente escatológico em que essa refeição foi inicialmente instituída. A morte de Cristo não é ela mesma o fim, mas o início do Fim.

Assim, por ocasião dessa refeição, a proclamação é sobre "a morte do Senhor até que ele venha". Jeremias defende que esse ἄχρι οὗ não é simplesmente uma referência temporal, mas funciona como uma espécie de oração subordinada final. De acordo com sua interpretação "voltada para Deus" do tema "memória", e junto com a oração maranatha, Jeremias entende isso como parte da função da refeição como um constante lembrete a Deus de fazer a parúsia acontecer[50]. Com essas palavras finais, Paulo está lembrando os coríntios de sua existência essencialmente escatológica. Eles ainda não "chegaram lá" (1Cor 4,8), mas, por ocasião dessa refeição, devem ser lembrados de que há ainda um futuro para eles mesmos, bem como para todo o povo de Deus.[51]

Considerando que as palavras de instituição são tão bem conhecidas para a maioria de nós e que, quando lemos essas palavras, com frequência também incluímos o comentário final do próprio Paulo (v.26), é fácil perdermos de vista a preocupação de Paulo no argumento, dada nossa própria preocupação em "atualizar" a Ceia do Senhor para nós mesmos. Essa atualização é certamente legítima, ainda que a única razão seja que o parágrafo inteiro serve como espécie de paradigma de atualização na comunidade de Corinto. A Ceia do Senhor não é apenas um memorial da última Ceia nem da morte de Cristo em si. É tanto uma experiência como um lembrete constante e repetido da eficácia daquela morte para nós.

[50] JEREMIAS, J., The Eucharistic Words of Jesus, p. 252-254.
[51] FEE, G., 1Coríntios, p. 702.

Conclusão

Paulo adverte a Igreja de Corinto sobre sua relação consigo mesma, isto é, entre os irmãos da comunidade, e os abusos que são cometidos por aqueles que possuem um *status* social mais elevado sobre como estão vivendo esse momento tão sublime e importante para a Igreja, pois deveria estar em plena sintonia com o que outrora foi estabelecido pelo próprio Cristo em sua última noite e ceia com os seus discípulos mais próximos, a noite da sua paixão. Ele os adverte para o fato que os cristãos de Corinto deveriam manter o significado e a forma original da tradição da Ceia Eucarística do Senhor Jesus, como o grande legado deixado por Cristo, antes de sua paixão, morte e ressurreição, pois, todo aquele que come e bebe dignamente do corpo e do sangue, bebe e come para sua própria salvação.

Na Páscoa, até então judaica, o Senhor Jesus, ao se reunir com seus discípulos, dirige-se a eles dando-lhes muitas instruções acerca dos momentos subsequentes à Ceia e também sobre coisas futuras, embora, não lhes fale tudo, pois eles não poderiam suportar (Jo 16,12). Estas são suas últimas palavras, e fato é que a morte confere um valor indiscutível às últimas palavras de qualquer ser humano, e não podia ser diferente às últimas de Jesus Cristo. No cenáculo, o Senhor Jesus toma o pão e o cálice e, a partir de então, ressignifica a Páscoa para seus discípulos: o pão é o corpo do cordeiro, sem pecado e sem defeito, que é entregue em favor de muitos; e o vinho no cálice, é o sangue do cordeiro, que é vertido na cruz e testifica a nova aliança pelo sangue, pois na cruz, a partir do corpo e do sangue do cordeiro, Deus estava reconciliando consigo o mundo (2Cor 5,19). Assim como o Cristo, Paulo realça que todas as vezes que se comer desse pão e se beber desse cálice se estará anunciando a morte do Senhor Jesus, até que ele venha.

Os discípulos junto do Senhor Jesus no cenáculo, mesmo sendo esse momento uma verdadeira novidade e uma nova forma de celebrar a páscoa,

comem e bebem de forma indigna, pois, no registro lucano acerca deste momento (Lc 22,23-30), eles começam a perguntar entre si quem é o maior, suscitando uma disputa entre eles de forma completamente irrefletida e, com isso, demonstram hospedar pecados em seu coração. Comer e beber dignamente do corpo e do sangue do Senhor Jesus, isto é, participar deste sublime momento, é comer e beber de forma reflexiva e não irrefletidamente, é participar tendo consciência de que não somos dignos, pois ai então nos tornamos dignos, é distinguir o corpo de Cristo, isto é, seu corpo que foi pregado no madeiro do corpo místico do Senhor Jesus, sua Igreja e, naturalmente, como temos vivido em comunidade com nossos irmãos.

Portanto, é necessário entendermos o significado da mensagem da última Ceia do Senhor, que serviu tanto para a Igreja de Coríntio, como serve também para os cristãos hoje, como comunidade que vive a partir dos ensinamentos e vida do Senhor Jesus. Aquele sacrifício que o Senhor Jesus realizou por todos nós é o mesmo, e o será sempre, que hoje nos reconcilia com Deus e com os irmãos. Ele nos proporciona poder continuar nos dirigindo a Deus como nosso *Abbá* (Pai: Rm 8 e Gl 4), pois, como reforçam Paulo e Lucas, é através do pão e do vinho, que tomamos parte no sacrifício e ressurreição do Senhor Jesus, sendo nós, um só com Ele, fazendo sempre "isto em sua memória", como se fosse aquela inenarrável e primeira vez do Mistério da Ceia Eucarística, que o Senhor Jesus institui e pediu que os seus discípulos a atualizassem sempre em memória d'Ele, em favor dos irmãos.

Referências Bibliográficas

ALLISON JR, D. C. **The New Moses**: A Matthean Typology. Oregon: Wipf & Stock Publishers, 2013.

BERGER, K. **As formas literárias do Novo Testamento**. São Paulo: Edições

Loyola, 1998.

BROWN, R. E. **Comentário ao Evangelho segundo João**: Volume 2 (13-21). Santo Andre: Academia Crista; São Paulo: Paulus, 2020.

CASEY, M. The Original Aramaic Form of Jesus' Interpretation of the Cup. **The Journal of Theological Studies:** New Series, Vol. 41, No. 1 (April 1990), p. 1-12.

CIAMPA, R. E.; ROSNER, B. S. **The First Letter to the Corinthias**. Michigan: Eerdmans, 2010.

COLLINS, R. F. **First Corinthians**.Minessota: The Liturgical Press, 1999.

DE VAUX, R. **As instituições de Israel no Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2004.

FEE, G. **1Coríntios**: comentário exegético. São Paulo: Vida Nova, 2019.

FITZMYER, J. A. **First Corinthias**. Yale University: The Anchor Yale Bible, 2008.

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

GONZAGA, W. O *Corpus Paulinum* no Cânon do Novo Testamento, ***Atualidade Teológica,*** Rio de Janeiro, v. 21, n. 55, jan./abr.2017**,** p. 19-41. Doi: https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.29100

JEREMIAS, J. **The Eucharistic Words of Jesus**. Londres: SCM Press, 1966.

MANZI, F. **Prima Lettera ai Corinzi**. Milano: San Paolo, 2013.

MARSHALL, I. H. **Last Supper and Lord's Supper**. Vancouver: Regent College Publishing, 2006.

PERKINS, P. **First Corinthians**. Michigan: Baker Academic, 2012.

PENNA, R. **A ceia do Senhor**: Dimensão histórica e ideal. São Paulo: Edições Loyola, 2018.

PITRE, B. **Jesus e as raízes judaicas da eucaristia**: Desvendando os mistérios da última ceia. São Paulo: Ecclesiae, 2020.

ROBERTS, A.; DONALDSON, J., **The Ante-Nicene Fathers**: Vol 1. Peabody: Hendrickson, 1994.

TABORY, J. The Crucifixion of the Paschal Lamb. **Jewish Quarterly Review**, Vol 86, N° 3-4, 1996, p. 395-406.

THISELTON, A. C. **The First Epistle to the Corinthians**: A commentary on the Greek text. Michigan: Eerdmans Publishing, 2000.

Capítulo IV[1]

Fl 2,5-11: O seguimento do Cristo humilhado e exaltado

Phil 2:5-11: Following the humiliated and exalted Christ

Fil 2,5-11: Siguiendo a Cristo humillado y exaltado

Waldecir Gonzaga[2]

Adalberto do Carmo Telles[3]

Resumo

A carta de Paulo aos Filipenses é conhecida como a carta da alegria. Em seus quatro capítulos encontra-se tanto o verbo "alegrar-se" como o substantivo "alegria". Além disso, é das cartas paulinas a que mais tem um tom pessoal e carinhoso entre Paulo e a comunidade de Filipos, sendo esta a que mais ajudou com ofertas o ministério de Paulo, para levar à Jerusalém; foi nessa cidade também que a primeira mulher europeia se converteu ao Evangelho pela pregação de Paulo, Lídia, a comerciante de púrpura, e por ele foi batizada. Porém, é no texto de Fl 2,5-11 que se percebe a mais sublime cristologia do "apóstolo dos gentios" (Rm 11,13) ao tratar da *auto*-humilhação, o esvaziamento de Jesus, bem como de sua *super*-exaltação pelo Pai, que constitui o nome de Jesus sobre todos os nomes nos céus, na terra e debaixo da terra. Este artigo tem o objetivo de analisar a *auto*-humilhação e a *super*-exaltação do Filho de Deus. A metodologia empregada consiste no desenvolvimento de alguns passos do Método Histórico-Crítico, que permite abarcar o texto em sua forma e estrutura. Além da introdução e da conclusão, o presente estudo se dá a partir de alguns passos: 1) segmentação e tradução do texto grego de Fl 2,5-11; 2) crítica textual, na qual se percebe ainda mais a importância do texto, procurando quais variantes seriam as que mais se aproximam de um possível texto original; 3) análise do gênero literário e da estrutura de Fl 2,5-11; e, por fim, um comentário sobre o hino cristológico de Fl 2,5-11.

Palavras-chave: Paulo, Filipenses, Jesus, Humilhação, Esvaziamento, Exaltação.

Abstract

The Paul's letter to the Philippians is known as the letter of joy. Its four chapters contain both the verb "rejoice" and the noun "joy". In addition, it is one of the Pauline letters that has the

[1] DOI – https://doi.org/10.36592/9786554602327-04

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

[3] Doutor e Mestre em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Graduando em Letras Português-Grego pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Membro do Grupo de Estudos Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: <adalbertotelles088@gmail.com>. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/2385530832585281 e ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-7830-9222

most personal and affectionate tone between Paul and the community of Philippi, which was the one that most helped Paul's ministry with offerings to take to Jerusalem; it was also in this city that the first European woman was converted to the Gospel by Paul's preaching, Lydia, the purple merchant, and was baptized by him. But, it is in the text of Phil 2,5-11 that the most sublime Christology of the "apostle of the Gentiles" (Rm 11,13) is perceived when dealing with the *self*-humiliation, the emptying of Jesus, as well as his *super*-exaltation by the Father, which constitutes the name of Jesus above all names in heaven and on earth and under the earth. This article aims to analyze the *self*-humiliation and *super*-exaltation of the Son of God. The methodology used consists of the development of some steps of the Historical-Critical Method, which allows the text to be covered in its form and structure. In addition to the introduction and conclusion, the present study involves a few steps: 1) segmentation and translation of the Greek text of Phil 2,5-11; 2) textual criticism, in which the importance of the text is further realized, looking for which variants would be the closest to a possible original text; 3) analysis of the literary genre and structure of Phil 2,5-11; and, finally, a commentary on the Christological hymn of Phil 2,5-11.
Keywords: Paul, Philippians, Jesus, Humiliation, Emptied, Exaltation.

Resumen
La carta de Pablo a los filipenses es conocida como la carta de la alegría. Sus cuatro capítulos contienen tanto el verbo "alegrarse" como el sustantivo "alegría". Además, es una de las cartas paulinas que tiene un tono más personal y afectuoso entre Pablo y la comunidad de Filipos, que fue la que más ayudó al ministerio de Pablo con ofrendas para llevar a Jerusalén; también fue en esta ciudad donde la primera mujer europea se convirtió al Evangelio por la predicación de Pablo, Lidia, la mercader de púrpura, y fue bautizada por él. Pero, es en el texto de Fil 2,5-11 donde se percibe la cristología más sublime del "apóstol de los gentiles" (Rm 11,13) cuando se trata de la *auto*-humillación, el despojo de Jesús, así como su *super*-exaltación. por el Padre, que constituye el nombre de Jesús sobre todo nombre en el cielo y en la tierra y debajo de la tierra. Este artículo tiene como objetivo analizar la *auto*-humillación y *super*-exaltación del Hijo de Dios. La metodología utilizada consiste en el desarrollo de algunos pasos del Método Histórico-Crítico, que permite recorrer el texto en su forma y estructura. Además de la introducción y la conclusión, el presente estudio implica algunos pasos: 1) segmentación y traducción del texto griego de Fil 2,5-11; 2) crítica textual, en la que se profundiza en la importancia del texto, buscando qué variantes serían las más cercanas a un posible texto original; 3) análisis del género literaio y la estructura de Fil 2,5-11; y, finalmente, un comentario al himno cristológico de Fil 2,5-11.
Palabras claves: Pablo, Filipenses, Jesús, Humillación, Vaciado, Exaltación.

Introdução

É do conhecimento de todos que o apóstolo Paulo é o autor sagrado que mais escreveu no cânon do Novo Testamento. A ele são atribuídas autorias dos chamados *protocanônicos* e *deuterocanônicos* do *corpus paulino*[4]. Entre as cartas

[4] GONZAGA, W., O *Corpus Paulinum* no cânon do Novo Testamento, p. 22; GONZAGA, W.; TELLES, A. C., A vida no Espírito, p. 342; GONZAGA, W., O Cânon Bíblico do Novo Testamento, p. 41-60.

sete autenticamente paulinas está a Carta aos Filipenses, que aparece em todos os catálogos e listas do cânon bíblico[5]. Trata-se de uma missiva desenvolvida depois de Paulo ter tido uma visão de um macedônio chamando-o para uma nova missão na Europa (At 16,9-10), sendo igualmente uma das quatro cartas da prisão/cárcere (Fl, Fm, Cl, 2Ts)[6].

De certa forma, Filipenses tem uma singularidade em seu conteúdo, pois ela revela toda a amizade e respeito do que há entre Paulo e essa comunidade de fé. Os filipenses são companheiros do "apóstolo dos gentios" (Rm 11,13) no sofrimento e nas prisões (Fl 1,7), contra os que falsificavam o anúncio do Evangelho (Fl 1,15), contra os adversários que não eram poucos (Fl 1,27-30) e contra os cães e os incircuncisos (Fl 3,1-2).

Uma outra distintiva da Carta aos Filipenses é o emprego do substantivo "χαρά/*alegria*" e do verbo "χαίρω/*alegrar-se*", que aparecem em todos nos quatro capítulos desta carta paulina. Essa "alegria" transmitida por Paulo contrastava com o seu sofrimento na prisão e o desenvolvimento da fé dos membros da comunidade de fé estabelecida em Filipos (Fl 1,3-7).

A Carta aos Filipenses demonstra, ainda, mais uma característica importante, o hino cristológico de Fl 2,5-11. Neste hino, a respeito de Cristo, encontram-se ao mesmo tempo a humanidade, pois ele assemelha-se aos homens, e a divindade, porque lhe é dado um nome que é sobre todos os nomes. Ele é chamado de "Χριστῷ Ἰησοῦ/*Cristo Jesus*", no v.5, e confessado como "κύριος/*Senhor*", demarcando a consciência cristológica paulina nas igrejas fundadas por ele nas suas viagens missionárias.

---

[5] GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico. Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos. Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos, p. 406-407.
[6] GONZAGA, W., O *Corpus Paulinum* no cânon do Novo Testamento, p. 22; GRAY, D. R., Christological hymn, p. 5.

1. Segmentação e tradução de Fl 2,5-11

A segmentação e a tradução do texto grego de Fl 2,5-11 revelam um hino bem estruturado e com profunda teologia acerca do Filho, costurado com mãos teológicas e de cuidado litúrgico-pastoral. Algumas palavras são próprias de Fl 2,5-11, não aparecendo em nenhuma outra parte da carta e servem como uma intenção teológica do autor para desenvolver o seu pensamento a respeito da humilhação e exaltação de Jesus: humilha-se por causa dos homens (v.8a), mas é superexaltado por Deus (v.9a), e diante dele todos hoje se dobra (v.10a) e toda língua confessa que ele é o Senhor (v.11b).

Τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν	v.5a	Isto tende em mente[7] entre vós,
ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ,	v.5b	o que também (*tem*) em Cristo Jesus,
ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων	v.6a	que em forma de Deus existindo,
οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ,	v.6b	não usou como usurpação[8] o ser igual a Deus,
ἀλλ᾽ ἑαυτὸν ἐκένωσεν	v.7a	mas a si mesmo **esvaziou-se**,
μορφὴν δούλου λαβών,	v.7b	forma de escravo tomando,
ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος·	v.7c	em semelhança de homens tornando-se;
καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος	v.7d	e, achado em aspecto como um homem,
ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν	v.8a	**humilhou-se** a si mesmo
γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ.	v.8b	tornando-se **obediente** até a morte (até ao extremo da morte), porém, morte de cruz.
διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν	v.9a	E por isso, Deus o **superexaltou**,
καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα,	v.9b	e concedeu-lhe o nome acima de todo o nome,
ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ	v.10a	a fim de que, no nome de Jesus, todo joelho se dobre,

[7] Esta pode ser uma expressão idiomática, que poderia ser traduzida como "tende em vós os mesmos sentimentos de Cristo Jesus".
[8] FOERSTER, W., ἁρπάζω, ἁρπαγμός, p. 473-474. Traz os sentidos de: o que é apreendido, usurpar, roubar, agarrar-se, alardear etc.

ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων	v.10b	dos (*seres*) celestiais[9], também dos terrestres e dos debaixo da terra,
καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσηται	v.11a	e toda língua confesse
ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς	v.11b	que Jesus Cristo é o Senhor
εἰς δόξαν θεοῦ πατρός.	v.11c	para glória de Deus Pai.

2. Notas de crítica textual de Fl 2,5-11[10]

A *critica textus*[11] se concentra no texto de Fl 2,5-11, em que usamos o aparato crítico do texto bíblico de Nestle-Aland[28]. A referida perícope apresenta algumas variantes que precisam ser observadas e analisadas. No desenvolver desse passo, é exposta a citação de cada versículo, procurando compreender as importâncias e problemáticas teológicas para serem analisadas no comentário bíblico-teológico.

O **v.5** apresenta uma inserção por parte da tradição da conjunção "γάρ/*pois*", testemunhada pelo papiro 𝔓^{46}, pelos manuscritos maiúsculos א^{2} (com correções feitas pelo 2º corretor), D, F, G, K, L, P, 075, 0278; pelos manuscritos minúsculos 104, 365, 630, 1175, 1505, 17,39, 1881; pelo 𝔐 (Texto Majoritário); pela *lat* (todos os manuscritos da versão latina); pela sy^{h} (versão siríaca heracliana). O texto da NA28 (*txt*) não traz a inserção da conjunção "γάρ/*pois*", testemunhada pelos manuscritos maiúsculos א* (texto original do manuscrito com correções), A, B, C, Ψ; pelos minúsculos 33, 81, 1241, 2464, 2495; por t (manuscritos latinos isolados), por vg^{mss} (Vulgata, muitos manuscritos

[9] O'BRIEN, P. T., The Epistle to the Philippians, p. 244. Segundo este autor, Ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων são três adjetivos no plural genitivo, dependentes do substantivo γόνυ e conectados pela partícula καί com o significado literal "do céu, da terra e do submundo". Vários comentaristas anteriores e versões em inglês tomaram os três adjetivos como substantivos neutros, designando assim "coisas" animadas e inanimadas – em outras palavras, todo o universo da natureza e dos homens que se unem em adoração.

[10] NESTLE-ALAND., Novum Testamentum Graece, p. 64. Na parte introdutória do NA28 é possível encontrar uma lista de todos os manuscritos importantes a cada livro ou carta do NT. Esses são os manuscritos mais importantes à Carta aos Filipenses: 𝔓^{16}, 𝔓^{46}, 𝔓^{61}; א, A, B, C, D, F, G, I, K, L, P, Ψ, 048, 075, 0278, 0282; 33, 81, 104, 365, 630, 1175, 1505, 1506, 1739, 1881, 2464; l 249, l 846.

[11] SCHNELLE, U., Introdução à Exegese do Novo Testamento, p. 29-30; WEGNER, U., Exegese do Novo Testamento, p. 60.

conhecido); por Or (Orígines). A inserção da conjunção "γάρ/*pois*" é uma tentativa desnecessária de vincular esta nova seção (Fl 2,5-11) com os versículos anteriores[12]. Para Omanson, "é provável que a leitura "τοῦτο γάρ/*pois isto*" tenha surgido porque copistas trataram de melhorar o estilo, acrescentando uma conjunção. Se a conjunção γάρ constava do original, fica difícil entender por que motivo teria sido excluída do texto"[13]. Com isso, concorda-se com o texto grego da NA28 como sendo o que mais se aproxima do texto original, o qual opta por não trazer a inserção da conjunção "γάρ/*pois*".

O **v.5** apresenta uma segunda variante, a substituição em parte da tradição, o verbo "φρονεῖτε/*tende em mente*", imperativo presente ativo segunda pessoa do plural, para a forma verbal "φρονείσθω/*seja pensado*", presente passivo terceira pessoa singular, testemunhado pelos manuscritos maiúsculos C^2 (com correções feitas pelo 2º corretor), K, L, P, Ψ, 075, 0278; pelos minúsculos 104, 365, 630, 1241, 1505, 2464; pelo 𝔐 (Texto Majoritário); por Or (Orígines). O texto da NA28 (*txt*) não traz a substituição do verbo "φρονεῖτε/*tende em mente*", ausência testemunhada pelo papiro $\mathfrak{P}^{46}$, pelos manuscritos maiúsculos ℵ, A, B, C* (texto original do manuscrito, com correções), D, F, G; pelos minúsculos 33, 81, 1175, 1739, 1881; pela latt (por todos os manuscritos da versão latina); pela sy^p (todos os manuscritos da versão Siríaca). O verbo φρονείσθω, como a leitura mais difícil, tem boas testemunhas a seu favor, mas φρονεῖτε é muito melhor atestado[14]. É possível que talvez tenha havido um esforço para explicar mais facilmente "ἐν Χριστῷ/*em Cristo*", como um paralelo a "ἐν ὑμῖν/*em vós*"[15]. A escolha de uma dessas duas variantes não é tão simples assim, pois o verbo "φρονείσθω/*seja pensado*" seria a opção segundo a regra *lecito difficilior probalilior* (leitura mais difícil é a mais provável: critérios internos); por outro lado, a forma verbal

[12] REUMANN, J., Philippians, p. 339-340; HAWTHORNE, G. F., Philippians, p. 99.
[13] OMANSON, R. L., Variantes Textuais do Novo Testamento, p. 414; METZGER, B. M., A textual comentary on the Greek New Testament, p. 545.
[14] KENNEDY, H. A. A., The Epistle of Paul to the Philippians, p. 434; REUMANN, J., Philippians, p. 340.
[15] HAWTHORNE, G. F., Philippians, p. 99.

"φρονεῖτε/*tende em mente*" tem o peso das testemunhas mais importantes (critérios externos)[16]. Com essas considerações, concorda-se com a opção apresentada pelo texto grego da NA28 como sendo o que mais se aproxima do texto original.

O **v.7** apresenta a substituição em parte da tradição do substantivo masculino genitivo singular "ἀνθρώπου/*do homem*", enquanto o texto tem o mesmo substantivo, mas no genitivo plural, testemunhado pelo papiro 𝔓^{46}; por t (manuscritos latinos isolados), por vg^{mss} (Vulgata, muitos manuscritos conhecido); por Mcion^{T} (Marcião, segundo Tertuliano), por Cyp (Cipriano). Embora seja possível que a tipologia Adão-Cristo implícita na passagem explique a substituição, é mais provável que o número singular seja meramente um erro do copista e uma conformação não doutrinária para o singular "δούλου/*escravo*" e o seguinte ἄνθρωπος/*homem, humanidade*"[17]. Diante disso, é preferível manter o substantivo plural "ἀνθρώπων/*dos homens*" como a variante que mais se aproxima do original do texto grego, como atesta a NA28.

O **v.9** apresenta a omissão em parte da tradição do artigo neutro acusativo singular "τό/*o*", testemunhado pelos manuscritos maiúsculos D, F, G, K, L, Ψ, 075, 0278; pelos minúsculos 81, 104, 365, 630, 1175^{C} (correção efetuada pelo autor primário ou por autor posterior), 1241, 1505, 1881, 2464; pelo 𝔐 (Texto Majoritário); por Cl^{exThd} (Clemente, conforme Teódoto). O texto da NA28 (*txt*) traz o artigo neutro acusativo singular "τό/*o*", testemunhado pelo papiro 𝔓^{46}; pelos manuscritos maiúsculos ℵ, A, B, C; pelos minúsculos 33, 629, 1175* (texto original do manuscrito, com correções), 1739. O artigo definido provavelmente foi omitido porque no uso grego o artigo geralmente funciona para apontar de volta para um assunto mencionado anteriormente. Nesse caso, ele aponta com um

[16] GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da sagrada teologia, p. 221; WEGNER, U., Exegese do Novo Testamento, p. 70-71.
[17] METZGER, B. M., A textual comentary on the Greek New Testament, p. 545-546; REUMANN, J., Philippians, p. 349; HAWTHORNE, G. F., Philippians, p. 99.

sentido de antecipação, para o versículo seguinte (Fl 2,10), em que o nome é identificado: "τὸ ὄνομα/*o nome*" de Jesus. Assim, o nome Jesus é o que sobressai acima do nome de qualquer outra pessoa na história humana[18]. Além disso, é possível que a última sílaba de "ἐχαρίσατο/*concedeu*" de alguma maneira tenha levado à omissão do artigo. As evidências externas apontam para o apoio do texto grego com o artigo "τό/*o*". Com isso, concorda-se com o texto grego da NA[28] como sendo o que mais se aproxima do texto original[19].

O **v.11** apresenta a substituição em parte da tradição do verbo "ἐξομολογήσεται/*confessará*", que está no futuro do indicativo médio, enquanto o texto traz o mesmo verbo no subjuntivo médio, testemunhado pelos manuscritos maiúsculos A, C, D, F* (texto original do manuscrito, com correções), G, K, L, P, Ψ^{vid} (não é uma leitura totalmente segura), 075, 0278; pelos minúsculos 6, 33, 81, 104, 365, 630* (texto original do manuscrito, com correções), 1175, 1241, 1505, 1739, 1881, 2464*pm* (é testemunhado ainda por muitos outros manuscritos pertencentes ao Texto Majoritário, além dos mencionados); por Ir$^{v.l}$ (Irineu, uma leitura alternativa). O texto da NA[28] (*txt*) mantém o verbo "ἐξομολογήσηται/*confesse*" no subjuntivo médio, testemunhado pelo papiro 𝔓^{46}; pelos manuscritos maiúsculos ℵ, B, F^{c} (correção efetuada pelo autor primário ou por autor posterior), 323, 630^{c} (correção efetuada pelo autor primário ou por autor posterior), 2495*pm* (é testemunhado ainda por muitos outros manuscritos pertencentes ao Texto Majoritário, além dos mencionados); por Ir (Irineu), por Cl^{exThd} (Clemente, conforme Teódoto), por Cl (Clemente). A modificação é tão pequena na forma que poderia facilmente ser acidental; mas também poderia ser intencional. Algum escriba primitivo pode ter entendido o v.11 de forma escatológica e alterado o subjuntivo aoristo para o indicativo futuro para trazer à

[18] HOEHNER, H. W.; COMFORT, P. W.; DAVIDS, P. H., Ephesians, Philippians, Colossians, 1-2 Thessalonians, Philemon, p. 170; METZGER, B. M., A textual comentary on the Greek New Testament, p. 546; REUMANN, J., Philippians, p. 355; HAWTHORNE, G. F., Philippians, p. 99; OMANSON, R. L., Variantes Textuais do Novo Testamento, p. 414.

[19] GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da sagrada teologia, p. 221; WEGNER, U., Exegese do Novo Testamento, p. 70-71.

tona essa ideia, fazendo-a harmonizar-se com a passagem de Isaías da qual ela é tirada (Is 45,23: "ἐξομολογήσεται/*confessará*") [20] . As evidências externas apontam para o apoio do texto grego com o verbo "ἐξομολογήσηται/*confesse*" no subjuntivo médio. Com isso, concorda-se com o texto grego da NA[28] como sendo o que mais se aproxima do texto original[21].

O **v.11** traz uma substituição em parte da tradição da expressão "κύριος Ἰησοῦς/*Senhor Jesus*", testemunhada pelo manuscrito maiúsculo (A^c) (a leitura apresenta pequenas divergências ou alterações em relação a variante ou ao texto em apreço; há uma correção efetuada pelo autor primário ou por autor posterior), F, G; pelo minúsculo 1005* (texto original do manuscrito, com correções); por b, g (manuscritos latinos isolados); por vg^{ms} (Vulgata, um manuscrito atesta a leitura da variante em apreço), por sa^{ms} (versão copta saídica, um manuscrito atesta a leitura da variante em apreço); por $Or^{lat\ pt}$ (Orígenes, tradução latina: o pai da Igreja cita o mesmo texto de maneira diferenciada no seu escrito). Uma outra substituição é "Χριστὸς κύριος/*Cristo Senhor*", testemunhada pelo manuscrito maiúsculo K. A omissão de "Χριστός/Cristo" possivelmente pode ter ocorrido para fazer o texto concordar com o que é encontrado em Fl 2,10; no entanto, as evidencias externas, 𝔓16, 𝔓46, 𝔓61; ℵ, A, B, C, D, I, K, L, P, Ψ, 048, 075, 0278, 0282; 33, 81, 104, 365, 630, 1175, 1505, 1506, 1739, 1881, 2464; *l* 249, *l* 846 apoiam o texto grego "κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς/Jesus Cristo é o Senhor", como sendo o texto que mais se aproxima do original [22], como vem assumido e apresentado pela NA28.

---

[20] HAWTHORNE, G. F., Philippians, p. 99; REUMANN, J., Philippians, p. 355; METZGER, B. M., A textual comentary on the Greek New Testament, p. 546; HOEHNER, H. W.; COMFORT, P. W.; DAVIDS, P. H., Ephesians, Philippians, Colossians, 1-2 Thessalonians, Philemon, p. 170-171; OMANSON, R. L., Variantes Textuais do Novo Testamento, p. 415.

[21] GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da sagrada teologia, p. 221; WEGNER, U., Exegese do Novo Testamento, p. 70-71.

[22] OMANSON, R. L., Variantes Textuais do Novo Testamento, p. 415; GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da sagrada teologia, p. 221; WEGNER, U., Exegese do Novo Testamento, p. 70-71.

3. Gênero literário e estrutura de Fl 2,5-11

Como gênero literário, Fl 2,5-11 é um hino cristão primitivo em honra de Cristo, com uma fundamentação cristológica nos vv.6-11 [23] . Podes ser considerada a seção mais importante da Carta aos Filipenses e fornece uma descrição maravilhosa da auto-humilhação de Cristo em sua encarnação e morte, ao lado de sua subsequente *super-exaltação* por Deus ao lugar de maior honra[24]. Berger alistou Fl 2,6-11 para a forma *ecômio* em retórica, louvor ou culpa por uma pessoa (Sir 44–50) ou Deus, quanto às origens, feitos e fama, com a encadeamento: natureza-origem-atos-fama[25]. Para Vargas, "este hino cristológico consagrado (Fl 2,6-11) faz parte da categoria de 'hinos doutrinários-didáticos-litúrgicos'(Ef 5,14; 1Tm 3,16; 2Tm 2,11-13; Tt 3,4-7; Ap 22,17)"[26]. Os hinos, como poemas régios, estavam em alta nos tempos antigos, no entanto, não eram mais usados para se referirem aos reis, mas a Deus, pelo fato de os rejeitarem, por causa da brutalidade e injustiças de seus governantes. E nesses períodos de dificuldades que é que foram compostos os hinos messiânicos, teofânicos e de adoração à majestade sagrada. Alguns hinos que podem ser reconhecidos como hinos antigos são: Sl 2; 8; 22; 110; 118. Além desses, o povo judeu tinha o conhecimento de poemas que influenciaram na formação de outros poemas: Jó 28; Pr 1;8; Sir 1,24; Sb 6-9[27.]

Os comentadores concordam em parte sobre a forma precisa do hino de Fl 2,5-11. Eles aceitam de dois a seis versos com arranjos variados. Os estudiosos normalmente recorrem para temas teológicos para estrutura, em vez de

[23] BERGER, K., As Formas Literárias do Novo Testamento, 93; HAWTHORNE, G. F., Philippians, p. 100; MELICK, R. R. Philippians, Colossians, Philemon, p. 96-97; BARTON, B. B.; COMFORT, P. W., Philippians, Colossians, Philemon, p. 56; FLEMMING, D. E. Philippians, p. 105-106; HANSEN, G. W. The Letter to the Philippians, p. 123-124; BARBAGLIO, G., As cartas de Paulo II, p. 371, 375; BEKKER, C. J., Sharing the incarnation, p. 2.
[24] O'BRIEN, P. T., The Epistle to the Philippians, p. 187; WATSON, D. F., A Rhetorical Analysis of Philippians and Its Implications for the Unity Question, p. 70-71.
[25] BERGER, K., As Formas Literárias do Novo Testamento, 311; REUMANN, J., Philippians, p. 339.
[26] VARGA, C., The Pauline Background of the Christological Hymn in the Epistle to Philippians 2:6-11, p. 57.
[27] MAZZAROLO, I., Carta de Paulo aos Filipenses, p. 83.

indicadores gramaticais[28]. A estrutura de Fl 2,5-11 pode ser desenvolvida em duas partes, vv.6-8 e vv.9-11, em paralelismo antitético, e o v.5 serve de introdução parenética[29]. Na primeira parte do hino cristológico (Fl 2,6-8), o tema principal é o esvaziamento, a encarnação e a morte de Jesus (*auto*-humilhação); já na segunda parte (Fl 2,9-11), tem-se a intervenção divina do Pai, que exalta o seu Filho e coloca o seu nome sobre todos os nomes, nos céus, na terra e embaixo da terra[30] (*super*-exaltação).

Quando comparado com outras partes da Carta aos Filipenses, Fl 2,5-11 tem paralelos bem definidos com Fl 3; e um dado interessante é que as palavras que aparecem nesses textos são raras nos escritos paulinos[31]. Esses paralelos significativos no vocabulário não podem ser ignorados nem descartados. Garland[32], por exemplo, indica a existência de paralelos marcantes entre o vocabulário e os conceitos do hino em Fl 2,6-11 e o texto de Fl 3,20-21, como se pode constatar:

Fl 2,6.7	μορφῇ, μορφὴν	Fl 3,21	σύμμορφον
Fl 2,6	ὑπάρχων	Fl 3,20	ὑπάρχει
Fl 2,7	σχήματι	Fl 3,21	μετασχηματίσει
Fl 2,8	ἐταπείνωσεν	Fl 3,21	ταπεινώσεως
Fl 2,10	ἵνα... πᾶν γόνυ κάμψῃ	Fl 3,21	τοῦ δύνασθαι αὐτὸν καὶ ὑποτάξαι
Fl 2,11	καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσηται		αὐτῷ τὰ πάντα
Fl 2,11	κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς	Fl 3,20	κύριον Ἰησοῦν Χριστόν
Fl 2,11	δόξαν	Fl 3,20	τῆς δόξης αὐτοῦ

[28] HAWTHORNE, G. F., Philippians, p. 100-102; MELICK, R. R., Philippians, Colossians, Philemon, p. 97; HANSEN, G. W., The Letter to the Philippians, p. 124.
[29] BERGER, K., As Formas Literárias do Novo Testamento, 119; MAZZAROLO, I., Carta de Paulo aos Filipenses, p. 89; FLEMMING, D. E. Philippians, p. 108; FEE, G. D., Paul's Letter to the Philippians, p. 196-197; SANDERS, J. A., Dissenting Deities and Philippians 2:1-11, p. 282.
[30] MAZZAROLO, I., Carta de Paulo aos Filipenses, p. 111; MELICK, R. R., Philippians, Colossians, Philemon, p. 97.
[31] GARLAND, D. E., The Composition and Unity of Philippians, p. 158.
[32] GARLAND, D. E., The Composition and Unity of Philippians, p. 158-159.

A estrutura das duas partes pode ser descrita como: Os três primeiros versículos (vv.6-8) têm dentro de si um contraste que faz uma afirmação negativa e uma positiva. Os principais verbos "ἁρπαγμὸν/*usou*", "ἐκένωσεν/*se esvaziou*" e "ἐταπείνωσεν/*humilhou-se*" demonstram o padrão; ainda, há particípios "ὑπάρχων/*existindo*", "λαβών/*tomando*" e "γενόμενος/*tornando-se*" que explicam melhor essas ações. Os três versículos da segunda parte apresentam a resposta de Deus. Ao contrário da primeira parte, a segunda parte não tem particípios modificando-as. Sua estrutura é direta, usando declarações simples para proporcionar os resultados das ações de Jesus. Elas podem ser retratadas da seguinte forma[33]:

	Não usou como usurpação Esvaziou-se humilhou-se	
Deus o superexaltou		todo joelho se dobre
	a fim de que	
e concedeu-lhe		e toda língua confesse

Há quem afirme que Fl 2,5-11 é formado por uma sequência de seis estrofes curtas de três linhas; mas existe uma outra ideia diferente que percebe, nesse texto, uma estrutura de anel, ou quiasmo estendido[34]. Nesse sentido, as partes são paralelas (A-A', B-B', etc.) com o propósito de enfatizar a correspondência formal lexical. Essa estrutura quiástica revela conceitos semelhantes, bem como os contrastivos, que manifestam de maneira poética o caráter e as realizações de Jesus[35]:

[33] MELICK, R. R. Philippians, Colossians, Philemon, p. 97; HANSEN, G. W., The Letter to the Philippians, p. 124-126.
[34] WENDLAND, E. R., Modeling the Message, p. 352.
[35] WENDLAND, E. R., Modeling the Message, p. 352.

5 Τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν Introdução
ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ,
6 ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων A
οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ,
7 ἀλλ᾽ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών, B
ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος·
καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος C
8 ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν D
γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, E
θανάτου δὲ σταυροῦ. E’
9 διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν D’
καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα, C’
10 ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ B’
ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων
11 καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσηται A’
ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρός.

Wendland apresenta uma estrutura quiástica de Fl 2,5-11, indicando que a constituição da Carta aos Filipenses tem sete chaves “tópicos motivacionais” que podem ser provenientes ou abstraídos da sequência do texto de Fl 2,5-11[36]. Um ou mais desses “valores/atividades centrais” parecem ser destacados em praticamente todas as unidades do tamanho de parágrafos da carta, demonstrando o caráter tematicamente “nuclear” de Fl 2,5-11[37].

Isto tende em mente entre vós,
A: o que também (há) em Cristo Jesus, AUTOAVALIAÇÃO
o qual existindo em forma de Deus,
não usou como usurpação o ser igual a Deus,
B: mas a si mesmo se esvaziou, tomando forma de escravo, SERVIÇO
C: tornando-se em semelhança de homens; SEMELHANÇA

[36] WENDLAND, E. R., Modeling the Message, p. 359.
[37] WENDLAND, E. R., Modeling the Message, p. 360.

D: e, achado como em forma humana,

HUMILHAÇÃO

E: humilhou-se a si mesmo, tornando-se obediente

OBEDIENTE

F: até (a) morte,

PACIÊNCIA NO SOFRIMENTO

F': mas morte de cruz.

E': E por isso, Deus o superexaltou,

EXALTAÇÃO

D': e concedeu-lhe o nome acima de todos os nomes,

C': a fim de que, no nome de Jesus, todo joelho se dobre,

acima nos céus e sobre a terra e debaixo da terra,

B': e toda língua confesse que o Senhor,

A': é Jesus Cristo para glória de Deus Pai.

A forma que Paulo utilizou Fl 2,5-11 dentro de toda a Carta aos Filipenses demonstra os seus contextos literários e retóricos predominantes; o que o apóstolo argumenta em Fl 1,12 serviu como base para a exortação de Fl 2,1-4; a ênfase é reforçada de modo retórico pela repetição quiástica do nome "Χριστῷ Ἰησοῦ/*Cristo Jesus*", no v.5, e "Ἰησοῦς Χριστὸς/*Jesus Cristo*", no v.11[38]. Desta forma, Fl 2,5-11 pode ser considerado um quiasmo, em que as afirmações em B' e A' trazem o resultado lógico do auto esvaziamento de Jesus, que é demonstrado em A e B, e o centro do quiasmo, C, sinaliza para o ponto mais emblemático desse texto, "a morte humilhante de Cristo por crucificação"[39]:

A Cristo Jesus é Deus (vv.5-6a)

B Ele desceu à terra e tornou-se subserviente à humanidade (vv.6b-7)

C Ele morreu horrivelmente, morte de cruz (v.8)

[38] BLACK, D. A., The Discourse Structure of Philippians, p. 37; HARDGROVE, M. E.; MIN, D., The Christ hymn as a song for leaders, p. 22.

[39] BLACK, D. A., The Discourse Structure of Philippians, p. 37; HARDGROVE, M. E.; MIN, D., The Christ hymn as a song for leaders, p. 22; 375; BEKKER, C. J., Sharing the incarnation, p. 6.

B’ Ele subiu ao céu e tornou-se superior à humanidade (v.9)

A’ Jesus Cristo é reconhecido como Deus (vv.10-11)

É possível argumentar que os vv.10-11 demonstram uma estrutura quiástica (A B B’ A’), com “ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ/*no nome de Jesus*” paralelo a “κύριος Ἰησοῦς Χριστός/*Jesus Cristo é o Senhor*”. Alternativamente, a frase pode ser estruturada da seguinte forma, sem que as duas frases estejam em paralelismo[40]:

ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ: a fim de que, no nome de Jesus	a) πᾶν γόνυ κάμψῃ ... todo joelho se dobre...
καὶ e	b) πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσηται ὅτι ... toda língua confesse que...

4. O hino Cristológico de Fl 2,5-11

O hino de Fl 2,5-11 tem uma dupla estrutura (vv.5-8; vv.9-11). Na primeira parte (vv.5-8), Cristo é o sujeito de todos os verbos e particípios; na segunda parte (vv.9-11), Deus é o sujeito e Cristo o objeto, sendo o destinatário tanto do “ὄνομα/*nome*” divino quanto do culto oferecido por “πᾶν γόνυ/*todo joelho*” e “πᾶσα γλῶσσα/*toda língua*”, tudo para a glória de Deus: “εἰς δόξαν θεοῦ πατρός/*para glória de Deus Pai*” (v.11c)[41].

Adotando o imperativo “φρονεῖτε/*tende em mente*”, em Fl 2,5, Paulo começa a narrativa sobre Cristo com sua pré-existência, demonstrando tanto o que seu ser Deus não implicou quanto o que ele fez. O ponto principal da cláusula é bastante simples, o fato de Cristo ser Deus, não era para ele uma questão de “ambição egoísta”, de querer ser Deus; pelo contrário, expressou-se exatamente de forma diferente. Assim, em uma única linha, Paulo passa do “ser igual a Deus”

[40] O’BRIEN, P. T., The Epistle to the Philippians, p. 248; REUMANN, J., Philippians, p. 362.
[41] FEE, G. D., Paul’s Letter to the Philippians, p. 219.

de Cristo para o fato de ter adotado o papel de "δοῦλος/*escravo*", acentuado em termos de encarnação. Tudo isso para chamar os filipenses a um auto sacrifício análogo em favor uns dos outros (Fl 2,4)[42].

Fl 2,5 pode ser ampliado para "τοῦτο [τὸ φρόνημα] φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ" e traduzido, em seu sentido, como "este [estado de espírito] adotem uns para com os outros, em suas relações mútuas, a mesma atitude que foi encontrada em Cristo Jesus". O pronome demonstrativo "τοῦτο/*isto*" significa "τοῦτο τὸ φρόνημα/*este estado de espírito*", "esta atitude", que o apóstolo Paulo descreveu nos versículos anteriores e é o objeto direto de "φρονεῖτε/*tende em mente*"[43]. A expressão "ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ/*em Cristo Jesus*" é compreendida como referindo-se à pessoa de Jesus Cristo, em quem esta atitude de humildade se encontra. Nenhum verbo precisa ser acrescentado no v.5b, enquanto o "καί/*também*" recebe toda a sua força, que é trazer à tona o paralelo entre "ἐν ὑμῖν/*em vós*" e "ἐν Χριστῷ/*em Cristo*"[44].

A primeira parte do hino cristológico de Filipenses inicia-se nos vv.6-8, em que Jesus existia na forma de Deus e compartilhava de sua glória, não considerava sua igualdade com Deus como algo a ser usado para seu próprio benefício. O v.6 traz a expressão "ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων/*o qual em forma de Deus existindo*", que é uma forma correta de iniciar esse hino; o pronome relativo "ὃς/*que*" está presente não apenas nesse hino, mas também em outros hinos semelhantes (Cl 1,15; 1Tm 3,16; Hb 1,3), faz a ligação entre a identidade do Jesus histórico, "ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ/*em Cristo Jesus*", com aquele que existia antes da encarnação[45]. A frase "ἐν μορφῇ θεοῦ/*em forma de Deus*" é uma frase-chave em Fl 2,6-11, uma vez que o seu sentido tem sido muito contestado, será indispensável rever algumas das principais linhas ao longo das quais foi interpretado. É particularmente importante notar que o autor não diz que Cristo era "μορφὴ θεοῦ/*a forma de*

[42] FEE, G. D., Paul's Letter to the Philippians, p. 198.
[43] O'BRIEN, P. T., The Epistle to the Philippians, p. 205; FEE, G. D., Paul's Letter to the Philippians, p. 199.
[44] O'BRIEN, P. T., The Epistle to the Philippians, p. 205.
[45] HAWTHORNE, G. F., Philippians, p. 109; O'BRIEN, P. T., The Epistle to the Philippians, p. 206.

Deus", mas que ele estava "ἐν μορφῇ θεοῦ/*em forma de Deus*", como se a forma de Deus fosse uma esfera na qual ele existisse ou uma vestimenta na qual ele estava vestido (Lc 7,25)[46]. O substantivo grego "μορφή/*forma*", precisa ser entendido em termos de "εἰκών/*imagem*", e todo o hino pode ser esclarecido à luz de Gn 1,26-27 e Gn 3,1-5, em que há uma atraente representação dos paralelos entre o Adão bíblico e extrabíblico e o último Adão, Jesus Cristo, a exemplo do que apresenta Paulo em Rm 5,18-19 e em 1Cor 15,45-47[47]. Hansen oferece um exemplo claro da relação entre o primeiro Adão e Jesus, o último Adão[48].

Cristo	**Adão**
Existindo na forma de Deus	criado à imagem de Deus
Não se apegou à igualdade com Deus	tentado a ser como Deus
Tomou a forma de um escravo	escravizados pelo pecado
Obediente à morte	morte após desobediência

A palavra grega "μορφή/*forma*" pode trazer os seguintes sentidos: aparência, condição, posição ou forma externa de existência de algo, ou denota uma perspectiva mais profundo, de modo que é igual ou intimamente relacionado com a natureza ou essência de algo. No Novo Testamento, "μορφή/*forma*" aparece em Fl 2,6-7 e em Mc 16,12; Na LXX, ela surge em seis ocorrências e em todas elas μορφή refere-se à forma visível ou aparência de algo: Jó 4,16; 6,16; Sb 18,1; 4Mac15,4; Is 44,13; Dn 5,6[49]. Mas o termo não se referia apenas à aparência externa; apontava regularmente para algo mais substancial[50].

---

[46] O'BRIEN, P. T., The Epistle to the Philippians, p. 206.
[47] HAWTHORNE, G. F., Philippians, p. 111; BARTON, B. B.; COMFORT, P. W., Philippians, Colossians, Philemon, p. 58; FLEMMING, D. E., Philippians, p. 115; VARGA, C., The Pauline Background of the Christological Hymn in the Epistle to Philippians 2:6-11, p. 66; TALBERT, C. H., The Problem of Pre-Existence in Philippians 2:6-11, p. 150; FEWSTER, Gregory P., The Philippians 'Christ Hymn', p. 101; HOECK, A., From Kénosis to Tapeínosis, p. 175.
[48] HANSEN, G. W., The Letter to the Philippians, p. 140.
[49] KENNEDY, H. A. A., The Epistle of Paul to the Philippians, p. 435; HANSEN, G. W., The Letter to the Philippians, p. 135; STRIMPLE, R. B., Philippians 2:5-11 in recent studies, p. 260.
[50] FEE, G. D., Paul's Letter to the Philippians, p. 206; O'BRIEN, P. T., The Epistle to the Philippians, p. 206; HAWTHORNE, G. F., Philippians, p. 110; MELICK, R. R., Philippians, Colossians, Philemon, p. 101; BOICE, J. M., Philippians, p. 120; CARSON, D. A., Basics for believers, p. 44.

A expressão "ἐν μορφῇ θεοῦ/*em forma de Deus*" é mais etendida no contexto da "δόξα/*glória*" de Deus, aquela luz brilhante na qual, de acordo com o Antigo Testamento e a literatura intertestamentária, Deus foi retratado (Ex 16,10; 24,15-17; 33,17-23; 40,34-38; Lv 9,6.23; Nm 12,8; 14,10; Is 6,3; Ez 1,28; 43,3; 44.4; 2Mac 2,8; 3Mac 4,18; 1Enoque 14,21; Testamento de Levi 3,4; Ascensão de Isaías 10,16)[51]. A frase não se refere meramente à aparência externa, mas manifesta o Cristo preexistente revestido das vestes da majestade e do esplendor de seu Pai. Ele estava na forma de Deus, compartilhando a glória de Deus. "ἐν μορφῇ θεοῦ/*em forma de Deus*" tem correspondência, assim, a Jo 17,5 "τῇ δόξῃ ᾗ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί/*a glória a qual tinha, junto a ti, antes do mundo existir*" e lembra Hb 1,3 "ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ/*o qual, sendo o resplendor da glória e a expressão exata da essência dele*"[52].

A cláusula "οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ/*não usou como usurpação o ser igual a Deus*" é a parte principal do v.6 e está profundamente ligada com o precedente "ἐν μορφῇ θεοῦ/*em forma de Deus*". ἁρπαγμός é um *hápax legomenon* no Novo Testamento, com ocorrência somente em Fl 2,6, e não apresenta nenhuma ocorrência em todo o Antigo Testamento[53]. O substantivo ἁρπαγμός, proveniente de ἁρπάζω, que significa "arrebatar, apreender", foi tomado em um sentido ativo e geralmente abstrato para designar "o ato de roubar ou apreender", e em um sentido passivo e normalmente concreto, para ter o sentido de "o que é apreendido", seja no mau sentido de "o que é roubado", "presa", "espólio", ou no bom sentido de "prêmio" ou "ganho"[54].

---

[51] HAWTHORNE, G. F., Philippians, p. 111; FLEMMING, D. E., Philippians, p. 113; FOWL, S. E., Philippians, p. 92; HANSEN, G. W., The Letter to the Philippians, p. 136.
[52] O'BRIEN, P. T., The Epistle to the Philippians, p. 210-211.
[53] WRIGHT, N. T., ἁρπαγμός and the Meaning of Philippians 2:5-11, p. 321.
[54] SHANER, K. A., Seeing Rape and Robbery, p. p. 342-363. Neste estudo é possível ter uma tradução de "ἁρπαγμός" como "estrupo", "roubo", "porque era assim que a divindade era figurada no imaginário romano. Esta tradução funciona bem dentro do contexto literário tanto do Hino de Cristo (Fl2,5-11) quanto do resto da carta com seus temas de obediência, imitação, sacrifício, ética imperial".

A apreciação de Wright deixa claro que o substantivo ἁρπαγμός deve ser interpretado dentro de uma unidade mais ampla, ou seja, "οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο/*não usou como usurpação o ser igual*"[55]. As conclusões filológicas parecem estar corretas, de modo que o sentido de ἁρπαγμός, que faz parte de uma expressão idiomática, é determinado por toda a frase: "Jesus não considerava sua igualdade com Deus como algo a ser usado para seu próprio benefício"; ἁρπαγμός é aqui uma palavra ativa e abstrata, com o idioma assumindo claramente que a igualdade com Deus já está possuída[56]: "τὸ εἶναι ἴσα θεῷ/*o ser igual a Deus*".

A frase "ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν/*mas a si mesmo esvaziou-se*", de Fl 2,7, traz um nítido contraste com o adversativo "ἀλλά/*mas*". Esta é uma frase marcante que não tem paralelo convincente em toda a literatura grega. A posição enfática de "ἑαυτόν/*si mesmo*" e a forma do verbo "ἐκένωσεν/*esvaziou-se*", um aoristo ativo indica fortemente que esse ato de "esvaziamento" foi voluntário por parte do Cristo preexistente[57]. O verbo κενόω significa "tornar vazio", "privar de conteúdo ou posse" e é nesse sentido que é usado apenas em Fl 2,6[58], porém, no sentido reflexivo. Deve-se antes de tudo conceder "τὸ εἶναι ἴσα θεῷ/*o ser igual a Deus*" como um objeto omitido, e assim tem-se o correspondente a "ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων/*em forma de Deus existindo*".

A sentença "ἑαυτὸν ἐκένωσεν/*a si mesmo esvaziou-se*" é equivalente à que se encontra em Is 53,13, a partir da LXX "παρεδόθη εἰς θάνατον ἡ ψυχὴ αὐτοῦ/*entregou a sua alma para a morte*"[59]. Não há nenhuma sugestão de uma tentação do pré-existente de aspirar além de seu estado existente. O que se quer dizer é que o Cristo celestial não explorou egoisticamente Sua forma e modo

---

[55] WRIGHT, N. T., ἁρπαγμός and the Meaning of Philippians 2:5-11, p. 328; O'BRIEN, P. T., The Epistle to the Philippians, p. 213; FEE, G. D., Paul's Letter to the Philippians, p. 206; ADEOYE, M. A. A Critical Assessment of Kenoticism, p. 134.

[56] WRIGHT, N. T., ἁρπαγμός and the Meaning of Philippians 2:5-11, p. 329; O'BRIEN, P. T., The Epistle to the Philippians, p. 215-216.

[57] O'BRIEN, P. T., The Epistle to the Philippians, p. 217.

[58] OEPKE, A., κενόω, p. 661.

[59] VARGA, C., The Pauline Background of the Christological Hymn in the Epistle to Philippians 2:6-11, p. 69; O'BRIEN, P. T., The Epistle to the Philippians, p. 268; BABALOLA EMMANUEL, O., Humility of Christ in Philippians 2: 5-11 and its Implications for Christian Leaders, p. 126.

divinos de ser, mas por sua própria decisão esvaziou-se dela ou a colocou, tomando a forma de servo ao tornar-se homem[60].

A estrutura frasal "μορφὴν δούλου λαβών/*forma de escravo tomando*" demonstra que Cristo voluntariamente tomou a forma de um escravo; o substantivo μορφή tem o mesmo significado que em Fl 2,6, e o termo "δοῦλος/*ecravo*" direciona a quem o contraste entre o Cristo pré-existente e o encarnado, e isso não é como se Cristo meramente tomasse a aparência exteriora de um escravo; em vez disso, tornou-se escravo, adotando a natureza e as características de um[61]. A frase "μορφὴν δούλου λαβών/*forma de escravo tomando*" de Fl 2,7a, ao lado de outras afirmações no hino de Filipenses, precisa ser explicada à luz do Servo do Senhor (Servo Sofredor), dos quatro cânticos de Is 42–53[62]. Em particular, a construção "μορφὴν δούλου λαβών/*forma de escravo tomando*" significa exatamente "desempenhar o papel do servo do Senhor"[63].

Fl 2,8 descreve o clímax da suprema humildade e obediência de Cristo e leva a primeira estrofe do hino a uma conclusão. O verbo ταπεινόω significa "humilhar", "curvar-se" e "fazer baixo". Aqui em Fl 2,8, o verbo usado com o pronome reflexivo ἑαυτόν, significa "humilhar-se", já que o pronome indica que a ação foi livre e voluntária[64]. Possivelmente, a frase "ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν/*humilhou-se a si mesmo*", dentro do hino de Filipenses pode ser um eco de Is 53,8, a partir da LXX[65]: "ἐν τῇ ταπεινώσει/*na humilhação*", como referência ao Servo Sofredor. Porém, essa mesma interpretação de Fl 2,8, nos padrões do Servo do Senhor, aceita que a diferença notável está na inclusão do pronome

[60] OEPKE, A., κενόω, p. 661; O'BRIEN, P. T., The Epistle to the Philippians, p. 217; HANSEN, G. W., The Letter to the Philippians, p. 149; STRIMPLE, R. B., Philippians 2:5-11 in recent studies, p. 265.
[61] O'BRIEN, P. T., The Epistle to the Philippians, p. 218.
[62] FEE, G. D., Paul's Letter to the Philippians, p. 212; HOEHNER, H. W.; COMFORT, P. W.; DAVIDS, P. H., Ephesians, Philippians, Colossians, 1-2 Thessalonians, Philemon, p. 176.
[63] HAWTHORNE, G. F., Philippians, p. 119; O'BRIEN, P. T., The Epistle to the Philippians, p. 268; BABALOLA EMMANUEL, O., Humility of Christ in Philippians 2: 5-11 and its Implications for Christian Leaders, p. 123.
[64] GRUNDMANN, W., ταπεινόω, p. 7; O'BRIEN, P. T., The Epistle to the Philippians, p. 228; HOECK, A., From Kénosis to Tapeínosis, p. 178.
[65] Sobre o uso do AT em na Carta aos Filipenses, indicamos a obra GONZAGA, W.; ALMEIDA FILHO, V. S. O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Filipenses, p. 1-18.

reflexivo "ἑαυτόν/*si mesmo*"; pois é o ato livre de Jesus Cristo que leva à sua humilhação[66].

A expressão "γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου/*tornando-se obediente até ao extremo da morte*", em que o particípio aoristo γενόμενος explica o que realmente se entende pela ação de se humilhar, ou seja, é o "tornar-se obediente até o extremo da morte". Já o adjetivo ὑπήκοος, que significa "obediente", aparece em At 7,39 com o caso dativo para denotar a quem a obediência é devida. Mas aqui em Fl 2,8 nenhum objeto da obediência de Cristo é explicitamente mencionado. Na verdade, o hino não está preocupado com quem Jesus Cristo devotou a sua obediência em sua *auto*-humilhação como servo; ele interessa-se com o ato de obedecer, pela disposição na submissão e na dependência que Cristo adotou[67].

As palavras "μέχρι θανάτου/*até ao extremo da morte*" estão ligadas a "γενόμενος ὑπήκοος/*tornando-se obediente*", em vez de "ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν/*humilhou-se a si mesmo*". Elas sinalizam para o limite máximo da obediência do Filho de Deus. A preposição μέχρι está sendo utilizada aqui com valor de grau ou medida e não apenas com um valor de objetivo temporal, isto é, enquanto ele viveu; desta forma, "μέχρι θανάτου/*até ao extremo da morte*" demonstra a extrema profundidade da humilhação de Jesus e também aponta para o seu fim; enquanto que "θανάτου δὲ σταυροῦ/*porém, morte de cruz*" revela de que maneira especial Jesus Cristo morreu[68]. "Somente um ser divino pode aceitar a morte como obediência; para os seres humanos comuns é uma necessidade, para a qual eles são designados por sua humanidade (Hb 9,27)"[69]; a cruz é o maior símbolo do auto esvaziamento do Filho encarnado de Deus.

---

[66] FLEMMING, D. E., Philippians, p. 118; O'BRIEN, P. T., The Epistle to the Philippians, p. 228; HOECK, A., From Kénosis to Tapeínosis, p. 179.
[67] O'BRIEN, P. T., The Epistle to the Philippians, p. 229.
[68] LENSKI, R. C. H., The interpretation of St. Paul's Epistles to the Galatians, to the Ephesians and to the Philippians, p. 785. O'BRIEN, P. T., The Epistle to the Philippians, p. 229-230; SMIT, P. B., Crucifiction? The Reimagination of Crucifixion as Failed Imperial Ritual in Philippians 2:5-11, p. 12-24.
[69] O'BRIEN, P. T., The Epistle to the Philippians, p. 230; MAQOMA, W. P., Imago Dei identity as embodied in the incarnation: Kenosis as a catalyst towards identity formation, p. 3.

A segunda parte do hino, Fl 2,9-11, traz uma virada de senário profunda. A frase "διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν/*e por isso, Deus o superexaltou*" revela a ação de Deus em exaltar o seu filho que anteriormente, de forma voluntaria, encarou a sua auto-humilhação; a referência "ὑπερύψωσεν/*superexaltou*" diz respeito à ressurreição e ascensão de Jesus Cristo, cujo fim foi seu sentar-se à direita de Deus. Jesus Cristo, que havia sido objeto das principais ações, nos vv.6-8, agora torna-se o destinatário passivo e objeto dos próprios atos de Deus, nos vv.9-11[70]. O paralelismo que existe nos vv.10-11 é o resultado direto de outra peça de intertextualidade nesta carta. De fato, este hino foi estabelecido para ecoar o oráculo de Is 45,18-24, versão grega da LXX, em que YHWH, salvador de Israel, assumiu seu *status* exaltado sobre todos os deuses e nações[71].

A transição da *auto*-humilhação para a *super*-exaltação é claramente denotada pela conjunção inferencial "διό/*portanto*", e juntamente com a segunda conjunção "καί/*e*", que marca o elemento da reciprocidade, e indica que a inferência da passagem anterior é auto evidente. O "καί/*e*" mostra que Deus Pai, por sua vez, responde ao ressuscitar Jesus. A posição de "αὐτόν/*o*" é enfática, como é natural em uma declaração de reciprocidade. Jesus humilhou-se, e Deus Pai o superexaltou[72]. O verbo ὑπερυψόω é um *hápax legomenon* no Novo Testamento, e se o prefixo ὑπερ- apresenta a sua força total e tratado estritamente como um comparativo, então o sentido será que Cristo é superexaltado ao lugar que ele não havia alcançado anteriormente, isto é, em seu estado preexistente antes da encarnação[73]. O verbo "ὑπερυψόω/*superexaltar*" é usado na LXX para demonstrar que YHWH é aquele que é "exaltado muito acima de todos os deuses" (Sl 96,9; Dn 3,22.24.27-30)[74].

---

[70] LANGE, J. P.; SCHAFF, P.; BRAUNE, K.; HACKETT, H. B., A commentary on the Holy Scriptures, p. 36; O'BRIEN, P. T., The Epistle to the Philippians, p. 232.
[71] FEE, G. D., Paul's Letter to the Philippians, p. 220.
[72] O'BRIEN, P. T., The Epistle to the Philippians, p. 232.
[73] FEE, G. D., Paul's Letter to the Philippians, p. 221; O'BRIEN, P. T., The Epistle to the Philippians, p. 236.
[74] HAWTHORNE, G. F., Philippians, p. 125.

Ao lado da afirmação de que Deus superexaltou o seu Filho está a frase "καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα/*e concedeu-lhe o nome acima de todo o nome*", que é paralela ao v.9a. A expressão "ὑπὲρ πᾶν ὄνομα/*acima de todo o nome*" aponta para algo adicional em vista; ao interpretar "τὸ ὄνομα/*o nome*" basicamente de uma designação pessoal concedida ao Cristo glorificado, perde-se a questão mais importante no que diz respeito a todos os predicados e poderes que dão significado ao título[75]. "τὸ ὄνομα/*o nome*" é definido como maior do que qualquer outro que Deus entregou a Jesus, "ἐχαρίσατο/*concedeu*", como um dom gracioso é o seu próprio nome, visto ser o "κύριος/*Senhor*", em seu mais sublime significado, pois essa foi a qualificação utilizada pela tradução grega da LXX para conceber o nome do Deus de Israel "ἐγὼ κύριος ὁ θεός τοῦτό μού ἐστιν τὸ ὄνομα/*eu sou o Senhor Deus, este é o meu nome*" (Is 42,8)[76].

Fl 2,10 traz a expressão "ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ/*no nome de Jesus*" e até na atualidade não há uso correspondente que tenha sido encontrado no grego secular, apesar de haver paralelos na LXX (1Rs 8,44; Sl 44,10; 63,5; 105,3)[77]. A frase "ἐν τῷ ὀνόματι/*no nome*" não é uma fórmula técnica de invocação aqui, embora tal uso seja frequentemente encontrado em outras partes do Novo Testamento (At 2,38; Ef 5,20; Cl 3,17); nos exorcismos e nas curas (Mc 9,38; Lc 9,49; At 3,6; Tg 5,14). Mas aqui, em Fl 2,10, todo o cosmos está em vista dele, "πᾶν γόνυ/todo joelho", abarcando aqueles "ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων/*dos seres celestiais, também dos terrestres e dos debaixo da terra*", e estes não são descritos como invocando o nome que Jesus tem; também não se enfraquece a frase preposicional com a preposição "ἐν/*em*" sendo considerada instrumental, significando "através" ou "por", como se o nome de Jesus fosse o meio pelo qual a adoração é dirigida ao seu Pai[78].

---

[75] BARTON, B. B.; COMFORT, P. W., Philippians, Colossians, Philemon, p. 63; O'BRIEN, P. T., The Epistle to the Philippians, p. 237-238; CARSON, D. A., Basics for believers, p. 47.
[76] CARSON, D. A., Basics for believers, p. 47; O'BRIEN, P. T., The Epistle to the Philippians, p. 238; FLEMMING, D. E., Philippians, p. 120; FOWL, S. E., Philippians, p. 104.
[77] HAWTHORNE, G. F., Philippians, p. 127.
[78] HAWTHORNE, G. F., Philippians, p. 126-127; O'BRIEN, P. T., The Epistle to the Philippians, p. 240.

A dimensão universal da adoração é representada em "πᾶν γόνυ κάμψῃ/*todo joelho se dobre*", em Fl 2,10a, e em "καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσηται/*e toda língua confesse*", em Fl 2,11a, dada a Jesus como Senhor. O verbo κάμπτω, significa "dobrar, curvar". No Novo Testamento, κάμπτω é encontrado apenas em combinação com γόνυ[79]. Que o "γόνυ κάμψῃ/*joelho se dobre*" é o gesto de plena submissão interior em adoração àquele diante de quem nos dobramos. Assim, em Rm 14,11, dobrar o joelho está ligado à confissão dentro do contexto de uma cena de julgamento; e em Fl 2,10 acompanha novamente a confissão com referência à adoração do exaltado "κύριος/*Senhor*", Jesus Cristo, pelo cosmos e todos os seres viventes[80].

As duas expressões: em "**πᾶν γόνυ κάμψῃ**/*todo joelho se dobre*" (Fl 2,10a) e "**καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσηται**/*e toda língua confesse*" (Fl 2,11a) dependem do texto grego da LXX, de Is 45,23, que traz: "ὅτι ἐμοὶ **κάμψει πᾶν γόνυ καὶ ἐξομολογήσεται πᾶσα γλῶσσα** τῷ θεῷ/*que diante de mim se dobrará todo joelho, e confessará toda língua o Senhor*"[81]. O destaque em YHWH, como aquele a quem todos hão de se dobrar, parece assegurar que o que Paulo tem em sua teologia não é outro senão o próprio nome, do Tetragrama Sagrado YHWH, mas em sua tradução grega de "Κύριος/*Senhor*", que agora foi dado a Jesus na exaltação[82]. O verbo-chave ἐξομολογέομαι tinha no grego clássico o significado básico de "declarar abertamente ou confessar publicamente"[83].

---

[79] SCHLIER, H., κάμπτω, p. 594; O'BRIEN, P. T., The Epistle to the Philippians, p. 240.
[80] SCHLIER, H., κάμπτω, p. 595; BARTON, B. B.; COMFORT, P. W., Philippians, Colossians, Philemon, p. 64; FOWL, S. E., Philippians, p. 104.
[81] FEE, G. D., Paul's Letter to the Philippians, p. 222; REUMANN, J., Philippians, p. 373; MELICK, R. R., Philippians, Colossians, Philemon, p. 107; BARTON, B. B.; COMFORT, P. W., Philippians, Colossians, Philemon, p. 64; HOEHNER, H. W.; COMFORT, P. W.; DAVIDS, P. H., Ephesians, Philippians, Colossians, 1-2 Thessalonians, Philemon, p. 178; WRIGHT, T., Paul for Everyone, p. 103; FLEMMING, D. E., Philippians, p. 121; BRUCE, F. F., Philippians, p. 73; FOWL, S. E., Philippians, p. 103; VARGA, C., The Pauline Background of the Christological Hymn in the Epistle to Philippians 2:6-11, p. 70; GONZAGA, W.; SILVA JÚNIOR, M. D., Filipenses 2,5-11, p. 6.
[82] FEE, G. D., Paul's Letter to the Philippians, p. 222; BOICE, J. M., Philippians, p. 136; CARSON, D. A., Basics for believers, p. 47; KENNEDY, H. A. A., The Epistle of Paul to the Philippians, p. 438.
[83] BOICE, J. M., Philippians, p. 137.

A LXX deu uma profunda contribuição para o desenvolvimento semântico tanto de ἐξομολογέω quanto de seu substantivo cognato ἐξομολόγησις. Quando usado para traduzir o hebraico *yāḏa* ʿ, o verbo quase sempre significa "louvar" ou "dar graças", enquanto o substantivo regularmente significa "louvor" ou "ação de graças". O verbo às vezes era usado junto com ψάλλω, "cantar louvores". Às vezes, no entanto, na LXX ἐξομολογέω significava "confessar abertamente" ou "proclamar", e algumas vezes denotava a confissão do pecado[84].

Os três adjetivos gregos "ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων/*dos seres celestiais, também dos terrestres e dos debaixo da terra*" demonstra a universalidade da exaltação de Jesus e devem ser usados como substantivos, podendo referir-se a coisas, animadas e inanimadas igualmente, apontando para a criação em sua totalidade[85].

Na frase "εἰς δόξαν θεοῦ πατρός/*para glória de Deus Pai*" no final do hino de Filipenses (Fl 2,11), a glorificação de Jesus é a glória de seu Pai, pois o Senhor submete-lhe todas as coisas e fazendo-as não apenas se dobrarem "πᾶν γόνυ κάμψῃ/*todo joelho se dobre*", mas também confessarem que "κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς/*Jesus Cristo é o Senhor*", manifestando assim, a glória de Deus Pai[86].

Conclusão

Todo o percurso realizado no magnifico hino cristológico primitivo de Paulo em Fl 2,5-11, demonstrou a sua beleza estilística e literária, bem como sua estrutura retórica entre quiasmos e paralelismos que vão demarcando o pensamento paulino entre o esvaziamento, a *auto*-humilhação e a *super*-exaltação de Jesus Cristo, o Servo de YHWH e Senhor da Igreja para glória de Deus Pai.

---

[84] O'BRIEN, P. T., The Epistle to the Philippians, p. 246.
[85] HAWTHORNE, G. F., Philippians, p. 127.
[86] MAZZAROLO, I. Carta de Paulo aos Filipenses, p. 118-119.

O texto de Fl 2,5-11, dentro da inteira Carta aos Filipenses, é um exemplo do que precisa ser vivido pela comunidade de fé, em uma reciprocidade entre o sentimento que houve em Cristo de humilhar-se voluntariamente e de se tornar semelhante aos homens para falar aos homens.

A comunidade de Filipenses, em si, não é uma missiva que tenha tantos problemas teológicos que Paulo precisava resolver, mas há uma questão de desentendimento por parte de alguns da comunidade de Filipos, Evódia e Síntique[87], que devem ser resolvidas por meio da orientação paulina através da carta. Não é coiscidencia que nesse desentendimento entre essas personagens (Evódia e Síntique) e "o apóstolo dos gentios" (Rm 11,13) tenha usado o mesmo verbo "φρονέω" (Fl 2,5) para transmitir à Igreja de Filipos que Cristo é o modelo a ser seguido, de humildade e de perdão, para que esvaziando-se de toda arrogância os que professam a fé tenham alegria (Fl 4,4).

Fl 2,5-11 é um texto que tanto direciona para o passado, pois lembra o primeiro Adão, lembra a imagem e a glória de Deus e acentua a promessa de Isaías que todo joelho se dobrará e toda língua confessará, como olha para o futuro, porque na ressurreição do Filho de Deus, a promessa do passado se cumprirá e todos irão confessar que Jesus Cristo é o Senhor. Portanto, é preciso afirmar que Fl 2,5-11 é uma obra prima do apóstolo Paulo, ou seja um diamante paulino que precisa ser lapidado na explanação e interpretação (trabalhado com o valor que ela tem), para extrair-se um maior valor teológico desse texto tão emblemático e importante para a hodierna comunidade de fé, como foi para os cristãos do passado, que o seja para os cristãos dos dias atuais.

[87] GONZAGA, W.; DA SILVA, V. J., O conflito entre Evódia e Síntique (Fl 4,2). Um antagonismo à comunidade ideal, p. 721-740.

Referências Bibliográficas

ADEOYE, M. A. A Critical Assessment of Kenoticism: Person of Christ Who Became Jesus. **Indonesian Journal of Christian Education and Theology**, v. 2, n.1, p.130-136, 2023.

BABALOLA EMMANUEL, O. Humility of Christ in Philippians 2: 5-11 and its Implications for Christian Leaders. **African Journal of Humanities and Contemporary Education Research**, v. 4, n.2, p.120-131, 2022.

BARBAGLIO, G. **As cartas de Paulo II**. São Paulo: Loyola, 1991.

BARTON, B. B.; COMFORT, P. W. **Philippians, Colossians, Philemon**. Wheaton, IL: Tyndale House Publishers, 1995.

BEKKER, C. J. Sharing the incarnation: Towards a model of mimetic Christological leadership. In: **Servant leadership research roundtable**, p. 1-18, 2007.

BERGER, K. **As Formas Literárias do Novo Testamento**. São Paulo: Loyola, 1998.

BLACK, D. A. The Discourse Structure of Philippians: A Study in Textlinguistics. **Novum Testamentum**, v. 37, n.1, p. 16-49, 1995.

BOICE, J. M. **Philippians**: an expositional commentary. Grand Rapids, MI: Baker Books. 2000.

BRUCE, F. F. **Philippians**. Peabody, MA: Baker Books, 2011.

CARSON, D. A. **Basics for believers**: an exposition of Philippians. Grand Rapids, MI: Baker Books, 1996.

ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.). **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

FEE, G. D. **Paul's Letter to the Philippians**. Grand Rapids, MI: Wm.B. Eerdmans Publishing Co, 1995.

FEWSTER, Gregory P. The Philippians 'Christ Hymn': Trends in Critical Scholarship. **Currents in biblical research**, v. 13, n.2, p.191-206, 2015.

FLEMMING, D. E. **Philippians**: A Commentary in the Wesleyan Tradition. Kansas City, MO: Beacon Hill Press of Kansas City, 2009.

FOERSTER, W. ἁρπάζω, ἁρπαγμός. In: KITTEL, G.; BROMILEY, G. W.; FRIEDRICH, G. (Orgs.). **Theological dictionary of the New Testament**, v.1, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1964. p. 472-474.

FOWL, S. E. **Philippians**. Grand Rapids, MI; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2005.

GARLAND, D. E. The Composition and Unity of Philippians: Some Neglected Literary Factors. **Novum Testamentum**, v. 27, n.2, p. 141-173, 1985.

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, tenções e desafios**. Santo André: Academia Cristã; Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2015, p. 201-235.

GONZAGA, W. O *Corpus Paulinum* no cânon do Novo Testamento. ***Atualidade Teológica***, Rio de Janeiro: PUC-Rio, v. 21, n. 55, jan/abr 2017, p. 19-41. Doi: https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.29100

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

GONZAGA, W.; ALMEIDA FILHO, V. S. O uso do Antigo Testamento na Carta de Paulo aos Filipenses. ***Cuestiones Teológicas***. Vol. 47, No. 108, 2020, p. 1-18. Doi https://doi.org/10.18566/cueteo.v47n108.a01

GONZAGA, W.; TELLES, A. C. A vida no Espírito: Rm 8, 1-13 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. **Estudos Bíblicos**. São Paulo , v. 37, n.144, jun/dez, 2021, p. 341-355, DOI: https://doi.org/10.54260/eb.v37i144.360

GONZAGA, W.; DA SILVA, V. J. O conflito entre Evódia e Síntique (Fl 4,2). Um antagonismo à comunidade ideal, ***Pistis & Praxis***: Teologia e Pastoral, Curitiba, v. 13, n. 2, maio/ago. 2021, p. 721-740. Doi: http://dx.doi.org/10.7213/2175-1838.13.002.DS03

GONZAGA, W.; SILVA JÚNIOR, M. D. Filipenses 2,5-11: Repensando a apologética cristã para o século XXI a partir da *imitatio Christi***.** ***Teocomunicação***. Porto Alegre, 2023, Doi: http://dx.doi.org/10.15448/0103-314X.2023.1.44747

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

GRAY, D. R. Christological hymn: The leadership paradox of Philippians 2:5-11. **Journal of Biblical Perspectives in Leadership**, v. 2, n.1, p. 3-18, 2008.

GRUNDMANN, W. ταπεινόω. In: KITTEL, G.; BROMILEY, G. W.; FRIEDRICH, G. (Orgs.). **Theological dictionary of the New Testament**, v.8, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1964. p. 6-9.

HANSEN, G. W. **The Letter to the Philippians**. Grand Rapids, MI; Nottingham, England: William B. Eerdmans Publishing Company, 2009.

HARDGROVE, M. E.; MIN, D. The Christ hymn as a song for leaders. **Journal of Biblical Perspectives in Leadership**, v. 2, n.1, p. 19-31, 2008.

HAWTHORNE, G. F. **Philippians**. Dallas: Word, Incorporated, 2004.

HOEHNER, H. W.; COMFORT, P. W.; DAVIDS, P. H. **Ephesians, Philippians, Colossians, 1-2 Thessalonians, Philemon**: Cornerstone biblical commentary. v.16. Carol Stream, IL: Tyndale House Publishers, 2008.

HOECK, A. From Kénosis to Tapeínosis: A Case Study on the Relationship between ἐκένωσεν and ἐταπείνωσεν in Phil 2:7-8. **Estudios Bíblicos**, LXVIII, p. 173-183, 2010.

KENNEDY, H. A. A. **The Epistle of Paul to the Philippians**. In the Expositor's Greek Testament: Commentary. New York: George H. Doran Company, [s.d.].

LANGE, J. P.; SCHAFF, P.; BRAUNE, K.; HACKETT, H. B. **A commentary on the Holy Scriptures**: Philippians. Bellingham, WA: Logos Bible Software, 2008.

LENSKI, R. C. H. **The interpretation of St. Paul's Epistles to the Galatians, to the Ephesians and to the Philippians**. Columbus, O.: Lutheran Book Concern, 1937.

MAZZAROLO, I. **Carta de Paulo aos Filipenses**. Rio de Janeiro: Isidoro Mazzarolo, 2011.

MELICK, R. R. **Philippians, Colossians, Philemon**. Nashville: Broadman & Holman Editores, 1991.

METZGER, B. M. **A textual comentary on the Greek New Testament**. 2a ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.

MAQOMA, W. P. Imago Dei identity as embodied in the incarnation: Kenosis as a catalyst towards identity formation. **Verbum et Ecclesia**, v. 41, n.1, p. 1-8, 2020.

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

O'BRIEN, P. T. **The Epistle to the Philippians**: a commentary on the Greek text. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991.

OMANSON, R. L. **Variantes Textuais do Novo Testamento**: Análise e avaliação do aparato crítico de "O Novo Testamento Grego". São Paulo: SBB, 2010.

OEPKE, A. κενόω. In: KITTEL, G.; BROMILEY, G. W.; FRIEDRICH, G. (Orgs.). **Theological dictionary of the New Testament**, v.3, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1964. p. 661-662.

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

REUMANN, J. **Philippians**: A New Translation with Introduction and Commentary. v. 33B. New Haven; London: Yale University Press, 2008.

SANDERS, J. A. Dissenting Deities and Philippians 2:1-11. ***Journal of Biblical Literature***, v. 88, n.3, p. 279-290, 1969.

SHANER, K. A. Seeing Rape and Robbery: ἁρπαγμός and the Philippians Christ Hymn (Phil. 2:5-11). **Biblical interpretation**, v. 25, n.3, p. 342-363, 2017.

SCHLIER, H. κάμπτω. In: KITTEL, G.; BROMILEY, G. W.; FRIEDRICH, G. (Orgs.). **Theological dictionary of the New Testament**, v.3, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1964. p. 594-595.

SCHNELLE, U. **Introdução à Exegese do Novo Testamento**. São Paulo: Loyola, 2000.

SMIT, P. B. Crucifiction? The Reimagination of Crucifixion as Failed Imperial Ritual in Philippians 2:5-11. **Biblical theology bulletin**, v. 46, n.1, p. 12-24, 2016.

STRIMPLE, R. B. Philippians 2:5-11 in recent studies: some exegetical conclusions. **Westminster Theological Journal**, v. 41, n.2, p. 247-268, 1979.

TALBERT, C. H. The Problem of Pre-Existence in Philippians 2:6-11. ***Journal of Biblical Literature***, v. 86, n.2, p. 141-153, 1967.

VARGA, C. The Pauline Background of the Christological Hymn in the Epistle to Philippians 2:6-11. An Interrogation of the paternity and possible solutions. **Studia Universitatis Babes-Bolyai-Theologia Orthodoxa**, v. 60, n.1, p. 57-76, 2015.

WATSON, D. F. A Rhetorical Analysis of Philippians and Its Implications for the Unity Question. ***Novum Testamentum***, v. 30, n.1, p. 57-88, 1988.

WEBER, R.; GRYSON, R. (eds.). **Biblia Sacra Vulgata**. Iuxta Vulgatam Versionem. Editio Quinta. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.

WEGNER, U. **Exegese do Novo Testamento**: manual de metodologia. São Leopoldo: Editora Sinodal; São Paulo: Editora Paulus, 2002.

WENDLAND, E. R. Modeling the Message: The Christological Core of Philippians (2:5-11) and its Communicative Implications. ***Acta Patristica et Byzantina***, v. 19, n.1, p. 350-378, 2008.

WRIGHT, T. **Paul for Everyone**: The Prison Letters: Ephesians, Philippians, Colossians, and Philemon. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 2004.

WRIGHT, N. T. ἁρπαγμός and the Meaning of Philippians 2:5-11. **The Journal of Theological Studies**, v. 37, n.2, p. 321-352, 1986.

Capítulo V[1]

Intersecções entre Cristianismo e Filosofia na Atenas Antiga: O diálogo entre Paulo e os Filósofos Estóicos e Epicuristas em Atos 17,18-23[2]

Intersections between Christianity and Philosophy in Ancient Athens: The dialogue between Paul and the Stoic and Epicurean Philosophers in Acts 17,18-23

Intersecciones entre cristianismo y filosofía en la antigua Atenas: El diálogo entre Pablo y los filósofos Estoicos y Epicúreos en Hechos 17,18-23

Waldecir Gonzaga[3]

Ademar Antunes do Amaral[4]

Resumo

O presente estudo analisa as interseções entre o cristianismo e a filosofia na Atenas Antiga, focando no diálogo entre Paulo e os filósofos estóicos e epicuristas em Atos 17,18-23. Atenas, um centro intelectual vibrante no primeiro I d.C., ofereceu um cenário rico para a interação entre diferentes sistemas de pensamento. Paulo, ao pregar no Areópago, utilizou referências culturais e filosóficas familiares aos atenienses para comunicar a mensagem cristã, demonstrando habilidade retórica e conhecimento profundo das filosofias estóica e epicurista. Ao se analisar o discurso de Paulo, percebe-se como ele utilizou conceitos dessas filosofias para introduzir e explicar a teologia cristã. Este estudo destaca a relevância contínua do diálogo entre fé e razão, mostrando que a interação entre diferentes tradições intelectuais pode enriquecer mutuamente a compreensão teológica. Além disso, a influência das filosofias estóica e epicurista no cristianismo primitivo, especialmente na cristologia, é examinada,

[1] DOI – https://doi.org/10.36592/9786554602327-05

[2] Este texto foi publicado primentamente em: GONZAGA, W.; AMARAL, A. A., Intersecções entre Cristianismo e Filosofia na Atenas Antiga: O diálogo entre Paulo e os Filósofos Estóicos e Epicuristas em Atos 17,18-23. *Reflexus*, Vitória/ES, 2025.

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

[4] Mestrando em Teologia pela Faculdades EST, especialista em História da Igreja pela CATÓLICA SC, bacharel em Teologia pela FAP, licenciado em História e Ciências da Religião pelo UniCV. E-mail: ademar.a.amaral@gmail.com Lattes: http://lattes.cnpq.br/3419863885804980 Orcid: https://orcid.org/0009-0007-3549-3465

demonstrando como Paulo contextualizou a mensagem cristã dentro do pensamento filosófico existente. A abordagem de Paulo serve como um exemplo valioso para o engajamento teológico e missiológico contemporâneo, sublinhando a importância da adaptação cultural na comunicação do Evangelho.
Palavras-chave: Cristianismo, Filosofia, Paulo, Atenas, Estóicos, Epicuristas.

Abstract
This study analyzes the intersections between Christianity and philosophy in Ancient Athens, focusing on the dialogue between Paul and the Stoic and Epicurean philosophers in Acts 17,18-23. Athens, a vibrant intellectual center in the first century A.D., offered a rich setting for the interaction between different systems of thought. Paul, while preaching at the Areopagus, used cultural and philosophical references familiar to the Athenians to communicate the Christian message, demonstrating rhetorical skill and deep knowledge of Stoic and Epicurean philosophies. By analyzing the Paul's speech, one can see how he used concepts from these philosophies to introduce and explain Christian theology. This study highlights the ongoing relevance of the dialogue between faith and reason, showing that the interaction between different intellectual traditions can mutually enrich theological understanding. Additionally, the influence of Stoic and Epicurean philosophies on early Christianity, especially in Christology, is examined, demonstrating how Paul contextualized the Christian message within existing philosophical thought. Paul's approach serves as a valuable example for contemporary theological and missiological engagement, emphasizing the importance of cultural adaptation in the communication of the Gospel.
Keywords: Christianity, Philosophy, Paul, Athens, Stoics, Epicureans.

Resumen
El presente estudio analiza las intersecciones entre el cristianismo y la filosofía en la antigua Atenas, centrándose en el diálogo entre Pablo y los filósofos estoicos y epicúreos en Hechos 17,18-23. Atenas, un vibrante centro intelectual en el siglo I d.C., ofreció un escenario rico para la interacción entre diferentes sistemas de pensamiento. Pablo, al predicar en el Areópago, utilizó referencias culturales y filosóficas familiares para los atenienses para comunicar el mensaje cristiano, demostrando habilidad retórica y un profundo conocimiento de las filosofías estoica y epicúrea. Al se analizar el discurso de Pablo, se percibe cómo utilizó conceptos de estas filosofías para introducir y explicar la teología cristiana. Este estudio destaca la relevancia continua del diálogo entre fe y razón, mostrando que la interacción entre diferentes tradiciones intelectuales puede enriquecer mutuamente la comprensión teológica. Además, se examina la influencia de las filosofías estoica y epicúrea en el cristianismo primitivo, especialmente en la cristología, demostrando cómo Pablo contextualizó el mensaje cristiano dentro del pensamiento filosófico existente. El enfoque de Pablo sirve como un valioso ejemplo para el compromiso teológico y misional contemporáneo, subrayando la importancia de la adaptación cultural en la comunicación del Evangelio.
Palabras claves: Cristianismo, Filosofía, Pablo, Atenas, Estoicos, Epicúreos.

Introdução

A interseção entre o cristianismo e a filosofia na Atenas Antiga tem sido um ponto de interesse para estudiosos de diversas disciplinas, incluindo teologia, filosofia, história e estudos bíblicos. Durante o século I d.C., Atenas era um centro de pensamento filosófico vibrante, onde escolas como o estoicismo e o epicurismo floresciam. Este contexto histórico e cultural oferece um cenário rico para explorar a interação entre diferentes sistemas de crença e pensamento, especialmente quando consideramos a propagação do cristianismo e sua relação com as filosofias existentes. Atenas, conhecida por seu legado intelectual e artístico, havia produzido grandes pensadores como Sócrates, Platão e Aristóteles, cujas ideias moldaram o pensamento ocidental.

No século I d.C., embora Atenas não tivesse mais o mesmo poder político de outrora, continuava a ser um núcleo intelectual e cultural de importância significativa. Seu ambiente cosmopolita e intelectualmente estimulante proporcionou ao apóstolo Paulo uma plataforma única para apresentar a mensagem cristã, utilizando referências culturais e filosóficas que seriam familiares ao seu público.

Este estudo explora como o apóstolo Paulo interagiu com essas correntes filosóficas, oferecendo *insights* valiosos sobre o diálogo entre fé e razão, o que realça seu valor e contribuição para estudos de leitura de interface entre os saberes, como este caso concreto: Bíblia, Teologia e Filosofia. Em particular, a análise do discurso de Paulo, em At 17,18-23, um dos livros do Cânon do NT[5], proporciona uma perspectiva única sobre como ele utilizou a filosofia grega para comunicar a mensagem cristã. Paulo, ao pregar no Areópago, confrontou e dialogou com filósofos estóicos e epicuristas, utilizando elementos de suas próprias filosofias para introduzir conceitos cristãos. Esta análise não apenas

[5] GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico, p. 404-406.

ilumina o método de Paulo, mas também revela as implicações teológicas desse encontro para a teologia cristã contemporânea.

O objetivo deste texto é analisar o discurso de Paulo, em At 17,18-23, e sua interação com os filósofos estóicos e epicuristas. Através desta análise, busca-se compreender como Paulo utiliza a filosofia grega para comunicar a mensagem cristã e quais são as implicações desse diálogo para a teologia cristã. Para atingir esse objetivo, este estudo busca responder às seguintes perguntas: Como Paulo utiliza a filosofia grega para comunicar a mensagem cristã? Quais são as implicações desse diálogo para a teologia cristã? Estas perguntas guiarão nossa investigação e análise ao longo do texto. Para tanto, realiza uma análise do texto bíblico, bem como uma revisão da literatura secundária relevante. A análise exegética permite uma melhor compreensão do texto, enquanto a revisão da literatura fornece o contexto necessário e as interpretações acadêmicas existentes. A exegese do discurso de Paulo em At 17 é complementada por um exame das fontes filosóficas gregas e dos comentários teológicos sobre o encontro. Além disso, este texto considera a influência duradoura do estoicismo e do epicurismo na teologia cristã primitiva e na filosofia ocidental.

O texto está estruturado em quatro partes: a primeira discute o contexto filosófico da Atenas Antiga, proporcionando uma visão geral das escolas filosóficas predominantes e do ambiente cultural da cidade; a segunda parte analisa o discurso de Paulo, em At 17, focando em sua estratégia retórica, uso de referências culturais e filosóficas, e o impacto de sua mensagem; a terceira parte examina as implicações teológicas deste encontro; e a quarta analisa a influência da filosofia no cristianismo primitivo, explorando como o diálogo entre Paulo e os filósofos atenienses influenciou o desenvolvimento da teologia cristã e a interação entre fé e razão. Essa estrutura permite uma maior abordagem do tema, proporcionando uma visão mais ampla da interseção entre o cristianismo e a filosofia grega. Ao compreender como Paulo dialogou com as correntes

filosóficas de sua época, ganha-se *insights* valiosos sobre a interação entre diferentes sistemas de pensamento e a relevância contínua deste diálogo para o pensamento teológico e filosófico contemporâneo.

1. Contexto Histórico e Filosófico

Durante o século I d.C., Atenas continuava a ser um destacado centro intelectual e artístico, preservando muitas de suas estátuas e templos que testemunhavam seu passado glorioso. Mesmo com a perda de parte de sua importância política, a cidade mantinha-se vibrante como um núcleo vital de pensamento e cultura, atraindo filósofos, artistas e estudiosos de diversas partes do mundo. Embora não fosse mais a majestosa Atenas da era clássica, mas sim uma cidade de tamanho modesto, seu prestígio acadêmico permanecia inabalável. Ela era vista como "a cidade universitária"[6] daquele tempo, um lugar onde muitos buscavam adquirir conhecimento e formação intelectual. As escolas de filosofia, como a Academia de Platão e o Liceu de Aristóteles, continuavam a influenciar profundamente o pensamento ocidental, consolidando a cidade como um epicentro de educação e reflexão crítica. Segundo Dessain,

> Atenas [...] preservou a maioria de suas estátuas e templos intactos. Ainda era uma das capitais intelectuais e artísticas do mundo. Sua combinação de idolatria e orgulho intelectual era particularmente repulsiva para São Paulo, que entrou na cidade vindo de Pireu, ao longo de uma estrada na qual havia ídolos e santuários.[7]

A glória de Atenas ia além de seus magníficos templos; seus filósofos e escritores também eram altamente renomados. A cidade foi o berço de figuras proeminentes cujas ideias moldaram o pensamento ocidental. Além dos filósofos,

---

[6] BOOR, W., Atos dos Apóstolos, p. 249.
[7] DESSAIN, C. S., A Catholic Commentary on Holy Scripture, p. 1038. (tradução nossa)

dramaturgos como Aristófanes e Eurípedes deixaram um legado duradouro no teatro, e o escultor Fídias, com suas obras inigualáveis, contribuiu para a fama artística de Atenas. Essas personalidades transformaram Atenas em um centro intelectual e cultural incomparável, tornando-a um ponto de referência cultural com poucos rivais.[8]

Em At 17, o autor destaca a existência de duas correntes filosóficas antagônicas que competiam por hegemonia na Atenas do século I d.C.: o estoicismo e o epicurismo. Estas escolas filosóficas não apenas moldavam o pensamento da época, mas também representavam uma filosofia de vida completa. De acordo com González: "As duas escolas filosóficas mencionadas no versículo 18, na verdade, eram aquelas que, na época, competiam por hegemonia. As duas buscavam oferecer mais que uma mera metafísica — na verdade, almejavam a apresentar toda uma filosofia de vida"[9]; e segundo Keener: "A fama de Atenas se apoiava principalmente nas glórias do seu passado; mesmo como um centro filosófico, sua supremacia era desafiada por outros centros no oriente como Alexandria e Tarsos. Mas Atenas permanecia como símbolo dos grandes filósofos na opinião popular"[10].

A presença de Paulo em Atenas, neste contexto pluricultural e acadêmico, representava uma interseção significativa entre a fé cristã e estas correntes filosóficas dominantes. O autor do livro de Atos descreve Paulo pregando nas sinagogas e debatendo na praça do mercado, um cenário que remete às práticas de Sócrates. Paulo "falava com qualquer pessoa que achava na praça do mercado [...]. A descrição relembra a atividade de Sócrates, que argumentava com qualquer pessoa que se dispunha a ouvi-lo, embora, para Lucas, argumentar significa pregar e não tanto debater"[11]. Isso mostra que Paulo estava engajado em

[8] GONZÁLEZ, J. L., Atos, o Evangelho do Espírito Santo, p. 241.
[9] GONZÁLEZ, J. L., Atos, o Evangelho do Espírito Santo, p. 242.
[10] KEENER, C. S. Comentário Bíblico Atos, p. 388.
[11] MARSHALL, I. H., Atos, p. 267.

uma forma de comunicação e debate que era familiar aos atenienses, o que ajudou a estabelecer um ponto de conexão.

O encontro de Paulo com os filósofos estóicos e epicuristas revela tanto a receptividade quanto a resistência que ele encontrou. A impressão inicial que tiveram de Paulo não era favorável. Eles o desprezaram, referindo-se a ele como um tagarela, uma palavra que "se refere a um pássaro que recolhe restos de comida dos esgotos [...] também para aludir-se a pessoas que adquiriram meros fragmentos de conhecimento".[12] Este desdém inicial, no entanto, não impediu Paulo de continuar a dialogar e pregar. A curiosidade dos atenienses levou Paulo ao Areópago, onde ele teve a oportunidade de apresentar sua mensagem de forma mais estruturada. "Então o levaram a uma reunião do Areópago, onde lhe perguntaram: 'Podemos saber que novo ensino é esse que você está trazendo? Você está nos apresentando algumas ideias estranhas, e queremos saber o que elas significam'" (At 17,19–20).

> Sócrates tinha também sido levado ou trazido ao Areópago muitos séculos antes, como era bem conhecido. Sócrates e o filósofo diante dele, e Lucas pode estar descrevendo Paulo como um novo Sócrates para sua audiência grega; devido o resultado do discurso de Sócrates (que, como o de Estêvão, provocou seus ouvintes a martirizá-lo), essa alusão cria suspense.[13]

A estratégia de Paulo no Areópago envolveu destacar a religiosidade dos atenienses e utilizar um altar dedicado ao "Deus Desconhecido" como ponto de partida para sua pregação. Ele se referiu aos atenienses como um povo extremamente religioso. O autor de Atos escolheu uma palavra ambígua para descrever essa religiosidade, que os ouvintes provavelmente interpretaram de maneira favorável. No entanto, essa escolha de palavras também permitiu que

[12] MARSHALL, I., H., Atos, p. 267.
[13] KEENER, C. S., Comentário Bíblico Atos, p. 389.

Paulo permanecesse mais reservado e sem compromisso direto, já que o termo pode significar tanto "religioso" quanto "supersticioso".[14] Ao citar poetas e filósofos gregos, Paulo não apenas estabeleceu uma conexão cultural, mas também demonstrou uma profundidade de conhecimento que lhe conferiu credibilidade diante de um público erudito. Neste sentido, Comblin afirma que: "Paulo citou poetas gregos para estabelecer uma conexão com seu público e mostrar que a verdade sobre Deus não era completamente estranha aos seus ouvintes."[15] Dessa forma, ele conseguiu engajar os ouvintes de maneira mais eficaz e introduzir conceitos cristãos de maneira compreensível. Este método permitiu que Paulo utilizasse referências familiares aos seus ouvintes para transmitir novas ideias espirituais.

Assim, o contexto histórico e filosófico da Atenas Antiga não só moldou a recepção da mensagem de Paulo, mas também forneceu a estrutura e as ferramentas retóricas que ele utilizou para comunicar efetivamente o Evangelho. Este encontro não foi apenas um choque de culturas, mas também uma demonstração de como diferentes sistemas de pensamento podem dialogar e se enriquecer mutuamente.

A complexidade da situação em Atenas é exemplificada pela variedade de filosofias presentes na época. Há uma série impressionante de elementos que pertencem à filosofia estoica ou à mística filosófica grega contemporânea: a tríade "viver, mover-se, existir"[16] é comum na filosofia platônica, enquanto a citação do poeta Aratos se assemelha muito a um verso do famoso hino de Cleantes a Zeus. Essas referências não apenas demonstram o profundo conhecimento de Paulo sobre a cultura e a filosofia gregas, mas também ilustram sua habilidade em utilizar tais ideias para criar uma ponte entre sua mensagem cristã e os ouvintes atenienses.

---

[14] COMBLIN, J., Atos dos Apóstolos, p. 299.
[15] COMBLIN, J., Atos dos Apóstolos, p. 294.
[16] COMBLIN, J., Atos dos Apóstolos, p. 294.

Ao empregar conceitos familiares aos seus interlocutores, Paulo conseguiu engajar os filósofos estóicos e epicuristas em um diálogo significativo, mostrando que o Evangelho não estava em completa oposição às suas crenças, mas poderia ser entendido dentro de um quadro de referência filosófico conhecido. Dessa forma, ele transformou um potencial conflito em uma oportunidade para uma troca de ideias enriquecedora. A utilização de elementos da cultura helenística permitiu que sua mensagem ressoasse de maneira mais profunda e significativa entre aqueles que estavam acostumados a debater questões filosóficas e existenciais, evidenciando a capacidade do pensamento cristão de dialogar com outras tradições intelectuais.

1.1 A Filosofia Estóica e Epicurista

A filosofia estóica e epicurista foram duas das correntes filosóficas mais influentes do mundo antigo, cada uma oferecendo uma perspectiva única sobre como alcançar a felicidade e a paz interior. Enquanto, o estoicismo enfatizava a virtude e a conformidade com a razão universal, o epicurismo destacava a busca do prazer racional e a ausência de dor como caminhos para uma vida feliz. Ambas as filosofias, apesar de suas diferenças, proporcionaram frameworks éticos e cosmológicos que moldaram profundamente o pensamento ocidental.

Epicuristas e estóicos, junto com todos os filósofos pagãos, negavam a ressurreição dos corpos; daí que Agostinho de Hipona (354–430 d.C.) diz que a fé na ressurreição é peculiar aos cristãos[17]. No entanto, Paulo, apesar de ter sido educado "na mais rígida tradição judaica e estudado sob a orientação do famoso rabino Gamaliel em Jerusalém, Paulo era fluente em grego e estava familiarizado

[17] HAYDOCK, G. L., Haydock's Catholic Bible Commentary, At 17.18, n.p. (tradução nossa)

com o pensamento e a literatura grega"[18]. Essa educação ampla e diversificada deu a Paulo a propriedade necessária para dialogar com os filósofos de sua época.

1.1.1 Estoicismo

O estoicismo, atribuído a Zenão de Cítio (335-263 a.C.)[19], "é uma teoria unificada do cosmos que envolve física, lógica e ética. O nome da filosofia vem do Pórtico Pintado (*Stoa*) em Atenas"[20], onde Zenão ensinava. Assim, o estoicismo oferece uma visão abrangente da vida, enfatizando a virtude e a razão como caminhos para a verdadeira felicidade e paz interior. A combinação de uma ética rigorosa com uma visão cosmológica abrangente fez do estoicismo uma das filosofias mais influentes do mundo antigo, moldando não apenas a vida pessoal de seus adeptos, mas também influenciando profundamente o pensamento ocidental posterior.

O estoicismo não era apenas uma filosofia, mas também uma religião para muitos pensadores. Para Moore, "O estoicismo é mais do que uma filosofia da religião: ele era uma religião para homens pensadores, e muitos dos mais nobres espíritos do mundo helênico e romano encontraram nele a satisfação das mais profundas necessidades da alma"[21]. O estoicismo "enfatiza a virtude como o maior bem"[22], defendia que a vida deveria ser vivida de acordo com a natureza e a razão. Zenão foi sucedido por Cleanto (331–232 a.C.), "que infundiu um espírito mais pessoal à concepção estóica de divindade"[23], como demonstrado em seu Hino a Zeus. Cleanto, ao assumir a liderança da escola estóica apresentou uma visão mais devocional do *Logos*. Os estóicos acreditavam que o universo era

[18] SHELLEY, B. L., História do Cristianismo, p. 35.
[19] FERGUSON, E, Estoicismo. In: Novo Dicionário de Teologia, 389.
[20] ODOR, J., Stoicism: The Lexham Bible Dictionary, n.p.
[21] MOORE, G. F., História das Religiões, vol. I, p. 721–722.
[22] MOLONEY, F. J., Reading the New Testament in the Church, p. 39–40. (tradução nossa)
[23] FERGUSON, E, Estoicismo. In: Novo Dicionário de Teologia, 389.

governado por uma razão divina ou *Logos*, uma força racional e ordenada que permeava toda a realidade. Neste sentido, González afirma que:

> Os estoicos sustentavam que em última instância o universo é racional. Essa razão que se encontra subjacente a todas as coisas é o *Logos*, e, portanto, as doutrinas estoicas sobre o *Logos* influenciaram a cristologia, quando os cristãos tentaram interpretar a pessoa do Salvador em termos da encarnação do *Logos* ou Verbo divino em Jesus.[24]

Para os estóicos, viver em harmonia com o *Logos* significava alcançar a verdadeira felicidade e a paz interior, uma vida de virtude e autocontrole. A doutrina estóica também incluía a ideia de *apatheia*, ou ausência de paixões perturbadoras, como meio para alcançar a tranquilidade da mente. Os estóicos valorizavam a sabedoria, a coragem, a justiça e a temperança como virtudes fundamentais, acreditando que essas qualidades permitiam aos indivíduos viver de maneira virtuosa independentemente das circunstâncias externas. Esses princípios éticos formavam o núcleo da prática estóica, proporcionando um caminho claro para uma vida equilibrada e moralmente íntegra.

1.1.2 Epicurismo

O epicurismo, fundado por Samiano Epicuro (341-270) por volta de 307 a.C., oferecia uma visão contrastante da vida em relação a outras filosofias da época[25]. Epicuro ensinava que o objetivo da vida era alcançar o prazer, entendido como a ausência de dor e sofrimento, tanto físico quanto mental. Este prazer, no entanto, não se referia a indulgências hedonísticas, mas a um estado de tranquilidade e equilíbrio alcançado através da moderação. Para os epicuristas, o prazer supremo era alcançado através da moderação e da busca de prazeres

[24] GONZÁLES, J. L., Breve Dicionário de Teologia, p. 122.
[25] ODOR, J., Epicurismo: The Lexham Bible Dictionary, n.p.

simples, evitando excessos que poderiam levar à dor. Epicuro valorizava a amizade, a reflexão filosófica e a tranquilidade da mente (*ataraxia*) como elementos essenciais para uma vida feliz. Ele acreditava que a "felicidade era alcançada através do prazer racional e da ausência de dor, evitando os excessos"[26] e cultivando uma vida de simplicidade e contenção.

Além disso, Epicuro rejeitava o medo dos deuses e da morte, ensinando que a morte era apenas a cessação da sensação e, portanto, não algo a ser temido. Esta visão materialista do mundo contrapunha-se diretamente às crenças religiosas tradicionais do século I d.C., incluindo o cristianismo nascente, que enfatizava a vida eterna a ressurreição dos mortos. De Acordo com Haydock, "Epicuro ensinava que a alma morria com o corpo, o que contrastava [em certos aspectos] fortemente com a doutrina cristã da ressurreição"[27]. A ética do epicurismo é frequentemente mal interpretada como sendo puramente hedonística. No entanto, a noção vulgar de que ela fazia dos prazeres dos sentidos o bem mais elevado é falsa. A filosofia epicurista é essencialmente egoística e eudemonística, focada na obtenção do bem-estar individual através do prazer racional e da eliminação da dor.

Epicuro também enfatizava a importância do conhecimento e da compreensão do mundo natural para alcançar a paz de espírito. Ele defendia uma visão científica do universo, em que tudo é composto de átomos em movimento no vazio. Esta abordagem materialista ajudava a eliminar superstições e medos infundados, promovendo uma visão de mundo baseada na razão e na observação. Em resumo, o epicurismo, ensinava que o prazer era o maior bem e objetivo da vida. No entanto, este prazer era entendido de maneira sofisticada, como a busca pela tranquilidade mental e a ausência de dor física, alcançada através da moderação, da amizade e da reflexão filosófica. Ao rejeitar o medo dos deuses e

[26] ODOR, J., Epicurismo: The Lexham Bible Dictionary, n.p.
[27] HAYDOCK, G. L., Haydock's Catholic Bible Commentary, At 17.18, n.p. (tradução nossa)

da morte, e ao valorizar a compreensão racional do mundo, Epicuro ofereceu uma visão de vida que contrastava profundamente com as crenças religiosas tradicionais, propondo um caminho de felicidade baseado na simplicidade e na razão.

2. A Interseção com o Cristianismo

A interação de Paulo com as filosofias estóica e epicurista em Atenas foi tanto um desafio quanto uma oportunidade. Ele utilizou sua familiaridade com as ideias estóicas e epicuristas para estabelecer um diálogo e apresentar a mensagem cristã de uma maneira que ressoasse com os ouvintes. A crítica inicial dos filósofos a Paulo como um "tagarela" mostra a resistência inicial[28], mas a curiosidade subsequente que o levou ao Areópago indica uma abertura para novas ideias. Paulo adaptou sua abordagem para conectar-se com seu público, utilizando referências culturais e filosóficas familiares, o que é evidenciado em seu discurso. Segundo Comblin: "Os atenienses foram tratados de povo extremamente religioso. Lucas usou uma palavra ambígua, que os ouvintes terão tomado no sentido mais favorável, mas que permite que Paulo permaneça mais reservado e sem compromisso. A palavra significa religioso ou supersticioso"[29]. Paulo destacou a religiosidade dos atenienses e utilizou um altar dedicado ao "Deus Desconhecido" como ponto de partida para sua pregação.

Ao citar poetas gregos como Arato e Epimênides, Paulo não só mostra respeito pelas tradições intelectuais dos seus ouvintes, mas também usa suas próprias referências culturais para apresentar a verdade cristã. Esta estratégia demonstra sua habilidade em adaptar sua mensagem ao contexto cultural e filosófico dos atenienses. Ele sabia que para se conectar verdadeiramente com seu

[28] MARSHALL, I. H., Atos, p. 267.
[29] COMBLIN, J., Atos dos Apóstolos, p. 299.

público, precisava falar em uma linguagem e com conceitos que eles compreendiam e valorizavam. A estratégia de Paulo em adaptar sua mensagem ao contexto cultural e filosófico de seus ouvintes mostra sua habilidade retórica e sua compreensão das filosofias estóica e epicurista.

Para Meredith, "Paulo era, acima de tudo, um missionário inflamado pelo zelo de sua fé dada por Cristo. Sua atitude em relação à filosofia tem mais em comum com a de um retórico profissional, capaz de usar argumentos extraídos da filosofia sem se comprometer com nenhum sistema"[30] Ele soube utilizar os elementos das filosofias predominantes para construir uma ponte entre as crenças helênicas e a mensagem cristã. Segundo Shelley, “Paulo era cidadão romano, o que lhe conferia liberdade especial de circulação, proteção em suas viagens e acesso aos níveis mais elevados da sociedade”[31].

O ponto de intersecção entre o cristianismo e as filosofias estóica e epicurista estava na capacidade de Paulo de utilizar conceitos familiares aos seus interlocutores filosóficos para introduzir e explicar as doutrinas cristãs. O estoicismo e o epicurismo, com suas respectivas ênfases na razão universal e na busca do prazer racional, forneceram um terreno comum sobre o qual Paulo pôde dialogar e apresentar a visão cristã de vida e espiritualidade. As ideias de *Logos* e a busca pela verdade e pela virtude no estoicismo, bem como a valorização da tranquilidade da mente e da ausência de dor no epicurismo, serviram como pontos de contato importantes para Paulo ao apresentar o Evangelho.

Este diálogo entre fé e filosofia continua a ser uma área rica para estudos acadêmicos, revelando como diferentes sistemas de pensamento podem interagir e se enriquecer mutuamente. A habilidade de Paulo em engajar-se com as filosofias estóica e epicurista não apenas facilitou a comunicação da mensagem

[30] MEREDITH, A., Christian Philosophy in the Early Church, p. 41-42. (tradução nossa)
[31] SHELLEY, B. L., História do Cristianismo, p. 35.

cristã, mas também mostrou que a fé pode dialogar com a razão e a filosofia de maneira produtiva e enriquecedora.

3. Análise de Atos 17,18-23

Texto grego (NA28)	Tradução portuguesa
[18] τινὲς δὲ καὶ τῶν **Ἐπικουρείων** καὶ **Στοϊκῶν φιλοσόφων** συνέβαλλον αὐτῷ, καί τινες ἔλεγον· τί ἂν θέλοι ὁ σπερμολόγος οὗτος λέγειν; οἱ δέ· ξένων δαιμονίων δοκεῖ καταγγελεὺς εἶναι, ὅτι τὸν Ἰησοῦν καὶ τὴν ἀνάστασιν εὐηγγελίζετο.	[18] Alguns, porém, também dos **filósofos Epicureus** e dos **Estoicos** discutiam com ele, e alguns diziam: o que poderia querer dizer este plagiador? Outros, porém: parece ser proclamador de divindades estrangeiras, porque ele pregava Jesus e a ressurreição.
[19] ἐπιλαβόμενοί τε αὐτοῦ ἐπὶ τὸν Ἄρειον πάγον ἤγαγον λέγοντες· δυνάμεθα γνῶναι τίς ἡ καινὴ αὕτη ἡ ὑπὸ σοῦ λαλουμένη διδαχή;	[19] E tomando a ele para o Areópago, levaram-no dizendo: podemos saber qual (é) esta nova doutrina falada por ti?
[20] ξενίζοντα γάρ τινα εἰσφέρεις εἰς τὰς ἀκοὰς ἡμῶν· βουλόμεθα οὖν γνῶναι τίνα θέλει ταῦτα εἶναι.	[20] Pois certas coisas estranhas trazes para os nossos ouvidos. Queremos, pois, saber o que querem significam estas coisas
[21] **Ἀθηναῖοι** δὲ πάντες καὶ οἱ ἐπιδημοῦντες ξένοι εἰς οὐδὲν ἕτερον ηὐκαίρουν ἢ λέγειν τι ἢ ἀκούειν τι καινότερον.	[21] Todos os **Atenienses**, porém, e os residentes estrangeiros, para nenhuma outra coisa gastavam o tempo do que para dizer algo ou ouvir algo mais novo.
[22] Σταθεὶς δὲ [ὁ] **Παῦλος** ἐν μέσῳ τοῦ **Ἀρείου** πάγου ἔφη· **ἄνδρες Ἀθηναῖοι**, κατὰ πάντα ὡς δεισιδαιμονεστέρους ὑμᾶς θεωρῶ.	[22] De pé, porém, Paulo, no meio do **Areópago**, disse: **Homens Atenienses**, em todas coisas eu vos vejo como muito religiosos
[23] διερχόμενος γὰρ καὶ ἀναθεωρῶν τὰ σεβάσματα ὑμῶν εὗρον καὶ **βωμὸν ἐν ᾧ ἐπεγέγραπτο· Ἀγνώστῳ θεῷ. ὃ οὖν ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε, τοῦτο ἐγὼ καταγγέλλω ὑμῖν**.	[23] Passando, pois, e observando os vossos objetos de culto, encontrei também **um altar no qual tinha sido escrito**: **A um deus desconhecido**. **O que, pois, desconhecendo, adorais, isto eu vos anuncio.**

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

O texto de At 17,18-23 é crucial para compreender o contexto e o impacto do discurso de Paulo em Atenas. Este trecho bíblico fornece uma visão detalhada da interação de Paulo com os filósofos estóicos e epicuristas e a resposta dos atenienses à sua mensagem. Neste trecho, vê-se Paulo sendo confrontado pelos filósofos locais, que o acusam de ser um "tagarela" e de pregar divindades

estrangeiras por causa da sua mensagem sobre Jesus e a ressurreição. Apesar da resistência inicial, a curiosidade dos atenienses leva Paulo ao Areópago, onde ele tem a oportunidade de apresentar sua mensagem a um público mais amplo e influente.

Buscando uma maior compreensão do texto, agora, passa-se a examinar cada versículo para melhor entender como Paulo utiliza sua habilidade retórica e conhecimento cultural para estabelecer um diálogo significativo e impactante com seus ouvintes. Este exame nos permite ver como Paulo aborda suas audiências diversificadas e como ele utiliza pontos de contato culturais e filosóficos para transmitir a mensagem cristã de uma forma que ressoe com o seu público.

3.1 Confronto e Curiosidade Filosófica (v.18)

No v,18, vê-se Paulo sendo confrontado por filósofos epicureus e estóicos, que discutem com ele e expressam ceticismo. Os epicureus, que buscavam o prazer racional e evitavam a dor, e os estóicos, que valorizavam a virtude e a razão universal, encontram nas palavras de Paulo algo intrigante, mas difícil de aceitar. A acusação de que ele era um "plagiador" ou "tagarela" (σπερμολόγος) sugere que alguns o viam como alguém que recolhia e repetia fragmentos de conhecimento sem verdadeira compreensão, pois: "com o passar do tempo, a palavra era usada metaforicamente como descrição zombeteira de um plagiador que tagarelava continuamente a quem quer que lhe desse ouvidos"[32]. Outros, ao ouvirem Paulo falar sobre Jesus e a ressurreição, pensaram que ele estava proclamando divindades estrangeiras, o que indica uma possível confusão ou mal-entendido sobre sua mensagem: "para eles uma novidade, e pensaram erradamente que o apóstolo proclamava uma doutrina acerca de duas deidades:

[32] KISTEMAKER, S., Atos, p. 174.

Jesus e Anastásis ("ressurreição", em grego)" [33]. A menção de Jesus e da ressurreição era uma novidade perturbadora para ambos os grupos filosóficos, que tinham suas próprias crenças estabelecidas sobre a vida e a morte. Para Keener,

> Embora os estóicos ainda professavam crença nos deuses, os filósofos eram geralmente considerados ímpios, porque eles questionavam as velhas tradições, embora as pessoas comuns acreditassem nos deuses. A acusação contra Paulo, anunciando "deuses estrangeiros", lembraria aos leitores gregos da acusação de impiedade contra Sócrates.[34]

3.2 Convite ao Areópago (v.19)

No v.19, Paulo é levado ao Areópago, um importante centro de debate e julgamento em Atenas: "O tribunal que recebeu seu nome da colina, e que possuía neste momento algum poder de censura sobre as aulas"[35]. Este convite mostra uma abertura dos atenienses para ouvir novas ideias e indica que Paulo havia despertado suficiente interesse para merecer uma audiência mais formal. A pergunta "podemos saber qual é esta nova doutrina falada por ti?" (v.19) revela tanto a curiosidade quanto a cautela dos atenienses. Eles estavam interessados em entender melhor a mensagem de Paulo, mas também queriam garantir que suas próprias tradições culturais e filosóficas fossem respeitadas.

3.3 Curiosidade Intelectual Ateniense (v.20)

Os atenienses expressam seu desejo de entender as "coisas estranhas" que Paulo trazia aos seus ouvidos. O v.20 destaca a natureza inquisitiva e aberta da

[33] KISTEMAKER, S., Atos, p. 174.
[34] KEENER, C. S. Comentário Bíblico Atos, p. 388.
[35] BICKNELL, E. J., The Acts of the Apostles, p. 364. (tradução nossa)

cultura ateniense, sempre ávida por novas ideias e discursos. A expressão "coisas estranhas" sugere que a mensagem de Paulo sobre Jesus e a ressurreição era completamente nova e desconcertante para eles. Esta abertura intelectual é um ponto crucial que Paulo utiliza para captar a atenção de seus ouvintes e introduzir conceitos teológicos que eram radicalmente diferentes das crenças filosóficas predominantes em Atenas.

3.4 Cultura de Debate e Novidade (v.21)

O v.21 descreve como os atenienses e os estrangeiros residentes em Atenas gastavam seu tempo discutindo e ouvindo coisas novas: "Todos os atenienses e os estrangeiros que ali viviam costumavam passar seu tempo não fazendo outra coisa senão contando e ouvindo as últimas ideias"[36]. Esta observação do autor de Atos ressalta a constante busca dos atenienses por novidade e debate intelectual. A cultura ateniense valorizava a troca de ideias e a discussão filosófica, criando um ambiente propício para Paulo apresentar sua mensagem. No entanto, também sugere um possível desafio: os atenienses poderiam estar mais interessados na novidade pelo próprio valor da novidade, e não necessariamente pela verdade ou profundidade das ideias apresentadas.

3.5 Paulo no Areópago (v.22)

No v.22, Paulo começa seu discurso no Areópago. Ele se dirige aos "Homens Atenienses" e observa que eles são "muito religiosos". Esta introdução é estratégica; ao reconhecer a religiosidade dos atenienses, Paulo estabelece um ponto de conexão e respeito. A palavra "δεισιδαίμονες/*religiosos*" pode ser interpretada tanto positivamente, como "devotos", ou negativamente, como

[36] KISTEMAKER, S., Atos, p. 170.

"supersticiosos". Paulo utiliza essa ambiguidade para abrir um diálogo sem ofender diretamente seus ouvintes. Ele reconhece seu zelo religioso como um ponto de partida para apresentar sua mensagem sobre o Deus desconhecido.

3.6 Revelação do Deus Desconhecido (v.23)

Paulo continua seu discurso mencionando que, ao passar e observar os objetos de culto dos atenienses, encontrou um altar com a inscrição: "A um deus desconhecido". Segundo Dessin, "Pausânias e outros registram que havia vários altares a deuses desconhecidos em Atenas. O altar foi erguido para qualquer deus que precisasse de agradecimento ou apaziguamento"[37]. Este altar foi visto como uma oportunidade para Paulo introduzir a ideia de um Deus transcendente e soberano, que não pode ser confinado a templos feitos por mãos humanas. Dessin também afirma que: "mesmo Platão e Aristóteles não haviam chegado à verdade de um Criador absoluto."[38]

Este ponto de partida é brilhante, pois Paulo utiliza um elemento da cultura religiosa ateniense para introduzir a sua mensagem sobre o Deus que eles adoravam sem conhecer. Ao declarar "O que, pois, desconhecendo, adorais, isto eu vos anuncio" At 17,23. Paulo transforma um símbolo de "ignorância" religiosa, no sentido do não conhecimento da existência de alguma divindade, em uma oportunidade para apresentar o Deus verdadeiro, criador do céu e da terra. "Ele lhes lembra que, de acordo até mesmo com um de seus próprios poetas pagãos, Arato, os homens são descendência de Deus" [39]. Este método de contextualização permite que sua mensagem ressoe de maneira mais profunda e significativa entre seus ouvintes.

---

[37] DESSAIN, C. S. A Catholic Commentary on Holy Scripture, p. 1038
[38] DESSAIN, C. S. A Catholic Commentary on Holy Scripture, p. 1038.
[39] HAYDOCK, G. L., Haydock's Catholic Bible Commentary, 1859, n.p.

Nesta análise, percebe-se que o texto de At 17,18-23 revela a maestria de Paulo ao navegar pelo complexo ambiente intelectual e religioso de Atenas. No v.18, vê-se Paulo enfrentando o ceticismo dos filósofos estóicos e epicureus, que o veem como um "tagarela" e o acusam de ser um "plagiador", proclamando divindades estrangeiras, mostrando sua dificuldade inicial em aceitar a mensagem cristã. No entanto, a curiosidade desses filósofos leva Paulo ao Areópago (v.19), onde ele recebe uma audiência formal para explicar sua doutrina, revelando a abertura dos atenienses para novas ideias, embora com cautela. A resposta dos atenienses, no v.20, expressando o desejo de entender as "coisas estranhas" que Paulo apresenta, destaca a natureza inquietante e aberta da cultura ateniense, sempre ávida por novidades intelectuais. O v.21 reforça essa busca incessante por novidades, enquanto que no v.22, Paulo estrategicamente reconhece a religiosidade dos atenienses, estabelecendo um ponto de conexão respeitoso. Finalmente, no v.23, Paulo utiliza a inscrição "A um deus desconhecido" para introduzir a noção de um Deus transcendente e soberano, usando elementos da cultura ateniense para contextualizar e aprofundar sua mensagem cristã. Esta análise dos versículos demonstra como Paulo, versado na cultura e filosofia gregas, conseguiu adaptar sua mensagem para ressoar de maneira significativa com seus ouvintes, estabelecendo um diálogo entre fé e razão que continua a ser relevante para estudos acadêmicos e teológicos.

4. Influência da Filosofia no Cristianismo Primitivo

A influência das filosofias estóica e epicurista sobre o cristianismo primitivo é significativa, especialmente na cristologia. Essas escolas filosóficas moldaram profundamente o pensamento greco-romano durante os primeiros séculos da era cristã e, consequentemente, também impactaram o próprio cristianismo. Segundo Gonzáles, o estoicismo foi uma "escola filosófica de forte

impacto sobre o mundo greco-romano durante os primeiros séculos da era cristã e, portanto, também sobre o próprio cristianismo"[40].

A análise das palavras e frases utilizadas por Paulo em seu discurso revela a importância de compreender o contexto filosófico e cultural para uma interpretação precisa, e "a escolha de palavras e a estrutura do discurso de Paulo no Areópago são de extrema importância para compreender sua intenção e o impacto sobre seus ouvintes"[41].

O estudo destaca a importância do discurso de Paulo em Atenas como um exemplo de como a mensagem cristã pode ser comunicada de maneira eficaz em diferentes contextos culturais. Neste sentido, "O discurso de Paulo no Areópago é um exemplo notável de como o Evangelho pode ser apresentado de forma a ressoar com os ouvintes, utilizando referências culturais e filosóficas familiares"[42]. Sem dúvida, Paulo adquiriu no lar de sua infância e início da vida adulta um conhecimento profundo da língua grega, pois Tarso era, naquela época, a sede de um dos centros de estudos do império romano[43].

A formação cultural de Tarso permitiu a Paulo comunicar-se eficazmente com os filósofos e intelectuais de seu tempo. Ele estava bem equipado para entender e dialogar com as ideias filosóficas predominantes, utilizando esse conhecimento para adaptar e contextualizar sua mensagem cristã de maneira eficaz.

Ao discutir com os filósofos estóicos e epicuristas, Paulo demonstrou uma habilidade retórica notável. Ele utilizou referências culturais e religiosas familiares a seus ouvintes para introduzir conceitos cristãos. Paulo citou poetas gregos para estabelecer uma conexão com seu público e mostrar que a verdade sobre Deus não era completamente estranha aos seus ouvintes. Essa estratégia de

---

[40] GONZÁLES, J. L., Breve Dicionário de Teologia, p. 122.
[41] VINCENT, M. R., Word studies in the New Testament, p. 539. (tradução nossa)
[42] JAMIESON, R.; FAUSSET, A. R.; BROWN, D., Commentary Critical and Explanatory on the Whole Bible, p. 202. (tradução nossa)
[43] SCHAFF, P.; SCHAFF, D. S., History of the Christian church, vol. 1, p. 289. (tradução nossa)

Paulo é um exemplo claro de como ele utilizava o conhecimento cultural e filosófico de seus ouvintes para introduzir e explicar os conceitos cristãos, demonstrando uma abordagem inclusiva e dialógica.

4.1 A comparação entre Paulo e Sócrates

A postura de Paulo em Atenas frequentemente é comparada com a de Sócrates, que também discutia filosofia nas praças públicas. Sócrates, um dos maiores filósofos da Grécia Antiga, também enfrentou a acusação de introduzir novas divindades e foi levado ao Areópago, onde defendeu sua filosofia e acabou sendo condenado à morte. Esta perspectiva de Sócrates sobre a filosofia e sua missão é claramente exposta na sua defesa, registrada por Platão:

> Quando, pois, o deus me ordenava, como penso e estou convencido, que eu devia viver filosofando e examinando a mim mesmo e aos outros, então eu, se temendo a morte ou qualquer outra coisa, tivesse abandonado o meu posto, isso seria deveram intolerável. Nesse caso, com razão, alguém poderia conduzir-me ao tribunal, e acusar-me de não acreditar na existência dos deuses, desobedecendo ao oráculo, e temendo a morte, e reputando-me sábio sem o ser[44].

Assim como Sócrates, Paulo utilizou a praça pública e o debate filosófico como plataformas para apresentar e defender suas ideias.

João Crisóstomo, em suas homilias, também oferece uma visão significativa sobre o discurso de Paulo no Areópago, destacando a habilidade de Paulo em adaptar sua mensagem ao contexto cultural e filosófico de seus ouvintes. “Paulo, ao pregar aos atenienses, mostrou grande sabedoria e habilidade

[44] PLATÃO, Apologia de Sócrates**,** Cap. XVI.

retórica, adaptando sua mensagem para encontrar um ponto comum com seus ouvintes, especialmente ao mencionar o altar ao 'Deus Desconhecido'"[45].

O discurso de Paulo no Areópago teve uma recepção mista. Alguns atenienses zombaram dele, especialmente pela doutrina da ressurreição, enquanto outros mostraram interesse e pediram para ouvi-lo novamente. No entanto, o discurso de Paulo plantou sementes que resultaram em algumas conversões importantes, como a de Dionísio, o Areopagita, e de uma mulher chamada Dâmaris. Este episódio mostra que, mesmo em um ambiente intelectualmente hostil, o Evangelho pode encontrar corações abertos e prontos para receber a verdade.

A estratégia de Paulo no Areópago foi exemplar em termos de adaptação cultural e filosófica. Ele utilizou a religiosidade dos atenienses, o altar ao "Deus Desconhecido", e as citações de poetas gregos para estabelecer uma conexão com seu público. Sua abordagem racional e reflexiva mostrou que a mensagem cristã podia dialogar com as correntes filosóficas de sua época sem comprometer sua essência. Esta habilidade de Paulo em comunicar a verdade cristã em um contexto cultural e filosófico diverso oferece lições valiosas para o engajamento teológico e missiológico contemporâneo.

A influência das filosofias estóica e epicurista no cristianismo, especialmente na cristologia, é um exemplo de como diferentes sistemas de pensamento podem interagir e se enriquecer mutuamente. A capacidade de Paulo de contextualizar e comunicar a mensagem cristã de maneira eficaz em meio a um ambiente filosófico diversificado demonstra a relevância contínua de seu exemplo para a comunicação intercultural e o diálogo teológico na atualidade.

A filosofia já havia sido utilizada por estudiosos judeus, como Fílon de Alexandria, "completamente impregnado com a filosofia grega" [46], para

[45] CHRYSOSTOM, J., Homilies on the Acts of the Apostles and the Epistle to the Romans, p. 233. (tradução nossa)
[46] FILLION, L. C, The Life of Christ: A Historical, Critical, and Apologetic Exposition, p.4. (tradução nossa)

estabelecer uma conexão com as escrituras hebraicas. A igreja cristã continuou a utilizar essa ferramenta. De acordo com Boer, "Clemente buscou unir o cristianismo e a filosofia grega. Ensinou que a Palavra (ou *Logos*) de Deus, ou seja, seu Pensamento ou Razão, havia se encarnado em Cristo; antes de sua encarnação, havia instruído toda a humanidade, mas especialmente os judeus"[47]. Essa integração de filosofia e teologia ajudou a moldar a doutrina cristã e facilitou o diálogo entre a fé cristã e o pensamento helênico. Ele ainda afirma que:

> Com os apologistas, a filosofia grega se vinculou ainda mais ao cristianismo. O mais conhecido deles foi Justino Mártir, oriundo da Samaria, mas de pais romanos. Antes de sua conversão, foi estudante e depois professor de filosofia. Continuou sendo filósofo sempre, e considerava o cristianismo como a mais sublime das filosofias.[48]

A abordagem de Justino demonstrou como a filosofia grega poderia ser utilizada para defender e explicar a fé cristã de uma maneira que ressoasse com os intelectuais da época. Agostinho de Hipona é uma das figuras proeminentes na história da Igreja e da tradição cultural do Ocidente: "Agostinho de Hipona é uma das figuras exponenciais da história da igreja e da tradição cultural do Ocidente. Um dos teólogos e filósofos mais destacados do cristianismo"[49]. Ele integrou o pensamento filosófico de Platão e dos neoplatônicos em sua teologia cristã, criando uma síntese que influenciou profundamente a doutrina cristã e a filosofia ocidental.

Portanto, a influência das filosofias estóica e epicurista sobre o cristianismo primitivo, especialmente na cristologia, exemplifica como diferentes sistemas de pensamento podem interagir e se enriquecer mutuamente. A capacidade de Paulo de contextualizar e comunicar a mensagem cristã de maneira eficaz em um

[47] BOER, H. R., Historia de la Iglesia primitiva (A.D. 1–787), p. 128-129. (tradução nossa)
[48] BOER, H. R., Historia de la Iglesia primitiva (A.D. 1–787), p. 153-154. (tradução nossa)
[49] MATOS, A. S., Prefácio, p. 7.

ambiente filosófico diversificado mostra a importância da adaptação cultural e filosófica na disseminação do Evangelho. Além disso, a continuidade dessa integração filosófica na obra de pensadores cristãos posteriores, como Clemente, Justino Mártir e Agostinho de Hipona, demonstra a relevância contínua do diálogo entre a fé cristã e a filosofia para a formação da teologia cristã e da tradição intelectual ocidental.

A abordagem dialógica de Paulo e dos primeiros apologistas cristãos oferece lições valiosas para o engajamento teológico e missiológico contemporâneo, mostrando que a comunicação intercultural e o diálogo teológico são essenciais para a compreensão e a propagação eficazes do Evangelho. Apesar da influência da filosofia, vale lembrar que, mesmo "Platão e Aristóteles não chegaram totalmente à verdade de um Criador absoluto"[50].

Conclusão

A análise das intersecções entre o cristianismo e a filosofia na Atenas antiga, particularmente através do discurso de Paulo no Areópago, revelou uma rica interação entre diferentes sistemas de pensamento que moldaram profundamente o desenvolvimento do pensamento teológico e filosófico ocidental. Paulo, ao dialogar com os filósofos estóicos e epicuristas, não apenas apresentou a mensagem cristã, mas também utilizou elementos dessas filosofias para tornar sua mensagem mais compreensível e relevante para seu público ateniense.

Ele demonstrou uma habilidade retórica notável ao adaptar sua mensagem ao contexto cultural e filosófico dos seus ouvintes.

A abordagem estratégica de Paulo, ao reconhecer a religiosidade dos atenienses e utilizar o altar ao "Deus Desconhecido" como ponto de partida,

[50] DESSAIN, C. S., A Catholic Commentary on Holy Scripture, p. 1038.

exemplifica sua capacidade de encontrar pontos de conexão cultural e intelectual. Esta metodologia permitiu que Paulo apresentasse conceitos cristãos de maneira que ressoassem profundamente com as sensibilidades filosóficas de seus ouvintes. O uso de referências culturais e filosóficas familiares, como as citações de poetas gregos, mostrou seu respeito pelas tradições intelectuais dos atenienses, ao mesmo tempo em que introduzia novas ideias espirituais.

O estoicismo e o epicurismo, com suas respectivas ênfases na razão universal e na busca do prazer racional, forneceram um terreno comum sobre o qual Paulo pôde dialogar. O *estoicismo*, com sua crença no *Logos* como uma força racional que permeia toda a realidade, ofereceu um paralelo significativo para a cristologia cristã, na qual Jesus é identificado como o *Logos* encarnado. A ética estóica do viver em harmonia com o *Logos* e a busca da virtude e do autocontrole ressoavam com os ensinamentos cristãos sobre a vida virtuosa e a paz interior.

Por outro lado, o *epicurismo*, com sua busca pela ataraxia (tranquilidade da mente) e ausência de dor através do prazer racional, forneceu outro ponto de contato. Paulo utilizou a familiaridade dos atenienses com essas ideias para introduzir a noção de um Deus transcendente que não pode ser confinado a templos feitos por mãos humanas. A abordagem de Paulo de contextualizar sua mensagem dentro das tradições filosóficas existentes mostrou que o Evangelho não estava em oposição às suas crenças, mas poderia ser entendido dentro de um quadro de referência filosófico conhecido e ajudar a aprimorar ainda mais a vida dos atenienses.

O impacto do encontro de Paulo com os filósofos atenienses vai além da simples pregação do Evangelho. Este evento ilustra a capacidade do cristianismo de dialogar com outras tradições intelectuais de maneira produtiva e enriquecedora, colaborando sempre para o bem da humanidade. A interação de Paulo com os estóicos e epicuristas em Atenas demonstra que a fé pode e deve

engajar-se com a razão e a filosofia, buscando pontos de interseção e entendimento mútuo.

Esta análise tem implicações significativas para a teologia cristã contemporânea. A habilidade de Paulo em comunicar a mensagem cristã de maneira eficaz em meio a um ambiente filosófico diversificado oferece lições valiosas para o engajamento teológico e missiológico moderno. A integração de conceitos filosóficos no discurso teológico pode enriquecer a compreensão da fé e facilitar o diálogo com diferentes sistemas de pensamento. Além disso, o estudo da interação entre o cristianismo e a filosofia grega na Atenas antiga sublinha a importância do contexto cultural na comunicação do Evangelho. Paulo mostrou que compreender e respeitar as tradições intelectuais dos ouvintes é crucial para a transmissão eficaz da mensagem cristã. Esta abordagem dialógica continua a ser relevante para os esforços de evangelização e diálogo inter-religioso na atualidade.

A influência das filosofias estóica e epicurista sobre o cristianismo primitivo também se reflete na obra de pensadores cristãos posteriores como Clemente de Alexandria, Justino Mártir e Agostinho de Hipona. Estes teólogos integraram elementos da filosofia grega em sua teologia, demonstrando a continuidade e a profundidade do diálogo entre fé e razão. A síntese de pensamento filosófico e teológico criada por esses pensadores moldou profundamente a doutrina cristã e a tradição intelectual ocidental.

Em suma, a interseção entre cristianismo e filosofia na Atenas antiga, exemplificada pelo discurso de Paulo no Areópago, revela um diálogo frutífero entre diferentes sistemas de pensamento. A abordagem de Paulo, ao utilizar conceitos filosóficos para comunicar a mensagem cristã, destaca a importância do contexto cultural e intelectual na disseminação do Evangelho. Esta interação não apenas facilitou a comunicação da fé cristã, mas também demonstrou que o cristianismo pode dialogar com outras tradições intelectuais de maneira produtiva

e enriquecedora. A relevância contínua deste diálogo para o pensamento teológico e filosófico contemporâneo sublinha a importância de buscar pontos de interseção e entendimento mútuo em nosso esforço contínuo para comunicar a fé cristã de maneira eficaz e significativa.

Referências Bibliográficas

BOER, H. R. **Historia de la Iglesia primitiva (A.D. 1–787)**. Miami, FL: Unilit, 2001.

BOOR, W. **Atos dos Apóstolos**. Comentário Esperança. Curitiba: Esperança, 2002.

BICKNELL, E. J. The Acts of the Apostles. In: GORE, C.; G., LEIGHTON, H.; GUILLAUME, A. (Ed.). **A New Commentary on Holy Scripture**: Including the Apocrypha. New York: The Macmillan Company, 1942, p. 320-377.

CHRYSOSTOM, J. Homilies on the Acts of the Apostles and the Epistle to the Romans. In: SCHAFF, P. (Org.). **A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, First Series**. Vol. 11. New York: Christian Literature Company, 1889, p. 324-564.

COMBLIN, J. **Atos dos Apóstolos.** Comentário Bíblico Latinoamericano. São Paulo: Fonte, 2013.

DESSAIN, C. S. The Acts of the Apostles. In: ORCHARD, B.; SUTCLIFFE, E. F. (Orgs.). **A Catholic Commentary on Holy Scripture**. Toronto; New York; Edinburgh: Thomas Nelson, 1953, p. 1018-1044.

FERGUSON, E. Estoicismo. In: **Novo Dicionário de Teologia**. São Paulo: Hagnos, 2011, p. 389–391.

FILLION, L. C. **The Life of Christ**: A Historical, Critical, and Apologetic Exposition, v. 1. St. Louis, MO; London: B. Herder Book Co., 1940.

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

GONZÁLEZ, J. L. **Atos, o Evangelho do Espírito Santo.** São Paulo: Hagnos, 2011.

GONZÁLEZ, J. L. **Breve Dicionário de Teologia**. São Paulo: Hagnos, 2009.

HAYDOCK, G. L. **Haydock's Catholic Bible Commentary**. New York: Edward Dunigan and Brother, 1859. Link: https://app.logos.com/refly?uri=logosres%3Ahaycathbblcom%3Bref%3DBibleVUL.Ac17.18%3Boff%3D9%3Bctx%3Dg._lib._i.%240AVer._18._~Epicurean_and_Stoic_

JAMIESON, R.; FAUSSET, A. R.; BROWN, D. **Commentary Critical and Explanatory on the Whole Bible**. Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, Inc., 1997.

KEENER, C. S. **Comentário Bíblico Atos**: Novo Testamento. Belo Horizonte: Atos, 2004.

KISTEMAKER, S. **Atos**. 2. ed. Vol. 2, Comentário do Novo Testamento. São Paulo, SP: Cultura Cristã, 2016.

MATOS, A. S. Prefácio. In: AGOSTINHO. **Confissões**. 1. ed. São Paulo: Mundo Cristão, 2017, p. 7-12.

MARSHALL, I. H. **Atos**: Introdução e comentário. Cidade Dutra, SP: Mundo Cristão, 1982.

MEREDITH, A. **Christian Philosophy in the Early Church**. London; New York: T&T Clark, 2012.

MOLONEY, F. J. **Reading the New Testament in the Church**: A Primer for Pastors, Religious Educators, and Believers. Grand Rapids, MI: Baker Academic: A Division of Baker Publishing Group, 2015.

MOORE, G. F. **História das Religiões**, vol. I. São Paulo: Fonte, 2021.

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

ODOR, J. Stoicism. In: BARRY, John D. et al. (Eds.). **The Lexham Bible Dictionary**. Bellingham, WA: Lexham Press, 2016. Link: https://app.logos.com/books/LLS%3ALBD/headwords/Stoicism?headwordLanguage=en

PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. Bellingham, WA: Faithlife, 2021.

SCHAFF, P.; SCHAFF, D. S. **History of the Christian Church**. Vol. 1. New York: Charles Scribner's Sons, 1910.

SHELLEY, B. L. **História do Cristianismo**. Rio de Janeiro: Tomas Nelson, 2018.

VINCENT, Marvin Richardson. **Word Studies in the New Testament**. New York: Charles Scribner's Sons, 1887.

Capítulo VI[1]

Suportar o sofrimento e praticar o bem: 1Pd 2,19-20 e a educação para a paz

Endure suffering and do good: 1Pet 2,19-20 and education for peace

Soportar el sufrimiento y hacer el bien: 1Pe 2,19-20 y la educación para la paz

Waldecir Gonzaga[2]

Vinicius Pimentel Baquer[3]

Resumo

O presente estudo traz uma análise da perícope de 1Pd 2,19-20, à luz da sapiência veterotestamentária e da vida e Jesus de Nazaré como relatada nos Evangelhos. Busca compreender a maneira como a exortação dirigida aos fiéis que ainda vivem sob o julgo da escravidão pode favorecer uma educação para a paz. A breve perícope escolhida situa-se no conjunto das prescrições familiares e torna-se singular por não se dirigir aos senhores, mas somente aos servos. A tolerância dos sofrimentos injustos e a prática do bem iluminam o caminho teológico que se propõe, à luz da vida de Jesus de Nazaré, de uma educação para a paz como resolução não-violenta de conflitos. Estes, por sua vez, são considerados como realidade inerente à existência humana. Embora os conflitos não possam ser em absoluto evitados, a resolução destes pode se dar de maneira não-violenta. O caminho apresentado pelo autor de 1Pedro aos que sofrem sob o julgo da escravidão é paradigmático para todos os fiéis, visto ser o caminho do próprio Jesus em sua forma de enfrentar os conflitos e promover a paz. Os passos dados para a redação deste estudo, servindo-se de alguns elementos do Método Histórico-Crítico e da Análise Narrativa, são o oferecimento do texto grego e tradução em língua portuguesa de 1Pd 2,19-20, notas de tradução e de crítica textual, o diálogo com a Teologia Bíblia e Sistemática, especificamente nos estudos da Cristologia da Paz e autores de outras áreas das ciências humanas em relação aos estudos de paz.

Palavras-chave: 1Pedro, Sofrimento, Violência, Paz, Cristologia, Educação para a paz.

---

[1] DOI – https://doi.org/10.36592/9786554602327-06

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

[3] Doutorando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. E-mail: <vbaquer@hotmail.com>, Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/1487172093093008 e ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-8619-6109

Abstract
The present study brings an analysis of the pericope of 1Pet 2,19-20, in the light of Old Testament wisdom and the life of Jesus of Nazareth as reported in the Gospels. Want understand the way in which the exhortation addressed to the faithful who still live under the yoke of slavery can promote education for peace. The brief pericope chosen is located within the set of family prescriptions and becomes unique because it is not addressed to masters, but only to servants. Tolerance of unjust suffering and the practice of good will illuminate the theological path that is proposed, in the light of the life of Jesus of Nazareth, of an education for peace as a non-violent resolution of conflicts. These, in turn, are considered as an inherent reality of human existence. Although conflicts cannot be completely avoided, they can be resolved non-violently. The path presented by the author of the 1Peter to those suffering under the yoke of slavery is paradigmatic for all believers, as it is the path of Jesus himself in his way of facing conflicts and promoting peace. The steps taken to write this study, using some elements of the Historical-Critical Method and Narrative Analysis, are the offering of the Greek text and translation into Portuguese of 1Pet 2,19-20, translation and critical notes textual, the dialogue with Biblical and Systematic Theology, specifically in the studies of Christology of Peace and authors from other areas of human sciences in relation to peace studies.
Keywords: 1Peter, Suffering, Violence, Peace, Christology, Education for peace.

Resumen
El presente estudio trae un análisis de la perícopa de 1Pe 2,19-20, a la luz de la sabiduría del Antiguo Testamento y de la vida de Jesús de Nazaret relatada en los Evangelios. Busca comprender el modo en que la exhortación dirigida a los fieles que Los que todavía viven bajo el yugo de la esclavitud pueden promover la educación para la paz. La breve perícopa elegida se sitúa dentro del conjunto de prescripciones familiares y adquiere singularidad porque no está dirigida a los amos, sino sólo a los sirvientes. La tolerancia del sufrimiento injusto y la práctica de la buena voluntad iluminan el camino teológico que se propone, a la luz de la vida de Jesús de Nazaret, de una educación para la paz como resolución no violenta de los conflictos. Éstos, a su vez, son considerados como una realidad inherente a la existencia humana. Aunque los conflictos no se pueden evitar por completo, se pueden resolver de forma no violenta. El camino que presenta el autor de la 1Pedro a quienes sufren bajo el yugo de la esclavitud es paradigmático para todos los creyentes, ya que es el camino del mismo Jesús en su manera de afrontar los conflictos y promover la paz. Los pasos dados para redactar este estudio, utilizando algunos elementos del Método Histórico-Crítico y del Análisis Narrativo, son el ofrecimiento del texto griego y la traducción al portugués de 1Pe 2,19-20, la traducción y notas críticas textuales, el diálogo con los textos bíblicos. y Teología Sistemática, específicamente en los estudios de Cristología de la Paz y autores de otras áreas de las ciencias humanas en relación con los estudios de paz.
Palabras claves: 1Pedro, Sufrimiento, Violencia, Paz, Cristología, Educación para la paz.

Introdução

A Primeira Carta de Pedro, a qual figura entre as Cartas Católicas[4], provavelmente foi redigida como um escrito circular para as igrejas da Ásia Menor. O tom assumido pelo autor é de um pastor que orienta e conduz a comunidade de fé. A autoria petrina é amplamente discutida por pesquisadores. Alguns elementos presentes à Carta 1Pedro como a pouca alusão à vida pessoal de Jesus e testemunhas oculares, bem como a ausência de referências diretas às palavras de Jesus, fazem questionar se a Carta 1Pedro em questão é de origem petrina ou de algum discípulo de Pedro.

Além disso, a cristologia de 1Pedro revela uma verdadeira hermenêutica da fé, fruto de uma reflexão teológica acurada, e sensivelmente diferente da cristologia dos Evangelhos. Há, entretanto, elementos que sugerem que a Carta seja de um discípulo de Pedro, que se utilizando do nome e da pregação do apóstolo compôs o texto em questão "como uma expressão da autoridade apostólica de sua mensagem e continuação da tradição petrina romana por seus discípulos"[5].

De caráter sobretudo exortativo, a Carta 1Pedro permite ao leitor entrever a situação de perseguição já inicialmente sofrida pela comunidade cristã, bem como as dificuldades internas vividas pelos fiéis. Com relação à perseguição, vê-se em 1Pd 2,12 a insinuação da calúnia, por parte dos gentios; em 1Pd 3,14, a resistência às ameaças sofridas; em 1Pd 4,12, o fogo da provação que se espalha entre os fiéis, que culmina no sofrimento por causa de Cristo, em 1Pd 4,13. As situações internas da comunidade se percebem no nível das relações em 1Pd 1,22, na qual o apóstolo exorta ao amor mútuo, que exige, necessariamente, despojar-

[4] GONZAGA, W., As Cartas Católicas no Cânon do Novo Testamento, p. 421-444; GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico, p. 408-409; GONZAGA, W., O Cânon Bíblico do Novo Testamento, p. 61-92.
[5] BORING, M. E., Introdução ao Novo Testamento, p. 747.

se “de toda maldade, de todo engano, hipocrisia e inveja, e de toda calúnia” (1Pd 2,1).

A subordinação às autoridades temporais, em 1Pd 2,13, e a honra ao rei e aos pais, em 1Pd 2,17; a subordinação dos servos aos senhores, em 1Pd 2,18, e das mulheres aos maridos, em 1Pd 3,1; o respeito dos maridos às mulheres em 1Pd 3,7; o cuidado dos anciãos pela igreja, em 1Pd 5,2, e a subordinação dos jovens aos anciãos, em 1Pd 5,5, no estilo dos códigos domésticos, também revelam os possíveis conflitos internos das comunidades.

Tanto os desafios externos, quanto as situações internas vividas pela comunidade cristã são oportunidade para o autor compor sua exortação que tem uma cristologia do sofrimento e da cruz como coração teológico.[6] Afirmar uma cristologia do sofrimento e da cruz não é, de maneira alguma, colocar em descrédito o evento da ressurreição, que é declaradamente o horizonte de sentido do autor, pois em 1Pd 1,3 já declara que “pela ressurreição de Jesus Cristo dentre os mortos, ele nos fez nascer de novo para uma esperança viva”. A ressurreição de Jesus Cristo, para o autor, é um fato que dá à cristologia do sofrimento e da cruz um sentido positivo, razão de esperança.

Em 1Pd 1,6, o autor declara “Isso é fonte de alegria para vós, embora seja necessário que, no momento, estejais por algum tempo aflitos, por causa de várias provações”. Os sofrimentos temporais ganham um sentido teológico e soteriológico à luz da cruz de Cristo, que se manifesta e presentifica na vida dos fiéis pela incorporação ao mesmo Jesus Cristo, ao ser nele “pedras vivas, [...] um edifício espiritual, um sacerdócio santo, a fim de oferecerdes sacrifícios espirituais agradáveis a Deus, por Jesus Cristo” (1Pd 2,5).

Em 1Pd 2,19-20, na perícope que trata da obediência dos servos aos senhores, o apóstolo insiste na necessidade de suportar a aflição e o sofrimento injusto. Tal postura, entretanto, não se resume nos sofrimentos causados por causa

[6] KISTEMAKER, S. J., Comentário do Novo Testamento, p. 32.

da confissão de fé, mas dos sofrimentos em geral. Cristo é apresentado como o modelo do justo que sofre a injustiça e que, por seu sofrimento, transforma a realidade injusta. Neste contexto, pode-se entrever em 1Pedro um caminho de educação para a paz, enquanto resolução criativa e não-violenta de conflitos. Assim, o presente estudo se detém, inicialmente, na análise da perícope à luz da teologia do sofrimento do justo no Antigo Testamento e da vida de Jesus de Nazaré, conforme relatada nos Evangelhos; em seguida, à luz dos estudos de paz, propõe um caminho de educação para a paz a partir da perícope analisada.

1. Texto grego e tradução de 1Pd 2,19-20

A perícope que segue está inserida na segunda seção da Primeira Carta de Pedro (1Pd 2,11-4,11), que trata das relações entre os membros da comunidade e com os externos a ela, sobretudo as autoridades constituídas. Os fiéis em Cristo encontram-se numa situação de conflito com o Império e suas instituições. Este conflito se estabelece pela nova forma de vida que os membros da comunidade cristã assumem. Além disso, a estrutura social do Império Romano era altamente religiosa, de maneira que aderir ao culto cristão significava colocar-se contra a unidade do Império. As orientações que seguem nos capítulos 1Pd 2,11–4,11 visam orientar os fiéis ante os possíveis conflitos tanto na vivência comunitária, quanto na convivência social. Os vv.19-20 estão imediatamente após a exortação aos servos domésticos e antes do hino exortativo-cristológico que precede as prescrições familiares.

Quadro 1 – Texto grego e tradução 1Pd 2,19-20

Texto grego (NA28)	Tradução portuguesa
[19] τοῦτο γὰρ χάρις εἰ διὰ συνείδησιν Θεοῦ **ὑποφέρει** τις λύπας **πάσχων ἀδίκως**.	[19] Pois isto é graça: Se por causa da consciência de Deus alguém suporta tristezas sofrendo injustamente
[20] ποῖον γὰρ κλέος εἰ ἁμαρτάνοντες καὶ κολαφιζόμενοι **ὑπομενεῖτε**; ἀλλ᾽ εἰ ἀγαθοποιοῦντες καὶ **πάσχοντες ὑπομενεῖτε**, τοῦτο χάρις παρὰ Θεῷ.	[20] Pois que tipo de glória Se pecando e sendo esbofeteados vós suportais? Mas se fazendo o bem e sofrendo, suportais, isto é graça para com Deus.

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

2. Nota de tradução e de crítica textual

No v.19, após a expressão "τοῦτο γὰρ χάρις/*nisto consiste a graça*", diversos manuscritos tardios apresentam a complementação "παρά τω θεω/*da parte de Deus*", que, de maneira concorde, é compreendida como uma explicação da parte do copista, para distinguir a graça como dom direto da parte da Deus e a graça, em questão, que consiste numa recordação da vontade de Deus. Ainda no v.19, a locução "εἰ διὰ συνείδησιν Θεοῦ/ *se por causa da consciência de Deus*", apesar de complexa em sua interpretação, é amplamente atestada nos manuscritos mais antigos. Variantes como "διά συνείδησιν θεού άγαθήν/*por causa consciência de Deus*) revelam-se como tentativas da parte dos copistas, à luz de At 23,1 e 1Tm 1,5.19, para esclarecer a expressão de difícil interpretação[7].

3. Os sofrimentos dos fiéis e o sofrimento de Cristo

A temática do sofrimento do justo não é uma novidade cristã. Já os Escritos Sapienciais do Antigo Testamento trabalham-na largamente ao questionar os

[7] OMANSON, R. L., Variantes textuais do Novo Testamento, p. 502.

motivos pelos quais o justo sofre e o injusto, por vezes, prospera. A observação acurada da realidade pelos sábios de Israel, e a fidelidade à proclamação profética, da qual os sábios sentem-se continuadores em uma outra ordem[8], fazem-lhes chegar a conclusões de que os sofrimentos, enquanto realidades presentes a todos os homens, são impossíveis de serem em absoluto evitados.

Nem mesmo a fidelidade à Lei pode garantir ao ser humano uma vida privada de sofrimentos, sejam eles de ordem natural, sejam de ordem moral[9]. Para os sofrimentos dos justos não há uma resposta objetiva da parte de Deus, mas um convite, como a Jó, de esperar com confiança em sua providência, que escuta os clamores daqueles que lhe suplicam, e que julga com justiça a causa dos pobres e das viúvas[10]. Os Escritos Sapienciais veterotestamentários, surgem num contexto de crise da profecia, na qual o "silencio" de Deus não é um fechamento de sua parte aos sofrimentos do ser humano, mas um convite à um novo olhar sobre o mundo criado e sobre as circunstâncias que cercam o ser humano em seu devir histórico.

> Os sábios acreditavam no Deus dos antepassados e no Senhor do êxodo, mas achavam-no encontrável também nos pequenos e grandes eventos da vida cotidiana. Um ouvido à escuta dessas palavras era considerado um culto tão agradável a Deus quanto a experiência litúrgica.[11]

O desenvolvimento da literatura sapiencial em Israel conhece momentos distintos, marcados, sobretudo, pelos assuntos que interessam aos autores. Enquanto os escritos mais tardios, como Eclesiástico e Sabedoria, retomam as linhas gerais da teologia de Israel (como a teologia da eleição e da aliança), os escritos mais antigos carecem destes elementos. Obras como Jó e Qohélet

[8] LÍNDEZ, J. V., Sabedoria e sábios em Israel, p. 35.
[9] ROSSI, L. A. S., A origem do sofrimento do pobre, p. 31.
[10] LORENZIN, T., Livros sapienciais e poéticos, p. 84.
[11] LORENZIN, T., Livros sapienciais e poéticos, p. 177.

manifestam-se como um verdadeiro ataque à teologia da retribuição, tradicional na literatura deuteronomista (Dt 30,15-20), na qual postula-se que aos justos, é-lhes creditada a bênção, enquanto aos injustos, o castigo.

A cristalização da teologia da retribuição levou a posturas excludentes, que analisava somente os efeitos, excluindo-se a pergunta pelas suas causas. Logo, estar doente, pobre, escravo ou perseguido significaria, necessariamente, maldição, visto que Deus retribuiria a cada um segundo seu merecimento. Segundo Baquer: "Este esquema tornou-se confortável para os injustos, abafando o grito dos pobres e tornando-os responsáveis pela própria ruína"[12].

A sabedoria bíblica surge como verdadeira experiência de fé, sem necessariamente recorrer ao culto ou às profecias de maneira direta, pela escuta atenta dos sinais de Deus na vida humana. Entre os diversos sinais, encontra-se o sofrimento, e de maneira mais específica, o sofrimento dos justos. Estes escritos, entretanto, não se encerram num fatalismo sobre o sofrimento dos justos, mas deixam a porta entreaberta para uma realidade que ainda não pode, somente com o Antigo Testamento, ser compreendida em plenitude. Livros como Jó, Sabedoria e Eclesiástico apresentam ao drama do sofrimento do justo uma perspectiva que ultrapassa os limites da teologia tradicional, abrindo o ser humano à uma perspectiva transcendente[13].

No Novo Testamento, os Evangelhos apresentam Jesus como alguém compassivo[14] ante a dor dos que sofrem, seja pelos sofrimentos físicos, seja pelas dores do espírito. Em Jo 9,1-7, por exemplo, no episódio do cego de nascença, Jesus revela que há justos que sofrem e que, diferente do que habitualmente se podia pensar como um castigo da parte de Deus, dá a entender que os sofrimentos, sobretudo os físicos, não têm ligação com pecados cometidos por outros ou pela própria pessoa, mas são realidades que acompanham o ser humano em seu devir

[12] BAQUER, V. P., Culto e Religião na perspectiva de Jó e Qohélet, p. 33.
[13] LORENZIN, T., Livros sapienciais e poéticos, p. 182.
[14] GONZAGA, W., Um Cristo compassivo e misericordioso (Lc 15,11-32), p. 92-112; GONZAGA, W.; BELEM, D. F., A Vida segundo o Cristo compassivo e misericordioso, p. 127-143.

histórico. O Novo Testamento proclama a bondade soberana de Deus que faz nascer o sol sobre bons e maus e chover sobre justos e injustos (Mt 5,45). Em parábolas de sentido escatológico, o texto bíblico revela a paciência de Deus com o joio semeado no trigal (Mt 13,24-30), ou com os peixes maus que são fisgados pela rede junto com os peixes bons (Mt 13,47-52).

Em sua pregação, Jesus insiste sobre a necessidade da não violência ativa diante dos maus (Mt 5,43-48), do bom trato entre as pessoas, como cada um quer ser tratado, na linha da Regra de Ouro de Mt 7,1 e Lc 6,31, retomando Tb 4,15[15]. No caso do oferecer a outra face, revela que não basta somente o gesto de não retribuir o mal com o mal, mas de ativamente colocar-se frente ao mal numa postura de paz. Oferecer a outra face surge, no horizonte da pregação de Jesus de Nazaré, como uma postura ativa em sentido contrário, é um fazer "não-fazendo", mas "sendo", isto é, tornando-se a si mesmo um caminho de pacificação ante os violentos deste mundo.

A vida e pregação de Jesus de Nazaré revelam seu "radicalismo ético" que não somente reinterpreta criativamente a lei veterotestamentária, mas ultrapassa-a, de maneira que não basta ao ser humano não fazer mal a seu semelhante, mas é necessário fazer-lhe objetivamente o bem[16], amando a Deus e ao próximo como a si mesmo[17], especialmente na promoção dos mais pobres[18].

Em seu exemplo supremo, o próprio Jesus é aquele que se oferece como lugar de pacificação dos homens entre si e com Deus (Ef 2,14). Em sua paixão e morte assume sofrimento devido aos injustos, mesmo sendo ele o justo por

---

[15] MAN GING, C. I.; GONZAGA, W., El buen trato como el arte de prevenir el abuso sexual de menores. Fundamentos bíblicos del reconocimiento de la dignidad de la persona, p. 701-725.
[16] SCHNELLE, U., Teologia do Novo Testamento, p. 139.
[17] GONZAGA, W., O amor de Deus e do próximo na *Gaudium et Spes* 16 e 24, p. 15-39; GONZAGA, W., Os pobres, o amor ao próximo e a prática do bem em Gálatas 2,10; 5,14 e 6,9, p. 207-228; GONZAGA, W.; BUSTAMANTE, R. J., O "amor ao próximo" como fundamento da ética bíblica a partir de Gálatas 5,13-14, p. 159-197; GONZAGA, W.; FLORES DOS SANTOS, D. P., Tiago 2,5-9: "o amor ao próximo" como lei régia e como princípio normativo Cristão, p. 271-300.
[18] GONZAGA, W.; SOUZA, R. S., Amar o irmão é condição para amar a Deus em 1João 4,7–5,4, p. 301-320; GONZAGA, W.; SANTOS, I. R., O uso de συναγωγή e a inclusão dos pobres em Tiago 2,1-11, p. 161-184; GONZAGA, W.; GAMA, V. P., Tiago 2,14-26: nos passos de Cristo: União de Fé e Obras concretas em prol dos mais necessitados, p. 185-219.

excelência (1Pd 3,18). O próprio Jesus de Nazaré se revela como um caminho de pacificação ativa. Não somente sofre a violência como um objeto dos maus, mas de maneira pessoal e ativa, escolhe sofrer a injustiça para pôr fim à espiral da violência. Tal afirmação justifica-se em Jo 10,18 quando Jesus diz: "ninguém me tira a vida, mas eu a dou livremente".

A morte de Cristo não cruz não é um sacrifício passivo, como ovelhas e touros que não podem escolher não ser sacrificados. É um sacrifício ativo, no qual ele mesmo se oferece, com plena confiança no Pai, de que seu gesto é o lugar da transformação do ser humano e do mundo inteiro (Hb 9,12). Compreendendo as atitudes do nazareno frente aos violentos, a tradição cristã primitiva não demorou a associar a atitude de Cristo com as imagens do Antigo Testamento, sobretudo do Filho do Homem sofredor[19] e o Servo do Senhor, relatado em Isaías.[20]

O episódio da ressurreição de Jesus figura como a vitória definitiva sobre toda a violência e morte. Ao ressuscitar, Jesus realiza a superação de toda forma de violência e proclama como primeiro fruto a paz (Jo 20,19). A paz que Cristo manifesta aos seus discípulos na manhã da ressurreição põe fim à separação entre Deus e os homens e dos homens entre si, revelando uma nova humanidade nascida da Páscoa de Cristo.

Em 1Pedro vê-se claramente a função vicária da paixão e morte de Cristo que é o local no novo nascimento dos fiéis[21], nascimento este em que é "superada a corruptibilidade, futilidade e condenação à morte da existência humana"[22].

---

[19] DUNN, J. D. G., Jesus Recordado, p. 1053: "Se Jesus se valeu da visão de Daniel em pelo menos algumas ocasiões, ele não o fez simplesmente para sustentar sua esperança de vindicação, mas para basear seu sentimento de que o sofrimento anterior a essa vindicação era inevitável. Aqui, a ideia de fragilidade em *bar'enas* se mescla à ideia dos justos sofredores"

[20] DUNN, J. D. G., Jesus Recordado, p. 1056-1066.

[21] SCHNELLE, U., Teologia do Novo Testamento, p. 787: "A metáfora do renascimento predominante em 1Pd 1,3-2-3 tem em primeiro lugar uma dimensão teológica: caracteriza a nova existência escatológica dos cristãos que, como pessoas transformadas, realizam agora num ambiente hostil a vontade de Deus (cf. 1Pd 2,12.15.16.17; 4,2) e se distinguem dessa maneira radicalmente de seu ambiente, de modo que o sofrimento é uma consequência inevitável e necessária da fé (cf. 1Pd 2,19s; 3,17; 4,14.16.17.19). Assim como Deus elegeu Jesus (1Pd 2,4), destinou-o para o sofrimento inocente (1Pd 2,21-25) e o ressuscitou dentre os mortos (1Pd 1,3.21), assim também os crentes são eleitos para ser o Povo de Deus (1Pd 2,9s; 5,2) e podem saber justamente no sofrimento que foram agraciados pela graça de Deus (1Pd 4,10s; 5,5s; 10.12)."

[22] SCHNELLE, U., Teologia do Novo Testamento, p. 791.

Assim, abre-se aos fiéis uma esperança no sofrimento, de maneira que este deixa de ser somente uma consequência da sua mudança de conduta no meio da sociedade pagã, mas torna-se lugar salvífico pois revela-se uma passagem para a glória (1Pd 1,5.9.10; 2,2).

4. Liberdade interior na escravidão exterior

Nos códigos domésticos[23] antigos eram comuns prescrições aos senhores de escravos, mas não aos escravos, visto não serem pessoas de direito. Em 1Pedro, entretanto, vê-se que não há recomendação aos senhores de escravos, mas sim aos próprios escravos.[24]

A atitude de Pedro, entretanto, não deve ser lida como um conformismo ante a situação da escravidão, haja visto que em 1Pd 2,16 ele declara a necessidade de viver como pessoas livres. A exortação aos escravos parece, sobretudo, dirigida àqueles que porventura não possuem condições de se libertar do julgo da escravidão pela compra da liberdade, mas que, em Cristo, encontram liberdade e vontade moral, na qual a submissão aos senhores de escravos já não se dá pela perda da liberdade externa, mas pela conquista da liberdade interna.

Ainda que, exteriormente não houvesse qualquer mudança no *status* social dos escravizados, a mudança interior operada pela fé em Cristo resulta na autonomia da vontade, na qual o julgo exterior da escravidão é sofrido por amor a Cristo. Keener[25], em seu comentário à Carta 1Pedro, questiona o fato de Pedro não dirigir uma exortação aos senhores de escravos, como o faz Paulo. A resposta que obtém vem do fato de que, para o autor, Pedro não espera que haja, dentro da comunidade cristã, pessoas que sejam ainda portadoras de escravos.

---

[23] Nas cartas do Novo Testamento, por exemplo, há alguns códigos domésticos ou familiares: Cl 3,18–4,1; Ef 5,21–6,9; 1Pd 2,18–3,1; 1Tm 2,9–3,15; 5,1–6,2; Tt 2,1-10; 3,1-2)
[24] KEENER, C. S., 1 Peter a commentary, p. 368.
[25] KEENER, C. S., 1 Peter a commentary, p. 377.

Compreendida a situação dos escravos (ouvintes da carta), Pedro prossegue com sua justificação teológica do já afirmado. Sofrer injustamente e suportar as aflições encontra sua razão na "graça de Deus" ("τοῦτο γὰρ χάρις/*isto é graça de Deus*"). Diferentemente da usual compreensão de graça como um dom de Deus, aqui, em específico, trata-se da graça como "aprovação divina" ou "tolerância"[26]. o que, de antemão, desconsidera os sofrimentos dos escravos como algo da vontade positiva de Deus; antes, trata-se de uma paciência tolerante de sua parte que, unindo os sofrimentos dos escravos aos de seu Filho Jesus Cristo, obtém a eles o favor de sua benevolência.

Ainda no v.19, a afirmação acerca da "consciência da presença de Deus" ("εἰ διὰ συνείδησιν Θεοῦ/ *se por causa da consciência de Deus*", v.19) é deveras singular em toda a Sagrada Escritura, sendo a única afirmação do tipo e tendo seu significado amplamente discutido por exegetas. Flavio Josefo utiliza συνείδησις no sentido de "atitude moral", enquanto fidelidade à Lei no período de perseguição religiosa[27]. As passagens de 2Cor 5,11 e Hb 10,2 também iluminam o texto de 1Pd 2,19 no sentido que Josefo apresentou: consciência como atitude moral. Assim, a "consciência [da presença] de Deus" consiste no comportamento apropriado aos cristãos diante dos sofrimentos injustos[28], não tanto em um sentido antropológico (consciência como mente, coração), mas sobretudo relacional (consciência), enquanto conhecimento que os fiéis têm de Deus e de sua vontade[29].

No v.20, Pedro questiona seus ouvintes sobre castigos merecidos e imerecidos. O autor considera que há castigos merecidos por conta de transgressões objetivas às normas determinadas. Há, entretanto, uma segunda categoria de castigos, os sofridos de maneira injusta e que se manifestam como fonte de merecimentos. A palavra κλέος, traduzida anteriormente por merecimentos, pode ser literalmente traduzida por "louvor" ou "crédito" por algo

[26] FORBES, G. W., Exegetical Guide to the Greek New Testament, p. 137.
[27] JOSEFO, F., História dos Hebreus, p. 1079.
[28] FORBES, G. W., Exegetical Guide to the Greek New Testament, p. 138.
[29] MUELLER, E. R., 1Pedro, p. 160.

realizado. Sua ocorrência no Novo Testamento é única. O verdadeiro merecimento consiste em suportar o sofrimento injusto, não ocasionado por causa das culpas dos delitos (ἁμαρτάνοντεςv.20a), mas justamente por praticar o bem (ἀγαθοποιοῦντες, v.20b)[30].

A paz, por sua vez, consiste não na supressão dos conflitos e sofrimentos de maneira utópica, mas justamente na transformação criativa destes, uma vez que os conflitos são constitutivos da existência humana[31]. O caminho delineado na breve perícope analisada permite ver a transformação simbólica operada por Pedro na situação dos leitores. Esta transformação interior promove, por sua vez, uma transformação exterior das relações.

A violência injusta sofrida pelos escravos, no contexto da carta, associada à "consciência da presença de Deus" (v.20), permite unir sofrimentos dos homens e mulheres aos de Cristo, que com eles partilha a "dor e sofrimento das vítimas da injustiça e da violência"[32], dando-lhes, em primeiro lugar, esperança ante a dor e liberdade interior frente ao cerceamento exterior. A verdadeira paz não será resultado da tomada de assalto do poder dos poderosos, mas da transformação das relações a partir de baixo, como o fez o próprio Jesus em seu caminho de paz.

5. Educação para a paz a partir de Jesus Cristo

A percepção constante dos conflitos e a crescente escalada destes em nível global em suas diversas facetas (escalada da violência, urgência climática, risco de guerra nuclear, aumento da intolerãncia religiosa e cultural, novos nacionalismos, etc.), conduz necessariamente os diversos atores sociais à

[30] MUELLER, E. R., 1Pedro, p. 161.
[31] HAMMES, E. J.; GOMES, T. F., Cristologia e diálogo entre as religiões na busca da paz em Claude Geffré, p. 720.
[32] HAMMES, E. J.; GOMES, T. F., Cristologia e diálogo entre as religiões na busca da paz em Claude Geffré, p. 720.

pergunta sobre a paz. Nos últimos anos o crescimento dos estudos sobre a paz encaminham-se para uma visão de paz mais orgânica e real[33].

A paz não é um simples estado utópico de igualdade e ausência de conflitos, uma vez que a existência e singularidade de cada ser humano, queira ou não, o colocará vez ou outra em conflitos, com os outros, com o conjunto da sociedade e até consigo mesmo. Assim, a paz deixa de ser o sonho de uma ausência de conflitos para se tornar a resolução não-violenta destes[34]. O conflito não é, de maneira alguma, sinônimo de violência. Se aquele é inevitável, esta é, em absoluto, possível de ser superada. O seguimento de Jesus Cristo revela-se como um caminho para a paz.

A experiência religiosa na história, entretanto, revela a dificuldade da promoção da paz, em muitos de seus momentos e situações, inclusive entre os próprios cristãos. Ainda que nada da atitude de Jesus, transmitida nos Evangelhos, justificasse a possibilidade do uso da violência (mesmo contra os maus), o crescimento da comunidade cristã no seio do Império Romano e sua sucessiva oficialização levaram os teólogos cristãos primitivos à criação do conceito de um corpo social global, formado pela Igreja e pelo Estado[35]. Neste corpo social, a Igreja era defendida pelo Estado que, utilizando-se da força das armas, defendia a Igreja de seus antagonistas e dizia estabelecer a paz por meio da secessão dos conflitos. Na Idade Média, foi desenvolvida uma espécie de "teologia da violência" possível mediante as Cruzadas, que eram entendidas como um serviço a Deus e à Igreja.

As situações de conflitos religiosos que se tornam violentos ganham proporções cada vez mais preocupantes. Mesmo com o fim da cristandade medieval e da aliança entre Igreja e Estado, ainda há um risco de violência, sobretudo no âmbito ideológico. A acusação, sobretudo às religiões monoteístas,

[33] ROUSSEL, J. F., Decoloniality and justice, p. 15.
[34] GOMES, T. F.; HAMMES, E. J., Educação para a paz, p. 2.
[35] KUHNEN, A., A violência na história do cristianismo, p. 62.

de que a fé é causadora de divisões e violência pelo fato de "conferir a um povo, a uma igreja ou a um livro a unidade pertencente exclusivamente a Deus"[36] é bastante desafiadora para os modelos de religião cristã atuais. Gefré [37] compreende que a absolutização da verdade religiosa conduz à ideologia da verdade obrigatória, de maneira que até os meios violentos podem ser utilizados para fazer a pretendida verdade prevalecer.

O caminho de educação para a paz consiste numa vivência não-violenta da fé, que não significa renunciar à verdade e abraçar um relativismo religioso e moral, mas adotar uma postura dialogante que busca transformar os conflitos por meio de uma cultura de paz[38].

A teologia entende-se, ao mesmo tempo, como hermenêutica da Palavra de Deus e hermenêutica da existência humana[39], uma vez que toda afirmação sobre Deus implica uma afirmação sobre o homem, enquanto destinatário da revelação. Assim, a vivência histórica de Jesus de Nazaré, conforme transmitida pelas Escrituras e pela Tradição, possibilita aos fiéis um verdadeiro caminho de educação para a paz. O conceito de "educação para a paz", que não é um conceito que nasce na teologia, mas encontra nela um espaço privilegiado de discussão, traz em si a ideia de que a paz não é o estado natural da convivência humana, mas uma realidade que deve ser aprendida e promovida. Paulo Freire, por ocasião de seu discurso em Paris, em setembro de 1986, afirmava que:

> De anônimas gentes, sofridas gentes, exploradas gentes aprendi sobretudo que a Paz é fundamental, indispensável, mas que a Paz implica lutar por ela. A Paz se cria, se constrói na e pela superação de realidades sociais perversas. A Paz se cria, se constrói na construção incessante da justiça social. Por isso, não creio em

[36] GOMES, T. F., O *logos* colaborativo em teologia, p. 28.
[37] GEFRÉ, C., De Babel a Pentecostes, p. 389-397.
[38] GOMES, T. F., O *logos* colaborativo em teologia, p. 33.
[39] GEFRÉ, C., Como fazer teologia hoje, p. 30.

> nenhum esforço chamado de educação para a Paz que, em lugar de desvelar o mundo das injustiças o torna opaco e tenta miopizar as suas vítimas.[40]

A paz como ausência de todo o tipo de violência e estabelecimento da justiça encontra em Is 32,17[41] uma base teológica fundamental pois, "a obra da justiça será a paz, e o serviço da justiça resultará em sossego e segurança para sempre". A justiça, aqui entendida como a vontade soberana de Deus, determina as corretas relações dos seres humanos entre si, para com a criação e para com o próprio Deus. A justiça é causadora da paz, que consiste na superação da violência, sem ignorar os conflitos que surgem da convivência social.

Em sua pregação, Jesus de Nazaré enfatiza a centralidade do Reino (reinado) de Deus, como um reino de justiça e de paz no qual todos, sobretudo os pobres e marginalizados, têm lugar, são irmãos uns dos outros e filhos do mesmo Pai.

> A partir da afirmação da centralidade do Reinado de Deus na vida de Jesus surge um problema prático: Jesus não definiu o que era este Reino e não o conceituou. Mesmo quando falava em parábolas Jesus parecia ter o cuidado de abstrair ou minimizar a conceituação, apelando para comparações como um grão de mostarda (cf. Mt 13, 31 32), o fermento (cf. Mt 13, 33), o tesouro escondido (cf. Mt 13, 44), a pérola (cf. Mt 13, 45-46) ou a rede de pesca (cf. Mt 13, 47-48). Tais parábolas evidentemente não definem o Reino de Deus. Parecem estar muito mais relacionadas com a dinâmica do Reino do que com a definição exata deste. É certo que a noção de Reino não é novidade na pregação de Jesus. Ele assume este conceito, mas como novidade centra sua existência e seu ministério nele: "Procurai primeiro o Reino de Deus e a sua justiça" (Mt 6, 33; Lc 12, 31).[42]

[40] FREIRE, P., Texto do discurso proferido por Paulo Freire, ao receber o prêmio "Educação para a Paz" da UNESCO, p. 4.
[41] GONZAGA, W.; TEIXEIRA, K. O., A promoção da Cultura de Paz segundo Isaías 32,17, p. 115-156.
[42] HENCKES, C. J. Seguimento de Jesus Cristo na Paz, p. 53.

No Sermão da Montanha são ditos "bem-aventurados os promotores da paz, pois serão chamados filhos de Deus" (Mt 5,9). Promover a paz é, segundo a narrativa evangélica, a condição para a filiação em Cristo. Sendo ele mesmo a "nossa paz" (Ef 2,14), torna-se o caminho de pacificação entre Deus e os homens e dos homens entre si. Aliás, neste sentido, o Antigo Testamento já havia anunciado: "Amor e Verdade se encontram, Justiça e Paz se abraçaram" (Sl 85,11)

Jesus esteve sujeito às situações históricas das quais se fazia contemporâneo e que, em grande parte, interferiram em sua missão. A Palestina do tempo de Jesus estava sob o domínio do Império Romano e sua política de *pax*. A *Pax Romana*[43] consistia num estado de dominação social baseado na violência. O tríptico "guerra, vitória e paz" constituíam a ideologia política do Império, estabelecendo a paz como fruto da guerra e da vitória sobre os inimigos. O próprio Jesus teve seu destino marcado pela *Pax Romana* em sua morte violenta na cruz. Ainda que os Evangelhos não apresentem, de maneira explícita, referências diretas da oposição de Jesus à política de dominação romana, entrevê-se em seu anúncio do Reino e nos sinais que realiza uma contraposição real à situação do mundo de sua época.

Em Mc 10,42, ao contrapor os governantes e os grandes à comunidade dos discípulos, Jesus estabelece uma radical ruptura entre o modelo de opressão e domínio de Roma, ainda que não a diga explicitamente, e a comunidade de irmãos e servos que inaugura ao dizer "entre vós não deve ser assim" (Mc 10,43). A resposta à violência exercida por aqueles que detém o poder, no seguimento de Jesus Cristo, não é o levante violento contra a violência, mas o serviço caritativo de uns para com os outros, de maneira que o verdadeiro poder, dentro da comunidade cristã, torna-se o serviço (Mc 10,43b).

[43] WENGST, K., Pax Romana, p. 23.

Em Mt 10,34-36, Jesus se coloca em oposição à "paz". Afirma que não veio trazer a paz, mas a espada, uma espada que separa os filhos dos pais. Este detalhe é deveras interessante. O texto paralelo de Lc 12,51-53 apresenta uma conflitividade geral (pai contra filho e filho contra pai), ao passo que o texto de Mt 10,34-36 não apresenta o conflito dos superiores contra os inferiores, mas somente o contrário. Além do mais, os conflitos apresentados o são no nível das relações familiares que, no Império, representam a menor unidade, entretanto "sólida e fundamental, da sociedade estruturada de forma patriarcal-hierárquica"[44]. Tal afirmação parece justificar na atividade missionária do Cristo e na vida dos seus discípulos uma certa dissolução da ordem reinante, por meio da divisão operada dos novos (fiéis) contra os velhos (ordem dominante). A paz expressada, a que Jesus se opõe, revela-se como manutenção da ordem imperial, a *pax*, enquanto a divisão que Jesus deseja significa, justamente, a ruptura com o sistema injusto.

A paz que Jesus traz e que não é conforme a paz do mundo (Jo 14,27), na esteira do Antigo Testamento, é um dom messiânico. Cristo é, com efeito, chamado de "nossa paz" (Ef 2,14), porque reconcilia o homem com o seu semelhante e a humanidade com Deus mediante seu sacrifício na cruz. Recapitulando as expectativas de Is 2,2-4 e Mq 4,1-4, onde afirma-se que a paz será precedida da união de todos os povos em Sião para prestar o culto ao Senhor[45] e que "nação contra nação não levantará a espada", Jesus ensina seus discípulos a chamarem Deus de Pai e convida-os a relações fraternais[46]. Em seu sacrifício na cruz, Jesus pede ao Pai perdão aos seus algozes e é reconhecido em sua identidade pelo seu agressor, o centurião romano.

Sendo aquele que vem "guiar nossos passos no caminho da paz" (Lc 1,79), a comunidade cristã, desde suas origens, encontra em Jesus de Nazaré um

[44] WENGST, K., Pax Romana, p. 91.
[45] GONZAGA, W.; BELEM, D. F.; MIGUEL, M. F., Análise Retórica em Isaías 2,1-5, p. 8.
[46] BAQUER, V. P., Ele é a nossa paz, p. 48.

caminho de superação dos conflitos por meio de uma postura ativa de paz. Em sua prisão no horto, recusa o uso da espada e repreende Pedro por dela fazer uso (Mt 26,52). O caminho de paz que Jesus realiza é o caminho de transformação do agressor, que não lhe revidando a violência, abre-lhe o espaço para a transformação profunda. A maneira pacífica e sem resistência de agir de Jesus e seus discípulos causa um constrangimento moral no agressor, diante da não-resistência do oprimido, que pode levá-lo à reflexão sobre o uso que faz da violência. À violência é contraposta uma postura de pacificação ativa que abre espaços para que o outro se compreenda como companheiro daquele que sofre[47].

A comunidade cristã, à luz da ação histórica de Jesus Cristo, é chamada a ser promotora da paz, tal qual o Cristo. Sobrino, à luz da realidade latino-americana, entende o sofrimento dos injustiçados como um lugar privilegiado para pensar a cristologia. Esta cristologia, entretanto seria uma cristologia do seguimento, que à luz da práxis histórica de Jesus, torna-se

> uma característica que deve articular-se historicamente por uma série de renúncias em vista da relação-comunicação pessoal com Jesus e pela finalidade do chamado de Jesus. Renúncias que implicam em dar a vida - o martírio - por amor para que os pobres tenham vida.[48]

Para Sobrino, o seguimento de Jesus Cristo promove uma reprodução histórica da própria ação de Jesus, na vida de cada fiel. Assim como os discípulos foram impactados pela vida, paixão e ressurreição de Cristo, e tal impacto mudou radicalmente a forma como viam e percebiam a realidade, assim os fiéis no presente, no encontro com o Cristo, pela fé e na comunidade, revivem a mesma experiência fundante da comunidade cristã, estabelecendo laços de solidariedade e superando os conflitos pela paz. A perspectiva sobriniana do seguimento, como

[47] WENGST, K., Pax Romana, p. 101.
[48] SOBRINO, J. A fé em Jesus Cristo, p. 117.

caminho para a paz, supera a ideação de uma paz metafísica ou utópica, revelando-se como um acontecimento. Este acontecimento, que tem na paixão e ressurreição de Jesus Cristo seu centro, torna-se presentificado em cada resolução criativa e não-violenta dos conflitos vividos pelas pessoas de todos os tempos e lugares.

Conclusão

Em 1Pd 2,19-20, o autor, ao dirigir uma exortação aos fiéis, sobretudo os que ainda vivem sobre o julgo da escravidão, convida-os à uma reflexão sobre os sofrimentos injustos, muitas vezes impetrados pela maldade de seus senhores. A admoestação para a tolerância aos sofrimentos e a prática do bem insere-se na tradição cristã da paz, na qual o próprio Jesus Cristo apresenta-se como aquele que, primeiramente sofre a violência de maneira injusta e, ao sofrê-la, rompe com a espiral da violência. Sua vida e missão revelam a consciência de que a violência deve ser respondida com a caridade, que tem um poder transformador radical, abrindo a possibilidade de transformação do violento.

Não há, nem na prática de Jesus, nem mesmo na perícope de 1Pedro, um conformismo diante da violência, mas uma transformação da realidade por meio da prática do bem. A conflitividade é inerente à existência e nem sempre pode ser evitada. A paz, por sua vez, não é a negação dos conflitos, mas a resolução criativa e não-violenta destes. Todo conflito que é solucionado pelo uso da violência gera uma escalada desta, de maneira que, uma paz armada, não é verdadeira paz, aos moldes da *Pax Romana*.

A atitude de Jesus, frente aos violentos, desarma-os e constrange-os pelo amor. A exortação de Pedro aos seus leitores educa-os para a paz na perspectiva de Jesus de Nazaré, despertando-lhes a consciência da liberdade moral radical, fruto da fé em Jesus Cristo, que voluntariamente escolhe ser o servo de todos, no

caminho do Servo Sofredor do Profeta Isaías (Is 42; 49; 50; 52–53). Na ótica do seguimento de Jesus Cristo na paz, a violência é vencida pelo exercício da caridade. Além do que, o seguimento de Jesus Cristo reproduz, no fiel, a práxis histórica do próprio nazareno, fazendo-o participar realmente da paz que Cristo estabelece por sua cruz.

A educação para a paz, por sua vez, consiste na crescente tomada de consciência do horror da violência e da necessidade de construir relações baseadas na justiça. A paz precisa, necessariamente, ser construída, promovida e cultivada. Por não se tratar do estado natural das coisas, a paz precisa ser edificada por meio de resoluções criativas e não-violentas dos conflitos inerentes à existência humana. Esta construção se dá mediante a educação em seus diversos níveis, culturais, sociais, econômicos e religiosos. O seguimento de Jesus de Nazaré e sua postura ante os violentos oferece-se como caminho de tal educação, mediante a transformação dos próprios apóstolos como primeiras testemunhas da paz que Cristo mesmo estabelece.

Referências Bibliográficas

BAQUER, V. P. **Ele é a nossa paz**: a eclesiologia ecumênica de Ef 2,11-22. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Escola de Humanidades, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2023.

BAQUER, V. P. Culto e Religião na perspectiva de Jó e Qohélet. **Estudos Bíblicos,** São Paulo, SP, v. 38, n. 145, p. 32-37, jan/jun. 2022. Doi: https://doi.org/10.54260/eb.v38i145.946

BORING, M. E. **Introdução ao Novo Testamento**: história, literatura, teologia. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2015.

DUNN, J. D. G. **Jesus Recordado**: o cristianismo em seus começos. Contagem: Biblioteca Teológica; São Paulo: Paulus, 2022.

FORBES, G. W. **Exegetical guide to the Greek New Testament**: 1 Peter. Nashville: B&H Publishing Group, 2014.

FREIRE, P. **Texto do discurso proferido por Paulo Freire, ao receber o prêmio "Educação para a Paz" da UNESCO**. Disponível em: <https://acervo.paulofreire.org/items/66d40395-f2b6-4f3e-862e-d5e3827d3c5c>, acesso em 30 de nov. 2024.

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. As Cartas Católicas no Cânon do Novo Testamento, ***Perspectiva Teológica***, Belo Horizonte, MG, v. 49, n. 2, p. 421-444, mai./ago.2017. ISSN 0102-4469. Doi: https://doi.org/10.20911/21768757v49n2p421/2017

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: Espaço Acadêmico, 2018, p. 207-228.

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

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.; BELEM, D. F. A Vida segundo o Cristo compassivo e misericordioso. ***Estudos Bíblicos***, *37*(143), 2021**,** p. 127-143. Doi: https://doi.org/10.54260/eb.v37i143.13

GONZAGA, W; BELEM, D. F; MIGUEL, M. F. Análise Retórica em Isaías 2,1-5: A ida das nações a Jerusalém para a paz. **Revista Ecuatoriana de Ciencias Filosófico-Teológicas**, v. 1, p. 1-17, 2024. Link: https://recifit.puce.edu.ec/index.php/revista/article/view/5/1

GONZAGA, W.; BUSTAMANTE, R. J. O "amor ao próximo" como fundamento da ética bíblica a partir de Gálatas 5,13-14. In: GONZAGA, W. [et al.]. **Evangelização, santidade e amor a Deus e ao próximo nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre: Fundação Fênix, 2023, p. 159-197. Doi: https://doi.org/10.36592/9786554600835-05

GONZAGA, W.; FLORES DOS SANTOS, D. P. Tiago 2,5-9: "o amor ao próximo" como lei régia e como princípio normativo Cristão. In: GONZAGA, W. [et al.]. **Evangelização, santidade e amor a Deus e ao próximo nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre: Fundação Fênix, 2023, p. 271-300. Doi: https://doi.org/10.36592/9786554600835-09

GONZAGA, W.; SOUZA, R. S. Amar o irmão é condição para amar a Deus em 1João 4,7–5,4. In: GONZAGA, W. [et al.]. **Evangelização, santidade e amor a Deus e ao próximo nas Epístolas do Novo Testamento** [recurso eletrônico]. Porto Alegre: Fundação Fênix, 2023, p. 301-320. Doi: https://doi.org/10.36592/9786554600835-10

GONZAGA, W.; SANTOS, I. R. O uso de συναγωγή e a inclusão dos pobres em Tiago 2,1-11. In: GONZAGA, W. *et alii*. **Palavra de Deus na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica**. Rio de Janeiro: EdPUC-Rio – Letra Capital, 2023, p. 161-184.

GONZAGA, W.; GAMA, V. P. Tiago 2,14-26: nos passos de Cristo: União de Fé e Obras concretas em prol dos mais necessitados. In: GONZAGA, W. *et alii*. **Palavra de Deus na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica**. Rio de Janeiro: EdPUC-Rio – Letra Capital, 2023, p. 185-219.

MAN GING, C. I.; GONZAGA, W. El buen trato como el arte de prevenir el abuso sexual de menores. Fundamentos bíblicos del reconocimiento de la dignidad de la persona. ***Paralellus***, UNICAP, Recife, PE, Brasil, v. 15, n. 37, p. 701–725, 2024. DOI**:** https://doi.org/10.25247/paralellus.2024.v15n37.p701-725

GONZAGA, W.; TEIXEIRA, K. O., A promoção da Cultura de Paz segundo Isaías 32,17**.** In: GONZAGA, Waldecir... [et at.]. Escrituras e Pastoral em debate. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix (e-book); Rio de Janeiro: Letra Capital (impresso), 2024, p. 115-156. Doi do capítulo: https://doi.org/10.36592/9786554601870-03

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

GEFRÉ, C. **Como fazer Teologia hoje**: hermenêutica teológica. São Paulo: Paulinas, 1989.

GEGRÉ, C. **De Babel a Pentecostes**: ensaios de teologia inter-religiosa. São Paulo: Paulus, 2013.

GOMES, T. F. **O logos colaborativo em teologia**: o diálogo entre as religiões em prol de uma cultura de paz e não violência. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2022.

GOMES, T. F; HAMMES, E. J. **Educação para a paz**. Teocomunicação, v. 51, n. 1, jan/dez 2021, p. 1-7.

HAMMES, E. J; GOMES, T. F. **Cristologia e diálogo entre as religiões na busca da paz em Claude Geffré**. Pistis e Praxis, v. 11, n. 3, set/dez 2019, p. 703-727.

HENCKES, C. J. **Seguimento de Jesus Cristo na Paz:** uma abordagem segundo a cristologia de Jon Sobrino. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Escola de humanidades, Pontifícia Universidade do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2017.

JOSEFO, F. **História dos Hebreus**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2004. (versão digital).

KEENER, C. S. **1 Peter a commerntary**.

KISTEMAKER, S. J. **Comentário do Novo Testamento**: 1Pedro, 2Pedro e Judas. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

KUHNEN, A. **A violência na história do cristianismo**: uma análise panorâmica. Teologia em Questão. v. 1, n. 1, jan/jul 2002, p. 59-69.

LÍNDEZ, J. V. **Sabedoria e sábios em Israel**. São Paulo: Loyola, 1999.

MUELLER, E. R. **1Pedro**: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1988.

LORENZIN, T. **Livros sapienciais e poéticos**. Petrópolis: Vozes, 2020.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO; CONSELHO MUNDIAL DAS IGREJAS. **Educação para a paz num mundo multirreligioso.** Disponível em: <https://www.dicasteryinterreligious.va/wp-content/uploads/2021/10/Education-for-Peace-PORTUGESE.pdf>; acesso em 02 de out. de 2024.

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.

ROSSI, L. A. S. **A origem do sofrimento do pobre**. São Paulo: Paulus, 2017.

ROUSSEL, J-F. **Decoloniality and justice**: theological perspectives. São Leopoldo: Oikos, 2018.

SCHENELLE, U. **Teologia do Novo Testamento**. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2017.

SOBRINO, J. **A fé em Jesus Cristo**: ensaio a partir das vítimas. São Paulo: Vozes, 2000.

WENGST, K. **Pax Romana***:* pretensão e realidade. São Paulo: Paulinas, 1991.

Capítulo VII[1]

Cultivar e conservar: uma reflexão sobre sustentabilidade e espiritualidade à luz de Gn 2,15[2]

Cultivate and conserve: a reflection on sustainability and spirituality in the light of Gen 2:15

Cultivar y conservar: una reflexión sobre sostenibilidad y espiritualidad a la luz de Gn 2,15

Waldecir Gonzaga[3]

Filipe Henrique de Araújo[4]

Resumo

Secas e enchentes, fome e recordes de produção agrícola, ondas de frio e de calor, aumento do nível dos oceanos e desaparecimento de rios. A aparente contradição entre estes fenômenos denota a extensão da crise ecológica que acomete o planeta Terra, a casa comum. Nesse contexto, frequentemente, o avanço tecnológico, não necessariamente engendra um mundo melhor, mas amplifica o poder do ser humano sobre a natureza e esta é agredida pela exploração predatória dos recursos naturais. Todavia, negligenciar o cuidado com a natureza, também é um descuido do ser humano consigo mesmo, não apenas por este ser vítima de catástrofes naturais, como também, por agir dessa forma, infringir a lei de Deus e afastar-se de seu Criador. Assim, uma adequada compreensão da relação do ser humano com a natureza o leva a considerar a sustentabilidade como um elemento importante de sua espiritualidade. Em Gn 2,15 há o mandato de Deus para o ser humano cultivar e manter a criação. Através desse imperativo pode-se refletir acerca da necessidade de se cultivar uma espiritualidade que não prescinda da

[1] DOI – https://doi.org/10.36592/9786554602327-07

[2] Este texto foi publicado primentamente em: GONZAGA, W.; ARAÚJO, F. H., *Cultivar e conservar - Uma reflexão sobre sustentabilidade e espiritualidade à luz de Gn 2,15*. *Revista Ação Sustentável Global*, V.4, e-0004/2024, p. 1-15. Link: https://sustentavelglobal.com/revista-sustentavel/index.php/acao-sustentavel/article/view/6/6

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

[4]Mestrando em Teologia Bíblica pela PUC-Rio. Possui graduação em Filosofia pela Faculdade São Luiz (2013), graduação em Teologia pela Faculdade Dehoniana (2021) e especialização em Teologia Contemporânea pela Centro Universitário Claretiano (2017). Participa do Grupo de Pesquisas Análise Retórica Bíblica Semítica, liderado pelo professor dr. Waldecir Gonzaga e do Grupo de Pesquisas Tradição e Literatura Bíblica, liderado pela professora dra. Maria de Lourdes Corrêa Lima, ambos credenciados junto ao CNPQ. E-mail: <filipearaujo.scj@gmail.com>. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/1438421280635397 e ORCID ID: https://orcid.org/0009-0001-6840-1797

sustentabilidade. A pesquisa desenvolve-se a partir do Método Histórico-Crítico e de uma pesquisa de cunho exploratório-bibliográfico. Apresenta: tradução, crítica textual e comentário exegético-teológico de Gn 2,15; uma reflexão acerca do conceito de sustentabilidade e das raízes da crise socioambiental atual; a relação entre espiritualidade e sustentabilidade. Visa provocar os leitores a refletirem acerca de uma espiritualidade integral, na qual a conversão expressa o cuidado de si e o cuidado com a casa comum.
Palavras-chave: *Laudato Si'*; Casa Comum; Cuidado; Sustentabilidade; Espiritualidade.

Abstract
Droughts and floods, famine and record agricultural production, cold and heat waves, rising sea levels and the disappearance of rivers. The apparent contradiction between these phenomena denotes the extent of the ecological crisis that affects planet Earth, our common home. In this context, technological advances often do not necessarily create a better world, but rather amplify human power over nature, which is attacked by the predatory exploitation of natural resources. However, neglecting to care for nature is also a sign of human neglect of oneself, not only because one is a victim of natural disasters, but also because by acting in this way, one breaks God's law and distances oneself from one's Creator. Thus, a proper understanding of the relationship between human beings and nature leads them to consider sustainability as an important element of their spirituality. In Gen 2,15, God's mandate is given to human beings to cultivate and maintain creation. Through this imperative, one can reflect on the need to cultivate a spirituality that does not dispense with sustainability. The research is developed based on the Historical-Critical Method and an exploratory-bibliographical research. It presents: translation, textual criticism and exegetical-theological commentary on Gen 2,15; a reflection on the concept of sustainability and the roots of the current socio-environmental crisis; the relationship between spirituality and sustainability. It aims to provoke readers to reflect on an integral spirituality, in which conversion expresses care for oneself and care for the common home.
Keywords: *Laudato Si'*; Common Home; Care; Sustainability; Spirituality.

Resumen
Sequías e inundaciones, hambrunas y producción agrícola récord, olas de frío y calor, aumento del nivel de los océanos y desaparición de ríos. La aparente contradicción entre estos fenómenos denota la magnitud de la crisis ecológica que afecta al planeta Tierra, nuestra casa común. En este contexto, el avance tecnológico a menudo no crea necesariamente un mundo mejor, pero amplifica el poder de los seres humanos sobre la naturaleza y la naturaleza es atacada por la explotación depredadora de los recursos naturales. Sin embargo, descuidar el cuidado de la naturaleza es también un descuido del ser humano hacia sí mismo, no sólo porque es víctima de desastres naturales, sino que además, al actuar de esta manera, viola la ley de Dios y se aleja de sus Creador. Así, una comprensión adecuada de la relación entre los seres humanos y la naturaleza les lleva a considerar la sostenibilidad como un elemento importante de su espiritualidad. En Gn 2,15 está el mandato de Dios para que los seres humanos cultiven y mantengan la creación. A través de este imperativo se puede reflexionar sobre la necesidad de cultivar una espiritualidad que no prescinda de la sostenibilidad. La investigación se

desarrolla con base en el Método Histórico-Crítico y la investigación exploratoria-bibliográfica. Presenta: traducción, crítica textual y comentario exegético-teológico de Gn 2,15; una reflexión sobre el concepto de sostenibilidad y las raíces de la actual crisis socioambiental; la relación entre espiritualidad y sostenibilidad. Pretende provocar a los lectores a reflexionar sobre una espiritualidad integral, en la que la conversión exprese cuidado de sí mismo y cuidado de la casa común.
Palabras claves: *Laudato Si'*; Casa Común; Cuidadoso; Sostenibilidad; Espiritualidad.

Introdução

O Rio Grande do Sul, no início de 2024, deu lugar a uma das maiores tragédias da história brasileira: enchentes, literalmente, destruíram cidades inteiras. Alguns meses depois, o Pantanal e parte da região amazônica arderam em chamas em uma das maiores secas da história. Vê-se, a frequência e a intensidade das tragédias ambientais aumentaram; fenômenos climáticos extremos e totalmente opostos ocorrem não apenas no Brasil, mas em todo o mundo. Não há apenas um grito, mas a natureza se contorce de dor e impacta a vida de milhões de pessoas.

Esses acontecimentos climáticos nem sempre são catastróficos, de algum modo são perceptíveis pela maioria das pessoas: na aparente desfiguração das características das estações, alguns dias frios no verão e dias quentes no inverno; na mudança ciclos chuvosos; nas variações climáticas no decorrer do mesmo dia; no impacto sobre o preço dos alimentos. Seria possível, inclusive, catalogar longamente os impactos das mudanças climáticas no cotidiano das pessoas, todavia basta o que fora apresentado para se ter em vista que não é necessária uma tragédia para constatar que a maioria das pessoas são atingidas por fenômenos climáticos.

A busca pela causa dessas mudanças é diversa e muitas vezes antagônica, no sentido de há quem a enxerga como algo que independe da ação humana e há outros que creditam exclusivamente a ela. Como ensina o velho Aristóteles, "a

virtude dever ter o atributo de visar ao meio-termo"[5], portanto, ela não se encontra em algum dos extremos. Desse modo, não se pode negar que alguns fenômenos naturais independem da ação humana, como também não se pode deixar de constatar que outros têm a digital humana.

Voltando-se para a ação humana e a sua relação com a natureza, há dois marcos importantes na recente história da humanidade: a revolução industrial e o período pós Segunda Guerra Mundial. A partir desses dois momentos houve um grande crescimento da atividade industrial e consequente uso indiscriminado de recursos naturais e geração de resíduos. Se do ponto de vista social, histórico e econômico esses marcos são de fácil constatação e aceitação, é preciso inquirir-se sobre o que aconteceu com o ser humano nesse período.

Nesse sentido, vê-se que o advento da modernidade e da racionalidade instrumental e científica, paulatinamente, tenta ceifar do ser humano um aspecto essencial para que ele seja integralmente humano: a sua abertura para a transcendência, sua espiritualidade. Essa visão reducionista do ser humano tornou-o extremamente vulnerável. Por exemplo, acreditava-se que através da ciência seria construído o melhor mundo possível, não obstante aos inúmeros avanços, vê-se que ciência não é a panaceia para os males do mundo.

Desse modo, essa frustração pode ter contribuído para que o ser humano buscasse compensações e a orientasse sua vida para o consumismo e a busca do prazer. Entretanto, a vulnerabilidade oriunda da negação da dimensão espiritual não é saciada pelo aumento do consumo e da consequente exploração desenfreada de recursos naturais e produção de riqueza. O coração humano busca algo mais, um sentido profundo para a sua vida, que passa por uma relação harmoniosa com o meio ambiente.

Assim, essa pesquisa propõe-se refletir sobre a necessária relação entre espiritualidade e sustentabilidade. Deus colocou o ser humano em seu jardim para

[5] ARISTÓTELES, Ética a Nicômaco, p. 72 ou 1106 b15.

cultivá-lo e conservá-lo, a adequada compreensão desse imperativo contribui para o desenvolvimento de uma espiritualidade sustentável, com o ser humano não destruindo a natureza, pelo contrário, agindo em prol e se tornando uma fonte e esperança para a obra da criação.[6] Nela cada sujeito se reconhece como parte da criação e busca relacionar-se amorosamente com as outras criaturas, de modo a não se servir dela a seu bel-prazer, mas zelando pela *koinomia* entre todas as criaturas. Propõe-se nessa pesquisa que a cura para o coração humano e dos males da natureza passa por uma relação harmônica e amorosa entre todas as criaturas.

Para lograr esse objetivo, a pesquisa parte da exegese e do comentário teológico de Gn 2,15. Em seguida reflete-se sobre o conceito de sustentabilidade e sobre as causas da atual crise socioambiental. Por fim, após apresentar o conceito de espiritualidade, busca-se compreender a relação entre esta e a sustentabilidade. A metodologia utilizada foi a bibliográfico-exploratória.

1. **Segmentação, tradução e crítica textual de Gn 2,15**

O texto de Gn 2,15 apresenta um especial vocabulário para se falar do confiar da obra da criação por parte do Criador nas mãos do ser humano. Tudo é preparado cuidadosamente para que o ser humano entenda que não é dono da natureza, mas servidor da mesma e deve cuidar bem dela, pois trata-se da casa comum. Para tanto, é necessário desenvolver uma Teologia do Cuidado da Criação, da Natureza, a partir de uma união entre sustentabilidade e espiritualidade, ecologia integral e dimensão socioambiental, que repercutam em mistagogia e mística do cuidado da casa comum.[7]

Assim, embora a presente pesquisa trate apenas de um versículo isso não exime os pesquisadores de o abordarem segundo a metodologia exegética, pois

[6] GONZAGA, W; WUST, D. A., O ser humano como esperança da criação, p. 575.
[7] GONZAGA, W.; FERREIRA DOS SANTOS, J. M., A vocação ao cuidado da terra, p. 6.

somente assim é possível chegar a conclusões adequadas e verificáveis. Para tanto, inicialmente o versículo é divido em segmentos, a menor unidades textual com sentido, e a tradução é feita a partir dessa divisão. Em seguida, a fim de asseverar a confiabilidade do objeto da pesquisa, o texto, é realizada a crítica textual, na intenção de se trabalhar com o texto que possa ser considerado o mais próximo de um possível texto original. [8]

Quadro - Segmentação e tradução de Gn 2,15

E trouxe, YHWH Deus, o ser humano	וַיִּקַּח יְהוָה אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם	15a
e instalou-o no jardim do Éden	וַיַּנִּחֵהוּ בְּגַן־עֵדֶן	15b
para o cultivar	לְעָבְדָהּ	15c
e para o conservar.	וּלְשָׁמְרָהּ׃	15d

Fonte: texto hebraico da BHS, tradução e tabela dos autores.

A versão grega da LXX, em Gn 1,15a, traz um acréscimo logo após "הָאָדָם/*o ser humano*", com o aposto "ὃν ἔπλασεν/*que modelou*". O Códice Lenigradense, que traz o texto hebraico, possui maior apoio dos manuscritos e versões, pois a omissão do aposto também ocorre no Pentateuco Samaritano, no rolo de Gênesis da quarta gruta de Qumram e na Vulgata. Além disso, através do critério da crítica interna *lectio brevior potior*[9], corrobora-se a variante apresentado pelo texto do Códice Lenigradense (Texto Hebraico Massorético). Outra variante que ocorre apenas na versão grega da LXX é substituição de "גַּן־עֵדֶן/*jardim do Éden*" por "τῷ παραδείσῳ/*no paraíso*". Porém, a leitura do Códice Lenigradense goza de maior apoio e é a leitura recomendada, pois também é encontrada no Pentateuco Samaritano, no rolo de Gênesis da quarta gruta de Qumram, na Peshitta, no Targum e em algumas variantes da Vulgata.

[8] GONZAGA, W.; ARAÚJO, F. H. "O reino dos céus será semelhante a dez virgens": análise de Mt 25,1-13, p. 273.
[9] GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.

2. Comentário exegético-teológico de Gn 2,15

וַיִּקַּ֣ח יְהוָ֣ה אֱלֹהִ֔ים אֶת־הָאָדָ֖ם E trouxe, YHWH Deus, o ser humano	15a
וַיַּנִּחֵ֣הוּ בְגַן־עֵ֑דֶן e instalou-o no jardim do Éden	15b
לְעָבְדָ֖הּ para o cultivar	15c
וּלְשָׁמְרָֽהּ׃ e para o conservar.	15d

Os primeiros capítulos do Gênesis descrevem a criação e aspectos da vida em um mundo sem cidades, falando apenas uma língua, anterior ao desenvolvimento de técnicas agrícolas e da metalurgia, um mundo no qual há serpentes falantes, com elementos típicos de um relato mitológico. Além disso, as narrativas hebraicas, geralmente, são de natureza retórica semítica que visam persuadir seu leitor teologicamente e religiosamente, isso faz com que a cosmovisão, a antropologia, a teologia e outros aspectos do contexto no qual os relatos da criação foram escritos, estejam presentes no relato.[10]

Com isso, nessa pesquisa optou-se por estudar Gn 2,15, no qual YHWH coloca o ser humano no jardim e determina o seu papel no Éden a fim de compreender o papel do ser humano diante da criação. Nesse contexto, percebe-se que se a humanidade obedecer a YHWH não é apenas ela que vai prosperar, mas também todas as criaturas da terra, do céu e dos mares. A partir do imperativo divino para cultivar e conservar, não é exagero reconhecer que o ser humano e toda a criação estão em relação simbiótica, pois beneficiam-se mutuamente quando há uma relação harmônica e cuidadora entre o ser humano e as demais criaturas. É importante partir dessa perspectiva para compreender de que tipo é o protagonismo do ser humano em relação as demais criaturas.[11] Para ajudar neste

[10] ARNOLD, B. T., Genesis and the Challenges of a 21st-Century Reading, p. 403-404.
[11] WEIS, R. D., We are all connected, p. 64.

sentido, segue-se o comentário exegético-teológico de Gn 2,15, que intenta corroborar e aprofundar o que já foi dito antes.

O v.15a inicia-se com uma forma verbal da raiz "לקח/*trazer*"[12], o sentido básico dessa raiz é "pegar" e, conforme o contexto, pode significar "trazer", "tomar para si", "levar embora", "aceitar" e "receber". Frequentemente, funciona quase que como um *verbum relativum*, pois prepara a ação indicada por um verbo subsequente. Essa construção, coloca a ênfase no sujeito de dois modos: a iniciativa é do sujeito verbal e este é o responsável pelas ações. Desse modo, YHWH trouxe o ser humano (a iniciativa divina, v.15a), e instalou-o no jardim do Éden (YHWH é responsável por colocar o ser humano no jardim, v.15b).[13]

O seguimento seguinte, o v.15b, tem uma forma verbal com a raiz "נוח/*instalar*". Essa raiz no *qal* significa "descansar", no *hiphil*, como é o caso do v.15b, pode manter o sentido do *qal* ou pode denotar "pôr", "colocar", "instalar", "depositar" ou "estabelecer". É utilizado em Is 14,1, Jr 27,11 e Ez 37,14 para indicar o povo habitando na terra.[14] Em relação ao v.15a, no v.15b o sujeito verbal, "YHWH", e o objeto direto, o "ser humano", se mantém; o novo elemento é dado através do objeto indireto, "no jardim do Éden".

Os mitos da criação são um fenômeno global, diferentes povos em busca de compreender sua origem, desenvolvem essas narrativas. Um elemento comum em muitos desses mitos é a existência de um lugar ideal, paradisíaco. No mito da criação, no livro do Gênesis, o jardim do Éden é esse lugar.[15] Todavia, no Éden, o ser humano não está isento do trabalho, ele deve cultivar a terra (Gn 2,5.15c), ou seja, o trabalho não foi o castigo pela desobediência do ser humano, ele apenas se tornou mais duro (Gn 3,23).[16]

---

[12] A raiz de uma palavra traz seu significado básico, em hebraico, a raiz é triconsonantal. Nessa pesquisa, opta-se, para facilitar a leitura daqueles que não conhecem o hebraico, por trazer como tradução da raiz hebraica a forma lexical na língua portuguesa. Desse modo, possibilita-se a apreensão do sentido básico de cada raiz para aqueles que não leem em hebraico.
[13] SEEBASS, לָקַח, p. 16-17.
[14] PREUSS, נוּחַ, p. 282.
[15] RIDING, C. B., The Garden of Eden, p. 158-159.
[16] OBLATH, M. D., The Garden of Eden, p. 172.

Desse modo, indica-se que o trabalho é um componente essencial da existência humana e sem cumprir esta obrigação um sujeito compromete a sua capacidade de realizar-se enquanto ser humano. É mister compreender que Gn 2,15 não trata de uma ocupação específica de jardineiro ou agricultor. As formas verbais das raízes "עבד/*cultivar*" e "שׁמר/*conservar*", em v.15c-15d, indicam que YHWH confiou ao ser humano um espaço vital, o qual deve ser cultivado e mantido por todos, isto é, através dessas formas verbais toda e qualquer atividade humana deve corresponder ao dever de cuidar da criação.[17]

Essa missão dada por YHWH ao ser humano faz dele participante, segundo suas possibilidades, da ação criadora divina. Isso não confere apenas um caráter honorífico à condição humana, mas torna-o zelador da sacralidade da criação. Embora o jardim do Éden possa ser concebido como o espaço sagrado primal/original,[18] ele não deve ser visto como um fato passado, mas sobretudo como um evento futuro, no qual a cooperação do ser humano com YHWH tornará patente a beleza e a sacralidade da harmônica convivência de toda a criação.[19]

Essa compreensão da sacralidade da criação não advém de uma cosmovisão panteísta, mas é oriunda da presença de YHWH nesse espaço criado por Ele para a habitação humana. Sem negar a existência do "céu", deve-se afirmar que cuidar da criação, também é cuidar da morada de YHWH, pois este não abandonou o ser humano, mas permanece junto dele.[20] Além disso, tal abordagem da realidade leva à visão integral do ser humano em seu ecossistema.

3. Reflexão sobre o conceito de sustentabilidade

A Assembleia Geral das Nações Unidas, realizada em 1959, propôs que a década de 60 fosse marcada por esforços para reduzir a pobreza extrema e a

[17] WESTERMANN, C., Genesis 1-11, p. 220-221.
[18] KANG, S. I., The Garden of Eden as an Israelite Sacred Place, p. 99.
[19] MESTERS, C., Paraíso Terrestre, p. 50.
[20] SCHACHTER, L. B., The Garden of Eden as God's first sanctuary, p. 74.

miséria nos países não desenvolvidos. Soma-se a essa iniciativa o grande desenvolvimento industrial surgido logo após a Segunda Guerra Mundial, no qual se deu um amplo crescimento da atividade industrial e da utilização de recursos naturais.[21]

Entretanto, a preocupação ambiental não estava presente de modo ostensivo nesse primeiro momento, mas surgiu paulatinamente, inicialmente devido a incidentes pontuais, posteriormente com atividades que impactavam toda uma região ou país e, atualmente, percebe-se que a degradação ambiental leva a efeitos trágicos que não reconhecem as fronteiras e atingem a todo orbe.[22]

Desse modo, impactos ambientais locais com efeitos globais colocaram toda a humanidade em uma crise socioambiental sem precedentes na história moderna. A forma do ser humano relacionar-se com as demais criaturas, seja seres bióticos, seja seres abióticos, foi ordenada na perspectiva de uma sociedade de consumo em busca do lucro máximo. A maximização da rentabilidade industrial a qualquer preço levou a um desenvolvimento "insustentável", o que tem provocados inúmeros fenômenos naturais com grande potencial destrutivo.[23]

Entre os fenômenos naturais e climáticos extremos provocados pela atual crise socioambiental depara-se com o aquecimento global, aumento do nível dos mares, secas e inundações, climas quentes ou frios severos. Rios estão secando, florestas ardendo em fogo, recifes de corais desaparecendo. Os inúmeros biomas afetados podem levar à extinção de várias espécies animais e vegetais. A degradação do meio ambiente não priva a ninguém de suas consequências, diretamente, ceifa vidas, destrói lares e terras cultiváveis; indiretamente, causa desemprego e aumento do preço dos alimentos. Todo esse cenário postula uma mudança de postura, é preciso romper com um modo de vida insustentável.[24]

---

[21] TRINDADE, A. A. C., As Nações Unidas e a nova ordem econômica internacional.
[22] BARBIERI, J. C., Desenvolvimento Sustentável, p. 19-20.
[23] MURAD, A. T.; TAVARES, S. S., Justiça ambiental e sustentabilidade, p. 283.
[24] MILLLER, G. T., Ecologia e sustentabilidade, p. 13.

Assim, a discussão da problemática ambiental não surgiu por uma tomada de consciência do ser humano acerca da necessidade de uma relação harmônica com a natureza e de sua função de "zelador" ou "mantenedor" do meio ambiente, tal como lhe foi confiado por Deus. Mas foram as mudanças climáticas e suas consequências que trouxeram essa necessária e urgente questão à baila e a reflexão sobre uma forma de desenvolvimento que não coloque em xeque as gerações futuras.

Desse modo, surgiram, na década de 80, as primeiras reflexões em torno do que se chama desenvolvimento sustentável. Em linhas gerais, nesse primeiro momento, a sustentabilidade era compreendida como "a utilização de recursos naturais de cada ecossistema de maneira parcimoniosa por populações locais".[25] Essa compreensão inicial de desenvolvimento sustentável alargou-se com o tempo.

A sustentabilidade, na atualidade, assume uma concepção holística e requer a necessária compreensão da biosfera como um todo relacional, uma parte depende da outra. Isso faz com que a biosfera e o meio ambiente não sejam vistos apenas *a se*, mas como integrantes do ambiente social humano. Essa cosmovisão sustentável afeta a sociedade humana e seus indivíduos de diferentes formas, de modo que exige princípios axiológicos e uma organização social adequados para tornar o desenvolvimento sustentável.[26]

Com uma concepção holística, o desenvolvimento sustentável não deve ser visto como crescimento econômico, este já demonstrou não ser suficiente para criar um mundo melhor; já aquele, propõe-se a reparar as desigualdades e arbitrariedades entre os seres humanos e entre estes e a natureza.[27] Destarte, o desenvolvimento sustentável visa satisfazer as necessidades básicas atuais, mas sem comprometer a vida das gerações futuras. Isso engendra uma sociedade com

[25] MENDONÇA, F.; DIAS, M. A., Meio ambiente e sustentabilidade, p. 71-72.
[26] CARVALHO, S. A.; SOBRINHO, L. L.; RAMIRES, C. C. O paradigma de desenvolvimento sustentável e de sustentabilidade na modernidade, p. 65-66.
[27] MARUJO, M. P.; GONZAGA, W., Sustentabilidade e inovação, p. 274-275.

seus membros em relação harmônica entre si e integrados com o mundo no qual habitam, integração esta que promove o cuidado com a casa comum.[28] Desse modo, compreende-se a definição dada por Silva:

> Pode-se conceituar o desenvolvimento sustentável como um processo de transformação que ocorre de forma harmoniosa nas dimensões espacial, social, ambiental, cultural e econômica a partir do individual para global; estas dimensões são interrelacionadas por meio de instituições que estabelecem as regras de interações e que também influenciam no comportamento da sociedade local.[29]

Leonardo Boff, por sua vez, apresenta um conceito de desenvolvimento sustentável, que segundo o autor, é integrador e sistêmico:

> Sustentabilidade é toda ação destinada a manter as condições energéticas, informacionais, físico-químicas que sustentam todos os seres, especialmente a Terra viva, a comunidade de vida, a sociedade e a vida humana, visando sua continuidade e ainda atender as necessidades da geração presente e das futuras, de tal forma que os bens e serviços naturais sejam mantidos e enriquecidos em sua capacidade de regeneração, reprodução e coevolução.[30]

Esse conceito proposto por Leonardo Boff é oriundo daquilo que Capra chama de ecologia profunda.[31] Em sua proposta para um novo paradigma ecológico, el oferece uma cosmovisão na qual nenhum indivíduo ou sociedade está isolado, mas todos os seres estão em relação de interdependência. Rompe-se, com uma ecologia antropocêntrica, na qual o ser humano está acima da natureza e esta possui apenas valor instrumental.

---

[28] ARAÚJO, K. K. S.; BARROSO, C. M. R.; SOUZA, E. J. C., Os paradigmas da sustentabilidade, p. 77-80.
[29] SILVA, C. L., Desenvolvimento sustentável: um conceito multidisciplinar, p. 37.
[30] BOFF, L., Sustentabilidade, p. 116.
[31] CAPRA, F., A teia da vida, pos. 16-17.

Uma ecologia profunda e integral, desse modo, oferece uma percepção espiritual da natureza, na qual a relação entre as criaturas, permite reconhecer o valor intrínseco de todos os seres e o papel do ser humano na teia da vida.[32] Todavia, antes de apresentar a relação entre espiritualidade e sustentabilidade, é preciso refletir sobre alguns fatores que contribuíram para a emergência da crise socioambiental atual.

4. As raízes da crise socioambiental atual

Na reflexão contemporânea encontram-se alguns pensadores que denunciam a indevida relação do ser humano com natureza e suas consequências. Sumariamente, é apresentado a seguir o "diagnóstico do presente" feito por Heidegger, Adorno, Horkheimer e Leff. A partir daí tem-se condições de compreender como uma autêntica espiritualidade leva o ser humano a tomar consciência de seu papel frente a natureza (Gn 2,15) e, assim, encarar a sustentabilidade como um dos aspectos de sua relação com Deus.

A técnica moderna, na visão de Heidegger, possibilitou que o ser humano se transformasse em um "super-homem", afinal de contas, poucos são os locais que não possuem alguma estrutura construída pelo ser humano, seu poder de intervenção na natureza mudou a sua forma de relacionar-se com o mundo.[33] Todavia, esse grande poder conduziu o ser humano a uma subumanidade, na qual tornou-se escravo da técnica[34] e esvaziou o seu "mundo" de qualquer coisa que possa ser considerada, no sentido metafísico, essencial e verdadeiro, pois a técnica moderna oculta o ser do ente.[35]

Essa nova forma de relacionar-se com o mundo a partir do domínio da técnica moderna fez com que o ser humano enxergasse a natureza apenas como

[32] CAPRA, F., A teia da vida, pos. 16-17.
[33] RÜDIGER, F., Martin Heidegger e a questão da técnica, p. 35.
[34] HEIDEGGER, M., Meditação, p. 150.
[35] HEIDEGGER, M., Contribuciones a la filosofía, p. 87.

matéria e recursos a serem utilizados, não em seu valor intrínseco.[36] Nesse cenário, o ser humano é incapaz de encontrar-se consigo mesmo e sua cosmovisão move-se através do primado do cálculo, ou seja, uma abordagem experimental-positivista da natureza; na aceleração, na qual o sujeito moderno torna-se incapaz de esperar e visa apenas o imediato para saciar seus desejos, na massificação.[37]

Adorno e Horkheimer,[38] por sua vez, viveram em uma sociedade na qual a tríade heidegeriana citada acima estava consolidada, o que os levou a refletir acerca da indústria cultural e da cultura de massas. Para estes pensadores, a educação não deve levar apenas um indivíduo a ter uma formação técnica e, consequentemente, a um emprego para ter condições de consumir. Vê-se, que para esses pensadores, o ser humano não deve ser formado apenas segundos os requisitos para se viver em uma sociedade capitalista, o ser humano é mais do que um consumidor.

A ruptura com essa racionalidade instrumental se dá através de uma educação integral e humanizante. A educação meramente técnica é considerada pelos autores apenas como sendo uma semiformação e provoca a perda de sua identidade, pois assim há um processo de reificação do indivíduo. Tornando-se "objeto", "coisa", o indivíduo deixa de ser "gente", "pessoa" e ao perder seu status verdadeiramente humano, a sociedade é conduzida à barbárie.[39] Nessa forma de barbárie, o ser humano instrumentaliza a natureza e seu semelhante, assim a relação com outro e com o meio ambiente orienta-se para a exploração e a dominação.[40]

Essa forma de racionalidade que surgiu na modernidade, de algum modo, na atualidade, segundo Leff,[41] tenta criar instrumentos e estruturas para apreender a crise socioambiental e encontrar soluções cientificas, tecnológicas e econômicas

[36] DUARTE, A. Vidas em risco, p. 143.
[37] HEIDEGGER, M., Contribuciones a la filosofía, p. 93-94.
[38] ADORNO, T.; HORKHEIMER, M., Dialética do Esclarecimento, p. 11.
[39] ADORNO, T.; HORKHEIMER, M., Dialética do Esclarecimento, p. 11.
[40] CORREIA, F. C., Theodor Adorno e o problema da (semi)formação, p. 123-125.
[41] LEFF, E., La apuesta por la vida, p. 207-208.

para superá-la. Entretanto, deve-se suspeitar se a mesma forma de racionalidade e de cosmovisão que gerou a crise pode solucioná-la. Esperar que instituições e organizações com uma visão instrumental do mundo consigam dosar o veneno para alcançar a cura pode colocar em risco toda a humanidade. É imprescindível a irrupção de uma nova racionalidade que ofereça bases sólidas para o desenvolvimento de uma cultura que permita a criação de um futuro sustentável.

A conclusão à qual os referidos filósofos chegaram é, razoavelmente, de fácil aceitação. Entretanto, na analítica do tempo presente, desenvolvida por eles, identifica-se que estes também tiveram, em alguma medida, inoculado em suas reflexões o veneno da racionalidade moderna. Isso fica evidente ao se ignorar um componente essencial do ser humano: sua dimensão espiritual. Não basta orientar o ser humano para uma educação emancipadora, uma formação só será integral se o ser humano não for reduzido à sua corporeidade.

Além dos motivos elencados pelos pensadores acima, a negação da espiritualidade torna o ser humano incompleto e ao se relacionar com o outro e com o mundo, ele será tentado a preencher seu vazio interior com uma busca desenfreada de prazer e poder. Nesse processo, não padece apenas o indivíduo, mas a sociedade humana e todo meio ambiente. A crise socioambiental é uma crise da identidade humana. Ao ignorar Deus, o ser humano perde sua identidade e deixa de cumprir o mandato divino de cuidar da criação (Gn 2,15). Isso torna urgente, como é apresentado a seguir, uma espiritualidade bem cultivada, na qual as pessoas se reconheçam responsáveis pela criação.

5. Espiritualidade e sustentabilidade

Um dos pressupostos para creditar à espiritualidade um papel indispensável na superação da crise socioambiental atual é ter em vista que a liberdade oferecida por Deus associada ao recorrente imperativo bíblico para amar o próximo levará

o ser humano a cuidar da criação.[42] Assim, a superação de qualquer crise, especialmente a crise socioambiental hodierna, passa, sem sombra de dúvidas, pela conversão. Isso faz com que as comunidades eclesiais assumam um papel importantíssimo no despertar da consciência ecológica, demonstrando que o Evangelho, anunciado e escrito há quase dois mil anos, conserva a sua atualidade, pois aponta para a verdadeira grandeza humana: ter um coração semelhante ao de Deus.[43]

Embora o conceito de espiritualidade não seja unívoco, é possível apresentá-lo em uma dupla perspectiva, enquanto teologia espiritual a sistematizar a doutrina do desenvolvimento da vida divina no ser humano; e enquanto a relação pessoal de cada indivíduo com Deus.[44] Nessa pesquisa, atenta-se a esse segundo aspecto de espiritualidade, no qual propõe-se a impossibilidade de uma profícua relação pessoal com Deus prescindindo de uma boa relação com toda a sua criação.

Aliás, até referir-se ao meio ambiente como criação e não como natureza, ensina o Papa Francisco, tem um grande significado já que assim se reconhece que tudo que foi criado faz parte de um projeto de amor de Deus, no qual toda criatura tem um valor e um significado. Assim, encarar a criação como um dom do amor divino exige, não apenas a gratidão a Deus, mas atender ao chamado divino para uma comunhão universal de amor.[45] E nesta *koinomia* entre Criador e criatura, radica a dignidade inalienável do ser humano e de toda obra das mãos de Deus.[46]

Essa espiritualidade ecológica e sustentável exige uma nova mística que irá oferecer ao ser humano a necessária *metanoia*, com sua consequente reorientação do ser humano para os caminhos de Deus. Essa mudança não é fruto de fato novo,

---

[42] GONZAGA, W., Liberdade para o Planeta Terra, nossa Casa Comum, p. 53.
[43] NASCIMENTO, J., Teologia e Ecologia, p. 86.
[44] RUIZ SALVADOR, F., Compêndio de teologia espiritual, p. 33.
[45] LS, 76.
[46] MURAD, A. T.; SUSIN, L. C., Dignidade, Direitos e Cuidado, p. 303.

mas do retorno a uma importante fonte: a Sagrada Escritura (Bíblia: AT e NT). Nela vê-se que é necessário ir além de se impedir a degradação do meio ambiente, trata-se de buscar uma hermenêutica sustentável, isto é, o ser humano reconhecendo-se como parte da criação.[47] A partir daí, o ser humano toma consciência de que toda a criação sofre conjuntamente, todos estão no mesmo barco, todos habitam a mesma casa: a criatura humana e as criaturas não-humanas.[48]

Para tanto, é preciso superar uma leitura bíblica que legitima a exploração desmedida da natureza pelo ser humano. A hermenêutica sustentável da Sagrada Escritura constata no próprio texto bíblico, que o ser humano deve viver harmonicamente em seu ecossistema. Isso leva a superação do já denunciado antropocentrismo ecológico, que rompeu o vínculo entre o ser humano e a natureza e na contemporaneidade inverte a idolatria e o paganismo da antiguidade, outrora elementos da natureza eram divinizados, agora o ser humano torna-se um deus insaciável e destruidor da natureza.[49]

Perceber-se como parte de um projeto maior, que é fruto de uma espiritualidade com raízes bíblicas na qual o ser humano, através dessa experiência com Deus, é capaz de reconhecer seu papel de cultivar e de manter a criação (Gn 2,15). Dessa autêntica comunhão com Deus, o ser humano não mitiga apenas os desastres ambientais e conserva sua vida, mas, sobretudo, a espiritualidade sustentável promove a comunhão de amor querida por Deus entre todas as suas criaturas.[50]

A promoção de uma espiritualidade ecológica e sustentável depende da conscientização da Igreja de seu papel na promoção do desenvolvimento integral do ser humano e da sociedade como um todo. Obviamente, a Igreja não possui os meios concretos para tal tarefa, mas ela não pode coadunar com uma visão

[47] KAEFER, J. A., Bíblia e sustentabilidade, p. 9-10.
[48] GONZAGA, W., Cuidar da casa comum, p. 102.
[49] ANDRADE, A. L. P. de., Bíblia e Sustentabilidade, p. 392.
[50] REIMER, H., Sustentabilidade e cuidado, p. 86.

platônica da realidade na qual manifesta-se uma dicotomia a valorar apenas a transcendência e ignorar a imanência. Os ministros e o magistério precisam assumir um posicionamento equilibrado quanto a essas questões, pois dela depende o futuro do mundo.[51]

Essa necessidade foi percebida desde o Concílio Vaticano I,[52] no qual afirma-se a possibilidade de se chegar ao conhecimento do Criador através da criação e desenvolveu-se ao longo dos séculos XX e XXI, nesse contexto, a *Laudato' Si*, advoga para si o título de primeira encíclica ecológica, na qual, além da constatação da crise socioambiental, o Papa Francisco convoca os cristãos e toda a humanidade para uma conversão ecológica.

Para o Santo Padre, a conversão ecológica implica gratidão por reconhecer a criação como um dom recebido do amor do Pai. Isso leva o crente a contemplar o mundo não como alguém estranho a ele, mas como parte dele, no qual toda a criação está em relação e, assim, levar adiante seu mandato de cultivar e manter o jardim (Gn 2,15), isso fará com que cada sujeito se comprometa a resolver os dramas do mundo. A superioridade do ser humano entre as demais criaturas não possui função honorífica, mas faz de cada sujeito responsável pela Casa Comum.[53]

Ao propor a conversão ecológica, o Papa Francisco lançou as bases para uma espiritualidade sustentável. Essa forma de relacionar-se com Deus elimina a dicotomia corpo e alma, pois a espiritualidade bíblica apresentada na *Laudato' Si* é integral.[54] Essa característica, faz com cada sujeito busque se reconciliar com a criação ao tomar consciência do quanto a obra de Deus foi agredida pela humanidade. Através de uma espiritualidade sustentável, o ser humano será capaz

[51] RODRIGUES, V. J. C. B., A Igreja Católica e o Desenvolvimento Sustentável, p. 229.
[52] DH 3004.
[53] LS, 220.
[54] MARUJO, M. P.; GONZAGA, W., A sinergia entre a Encíclica Laudato Si', Rm 8,22 e o poema "Os Estatutos do Homem", p. 29.

de voltar-se para o verdadeiro bem, que passa pelo cuidado, a contemplação da criação e por uma vida essencialmente comunitária.[55]

Conclusão

O texto de Gn 2,15 não apresenta graves problemas de crítica textual e nem dificuldades para a tradução. Nessa pesquisa, optou-se, a partir do campo semântico dos verbos utilizados, em optar por aqueles que na língua de destino (português) sejam mais adequados para "pessoas" do que para "objetos", o que levou a uma distinção em relação as traduções mais populares, entretanto, conservou-se o que se acredita ser o sentido pretendido pelo autor: o ser humano não é uma "coisa" nas mãos de Deus, mas uma "pessoa".

Em seguida desenvolveu-se o comentário exegético-teológico de Gn 2,15. Nele pode-se constatar que ao colocar o ser humano no jardim do Éden, Deus não pretendeu oferecer-lhe uma vida fácil com inúmeros deleites e conforto. Tal como seu Criador, o ser humano deve ser um trabalhador. E ao obedecer ao mandato divino, o trabalho humano participa da atividade criadora, cultivando e conservando a natureza, e não com espírito depredatório, consumista e destruidor. Desse modo, pode-se entrever, que a destruição da criação é uma frontal desobediência a Deus.

A reflexão acerca da sustentabilidade, logo após esse comentário, permitiu reconhecer, sem forçar o texto e sem incidir em anacronismo, que Deus ordena ao ser humano que tenha uma relação sustentável com a natureza. Afinal de contas, o que seria cultivar e conservar o jardim, senão promover um desenvolvimento sustentável, no qual toda a criação está unida em uma comunhão de amor? Essa postura não é mera obediência ao Criador, mas o reconhecimento

[55] FREI BETTO, A espiritualidade proposta pela encíclica Louvado Sejas, p. 162-165.

de que, embora Deus seja diferente de sua obra, ao criar, deixou nela seu *imprimatur* (Rm 1,20), o que confere a criação uma dignidade inalienável.

Biblicamente vislumbra-se que uma vida coerente com os desígnios de Deus assume a sustentabilidade como um valor de primeira grandeza. Ao se investigar as causas da crise socioambiental atual vê-se que se o ser humano não cultivar sua amizade com Deus, ele se posicionará diante da criação como um deus. O antropocentrismo radical, faz com que o ser humano se relacione com a criação numa perspectiva de dominação e exploração predatória, todavia, essa forma de vida não confere sentido a existência humana.

Como não basta apresentar o problema e suas possíveis causas, na sequência, essa pesquisa apresentou o que é espiritualidade e como que esta não é estranha à sustentabilidade. Aliás, espiritualidade e sustentabilidade estão em relação necessária, não contingente. Para corroborar essa visão, foram apresentados alguns elementos do Magistério do Papa Francisco e a reflexão de alguns teólogos cristãos.

Espera-se que através dessa pesquisa, os leitores possam comprometer-se com a conversão ecológica, na qual o protagonismo dado por Deus ao ser humano, não lhe dá o direito de manipular e utilizar as demais criaturas indiscriminadamente. Cabe ao ser humano cultivar e conservar o jardim; nessa relação harmoniosa expressa-se o agir humano em conformidade com o projeto de Deus. Dizer que se ama o Criador e depredar sua criação, é um insulto. Assim compreende-se que a espiritualidade sustentável é uma nova forma de referir-se à prática de amor do ser humano para com Deus e com o cuidado para com a casa comum, pensando não apenas em si, mas igualmente no próximo e em toda a obra da criação.

Referências Bibliográficas

ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. **Dialética do Esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

ANDRADE, A. L. P. Bíblia e Sustentabilidade: A consciência ecológica como paradigma de uma nova Hermenêutica Bíblica. **Perspectiva Teológica**, [s. l.], v. 55, n. 2, p. 383–404. 2023.

ARAÚJO, K. K. S.; BARROSO, C. M. R.; SOUZA, E. J. C. Os paradigmas da sustentabilidade: entre o ecodesenvolvimento e o desenvolvimento sustentável. **Revista Contexto Geográfico**, Maceió, v. 2, n. 3, 2017, p. 76-85. 2017.

ARISTÓTELES. **Tópicos dos argumentos sofísticos. Metafísica (Livro I e Livro II. Ética a Nicômaco**. Poética. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

ARNOLD, B. T. Genesis and the challenges of a 21st-century reading. **Pro Ecclesia**, [s. l.], v. 29, n. 4, p. 387-406. 2020.

BARBIERI, J. C. **Desenvolvimento Sustentável**: das origens à agenda 2030. Petrópolis: Vozes, 2020.

BOFF, L. **Sustentabilidade**: O que é – o que não é. Petrópolis: Vozes, 2016.

CAPRA, F. **A teia da vida**: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos. São Paulo: Cultrix, 1997. (ebook)

CARVALHO, S. A.; SOBRINHO, L. L.; RAMIRES, C. C. O paradigma de desenvolvimento sustentável e de sustentabilidade na modernidade: utopia ou realidade. **Revista FSA**, Teresina, v.12, n.1, p. 61-78. 2015.

CORREIA, F. C. Theodor Adorno e o problema da (semi)formação. **Kínesis**, [s. l.], v. 8, n. 16, p. 110-126. 2016.

DENZINGER, Heinrich; HÜNERMANN, Peter. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2007.

DUARTE, A. **Vidas em risco**: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.). **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

FRANCISCO. **Carta Encíclica Laudato Si'**. São Paulo: Paulinas, 2015.

FREI BETTO. A espiritualidade proposta pela encíclica Louvado Sejas. In.: MURAD, A. T.; TAVARES, S. S. **Cuidar da casa comum**: Chaves de leitura teológicas e pastorais da Laudato Si. São Paulo: Paulinas, 2016, p. 157-168.

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. Cuidar da casa comum, que sofre, geme e chora, à luz da Teologia Bíblica da Laudato Sí' e Rm 2,28. **Ephata**, [s. l.], v. 4, p. 99-125. 2022.

GONZAGA, W. Liberdade para o Planeta Terra, nossa Casa Comum. **Creatividade - Revista da Cultura Religiosa**, v. 2024, p. 48-54. 2024.

GONZAGA, W.; FERREIRA DOS SANTOS, J. M. A vocação ao cuidado da terra: uma leitura a partir de 2Pedro 1,3-11. **Pesquisas em Humanismo Solidário**, Salvador, v. 3, n. 1, p. 5-32. 2023.

GONZAGA, W.; ARAÚJO, F. H. de. "O reino dos céus será semelhante a dez virgens": análise de Mt 25,1-13. **Estudos Bíblicos**, São Paulo, v. 39, n. 148, p. 271–283. 2024.

GONZAGA, W; WUST, D. A. O ser humano como esperança da criação: A teologia ecológica de Ioannis Zizioulas à luz de Rm 8,19-22. **Revista Davar Polissêmica**, Belo Horizonte, v. 17, n. 2, p. 563-583. 2023.

HEIDEGGER, M. **Contribuciones a la filosofía (del acontecimiento)**. Santiago de Chile: RIL, 2002.

HEIDEGGER, M. **Meditação**. Petrópolis: Vozes, 2010.

KAEFER, J. A. Bíblia e sustentabilidade: fazendo caminho. **Caminhando**, [s. l.], v. 18, n. 2, p. 7–19. 2013.

KANG, S. I. The Garden of Eden as an Israelite Sacred Place. **Theology Today**, [s. l.], v. 77, n. 1, p. 89–99. 2020.

Leff, E. (2014). **La apuesta por la vida**: Imaginación sociológica e imaginarios sociales en los territorios ambientales del sur. México: Siglo XXI, 2014.

MARUJO, M. P.; GONZAGA, W. A sinergia entre a Encíclica Laudato Si', Rm 8,22 e o poema "Os Estatutos do Homem": provendo uma cultura sustentável para a Criação, "que geme e sofre como que em dores de parto". **Yachay**, Cochabamba, Bolivia, n. 71, p. 25-53. 2020.

MARUJO, M. P.; GONZAGA, W. Sustentabilidade e inovação: sinergia necessária para a gestão sustentável na Arquidiocese do Rio de Janeiro. **RH Visão Sustentável**. Faculdade Cesgranrio. Rio de Janeiro-Brasil - v.2, n.4, p. 150-169. 2020.

MENDONÇA, F.; DIAS, M. A. **Meio ambiente e sustentabilidade**. Curitiba: Intersaberes, 2019.

MESTERS, C. **Paraíso Terrestre**: Saudade ou esperança? Petrópolis: Vozes, 2012.

MILLLER, G. T. **Ecologia e sustentabilidade**. São Paulo: Cengage Learning, 2012.

MURAD, A. T.; SUSIN, L. C. Dignidade, direitos e cuidado: Uma leitura ecoteológica. **Perspectiva Teológica**, [s. l.], v. 55, n. 2, p. 291–314. 2023.

MURAD, A. T.; TAVARES, S. S. Justiça ambiental e sustentabilidade: alertas e esperanças. **Perspectiva Teológica**, [s. l.], v. 55, n. 2, p. 283-290. 2023.

NASCIMENTO, J. Teologia e Ecologia: Em busca de soluções para conquista de uma vida sustentável. **Ciberteologia**, [s. l.], v. 63, p. 78–89. 2020.

OBLATH, M. D. The Garden of Eden: Peeling back the layers to reveal the simplicity of the story. **CCAR Journal**, [s. l.], v. 60, n. 4, p. 171–181. 2013.

PREUSS. נוּחַ. In: BOTTERWECK, G. J. **Theological dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998, p. 277-286. v.9.

REIMER, H. Sustentabilidade e cuidado: contribuições de textos bíblicos para uma espiritualidade ecológica. **Ciberteologia**, [s. l.], v. 18, p. 85–95. 2008.

RIDING, C. B. The Garden of Eden: Genesis and Ancient Myths contrasted. **The Reformed Theological Review**, [s. l.], v. 79, n. 3, p. 157–185. 2020.

RODRIGUES, V. J. C. B. **A Igreja Católica e o Desenvolvimento Sustentável**. Revista Ciências da Religião, [s. l.], v. 8, n. 1, p. 198–233. 2010.

RÜDIGER, F. **Martin Heidegger e a questão da técnica**: prospectos acerca do futuro do homem. Porto Alegre: Sulina, 2006.

RUIZ SALVADOR, F. **Compêndio de teologia espiritual**. São Paulo: Loyola, 1996.

SCHACHTER, L. B. The Garden of Eden as God's first sanctuary. **Jewish Bible Quarterly**, [s.l.], v. 41, n. 2, p. 73–77. 2013.

SEEBASS. לָקַח. In: BOTTERWECK, G. J. **Theological dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: Eerdmans, 1997, p.16-21. v.8.

SILVA, C. L. Desenvolvimento sustentável: um conceito multidisciplinar. In: SILVA, C. L.; MENDES, J. T. G. (orgs.). **Reflexões sobre o desenvolvimento sustentável**: agentes e interações sob a ótica multidisciplinar. Petrópolis: Vozes, 2015, p. 11-40.

TRINDADE, A. A. C. As Nações Unidas e a nova ordem econômica internacional. **Revista de informação legislativa**, [s. l.], v. 21, n. 81, p. 213-232. 1984.

WEIS, R. D. We are all connected: toward a biblical theology of creation. **Lexington Theological Quarterly** (Online), [s. l.], v. 45, n. 3–4, p. 57–67. 2013.

WESTERMANN, C. **Genesis 1-11**: A Commentary. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1987.

Capítulo VIII[1]

O filho da perdição e suas ambivalências semânticas: estágio primário e secundário (Pr 24,22; Is 57,4)

The son of perdition and his semantic ambivalences: primary and secondary estage (Pr 24,22; Is 57,4)

El hijo de perdición y sus ambivalências semânticas: etapa primaria y secundaria (Pr 24,22; Is 57,4)

Waldecir Gonzaga[2]

Luan Ferreira do Nascimento[3]

Resumo

Pr 24,22 e Is 57,4 comportam a expressão "filho da perdição" como evidencia a tradução grega da LXX. Por se tratar de duas literaturas bíblicas extensas, uma checagem terminológica torna-se imprescindível para a averiguação lexicográfica e gramatical dos textos bíblicos. As análises semânticas visam não somente à comparação entre as afiliações, mas, a um estudo de caso examinativo entre o idioma receptor (grego) e o idioma originador (hebraico). A tradução grega parece oferecer a terminologia em seu estágio secundário, enquanto que o texto hebraico apresenta noções aproximativas que propiciam um *fenômeno traducional* para a língua grega em estágio primário. Pressupondo que a expressão encontra o seu nascedouro nestes dois textos hebraicos, o estudo se debruça no exame, comparação e análise entre os textos e seus respectivos contextos. Pelo fato de se atestar que tal expressão é cara à literatura neotestamentária, a análise veterotestamentária, em consonância com as implicações linguísticas da LXX, tenta evitar uma lacuna de caráter anacrônico para com os textos neotestamentários de Jo 17,12 e 2Ts 2,3. Ainda que o escopo da averiguação não passe por estes dois textos neotestamentários, a análise semântica ocorrida em Pr 24,22 e Is 57,4 pode trazer aproximações conceituais mais precisas sobre a expressão, nesse caso, levando-se sempre em consideração os textos hebraicos e seu aporte semântico na LXX, auxiliando na compreensão do texto sagrado. A temática é muito importante para as comunidades de fé, ainda

[1] DOI – https://doi.org/10.36592/9786554602327-08

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

[3] Mestrando em Teologia Bíblica pela PUC-Rio, Graduado em Teologia pela PUC-Rio... Membro dos Grupos de Estudos "Análise Retórica Bíblica Semítica" e "Tradição e Literatura Bíblica", credenciado junto ao CNPq. E-mail: luanferreiran12@gmail.com . Currículo Lattes: https://lates.cnpq.br/8522249214957967 e ORCID ID: https//orcid.org/0009-0009-9666-6352

mais em tempos desafiadores como os atuais, que em muitos casos e situações têm demonizado muitas coisas.
Palavras-chave: Filho da perdição, Ambivalências Semânticas, LXX, Pr 24,22 e Is 57,4.

Abstract
Pr 24,22 and Is 57,4 contain the expression "son of perdition" as evidenced by the Greek translation of the LXX. As these are two extensive biblical literatures, a terminological check becomes essential for the lexicographic and grammatical investigation of the biblical texts. Semantic analyzes aim not only at comparing affiliations, but at an examining case study between the receptor language (Greek) and the originating language (Hebrew). The Greek translation seems to offer the terminology in its secondary stage, while the Hebrew text presents approximate notions that provide a translational phenomenon for the Greek language in its primary stage. Assuming that the expression finds its origins in these two Hebrew texts, the study focuses on the examination, comparison and analysis between the texts and their respective contexts. Due to the fact that this expression is dear to New Testament literature, the Old Testament analysis, in line with the linguistic implications of the LXX, tries to avoid a gap of an anachronistic nature with the New Testament texts of John 17,12 and 2Ts 2,3. Even though the scope of the investigation does not go through these two New Testament texts, the semantic analysis carried out in Pr 24,22 and Is 57,4 can bring more precise conceptual approaches to the expression, in this case, always taking into account the Hebrew texts and its semantic contribution to the LXX, helping to understand the sacred text. The theme is very important for faith communities, even more so in challenging times like the current ones, which in many cases and situations have demonized many things.
Keywords: Son of perdition, Semantic Ambivalences, LXX, Pr 24,2 and Is 57,4.

Resumen
Pr 24,22 e Is 57,4 contienen la expresión "hijo de perdición", como lo evidencia la traducción griega de la LXX. Como se trata de dos literaturas bíblicas extensas, una revisión terminológica se vuelve esencial para la investigación lexicográfica y gramatical de los textos bíblicos. Los análisis semánticos apuntan no sólo a comparar afiliaciones, sino también a examinar un estudio de caso entre la lengua receptora (griego) y la lengua originaria (hebreo). La traducción griega parece ofrecer la terminología en su etapa secundaria, mientras que el texto hebreo presenta nociones aproximadas que proporcionan un fenómeno traduccional para la lengua griega en su etapa primaria. Suponiendo que la expresión encuentre su origen en estos dos textos hebreos, el estudio se centra en el examen, comparación y análisis, entre los textos y sus respectivos contextos. Debido a que esta expresión es muy apreciada en la literatura del Nuevo Testamento, el análisis del Antiguo Testamento, en consonancia con las implicaciones lingüísticas de la LXX, intenta evitar una brecha de naturaleza anacrónica con los textos del Nuevo Testamento de Jn 17,12 y 2Ts 2,3. Si bien el alcance de la investigación no pasa por estos dos textos neotestamentarios, el análisis semántico realizado en Pro 24,22 e Is 57,4 puede aportar aproximaciones conceptuales más precisas a la expresión, en este caso, siempre teniendo en cuenta los textos hebreos y su aporte semántico a la LXX, ayudando a comprender el texto sagrado. El tema es muy importante para las comunidades de fe, más aún en tiempos

desafiantes como los actuales, que en muchos casos y situaciones han demonizado muchas cosas.
Palabras claves: Hijo de perdición, Ambivalencias semânticas, LXX, Pr 24,22 y Is 57,4.

Introdução

Dentre todos os apóstolos escolhidos por Jesus, Judas é o único que recebe uma associação negativa ligada ao seu nome. As três "listas dos Doze" apresentadas nos Evangelhos Sinóticos[4] evidenciam isto (Mt 10,4//Mc 3,19//Lc 6,16). No Evangelho de João, a primeira referência a Judas Iscariotes aparece de maneira proléptica. Em Jo 6,71 é dito que Judas "o haveria de entregar"; além disso, no v.70, ele é relacionado a um "διάβολός/*diabo*". É possível que esse anúncio antecipado da traição de Judas fizesse parte dos vv. 51-59[5] – "diálogo eucarístico". Dessa forma, a menção da traição em João, também se encontraria dentro do contexto da última refeição pascal (Mt 26,17-10//Mc 14,27-31//Lc 22,7-23).

As formas como ocorrem o nome de Judas em João variam. Em suas oito ocorrências, quatro delas aparecem simplesmente como Judas, as outras quatro vêm acompanhadas do complemento Iscariotes (Jo 6,71; 12,4; 13,26.29-30; 18,2-3.5).[6] A forma diferente da referência a Judas ocorre em Jo 17,12, um título usado por Jesus em estreita ressonância com a releitura do Sl 41,10. Nesse sentido, a expressão "filho da perdição" encontra-se relacionada com o "amigo íntimo" do Sl 41. Jesus, no contexto da paixão, personifica o salmista traído pelo seu amigo, e Judas representa o amigo que trai (Jo 13,18)[7].

---

[4] GONZAGA, W., O *corpus* dos Evangelhos e Atos no Cânon do Novo Testamento, p. 1-19.
[5] Brown pensa diferente; segundo ele, os vv. 51-58 seriam uma "inserção redacional posterior de material joanino que interrompe a unidade que uma vez existiu entre 35-50 e 60-71"; BROWN, R. E., Comentário ao evangelho segundo João, Volume 1 (1-12), p. 550.
[6] BROWN, R. E., Comentário ao evangelho segundo João, Volume 1 (1-12), p. 544.
[7] Trata-se de uma citação (Jo 13,18); todavia, levando-se em consideração os eventos narrativos e interpretativos da Paixão, trata-se também de uma alusão que liga o amigo infiel a Judas. A respeito de quem seria tal amigo íntimo no Sl 41, muitos comentaristas conjeturam ser Aquitofel, conselheiro do rei Davi (2Sm 15,12.31). Entretanto, visto que a narrativa deuternomista apresenta inúmeros ex-partidários de Davi (1Rs 2,26-28), fica difícil apontar um personagem com precisão.

Caso diferente ocorre no texto de 2Ts 2,3, em que a expressão aparece de forma conjugada como uma segunda adjetivação do anticristo[8] deuteropaulino. Sobre o *background* que originou a figura misteriosa do texto, e não a expressão em si, inúmeros personagens são apresentados e, entre os mais recorrentes, encontram-se dois: Antíoco IV Epífanes (175-164 a.C.) e Nero (56-68 d.C.). Estes dois personagens históricos fundamentam a aparição de um personagem misterioso; sua aparição encontra-se em estreita relação com a "παρουσίας/*vinda*" de Jesus. Se no texto joanino a expressão carrega o sentido de cumprimento da Escritura, referindo-se ao Sl 41,10, nesse texto deuteropaulino, o sentido é outro.

Aqui, a expressão recebe conotações apocalípticas do mundo judaico. Dito isto, este estudo não só reconhece a carga apocalíptica presente na expressão em 2Ts 2,3, como também, reconhece uma conotação apocalíptica do judaísmo de Qumran no texto de Jo 17,12. Sendo assim, é realizada uma averiguação das possíveis etapas semânticas do conceito. Com efeito, percebe-se que, tanto num texto quanto no outro, a concepção apocalíptica norteia os autores. Como esforço de se evitar grandes saltos anacrônicos, e reconhecer o semitismo da expressão em seu estágio inicial, o ponto de partida se dá nos textos de Pr 24,22 e Is 57,4.

1. A expressão na literatura sapiencial e profética – *estágio primário*

É pressuposto deste estudo que Pr 24,22 e Is 57,4 contenham a expressão em seu *momento inicial*. Reconhece-se que, embora o fluxo terminológico que aparece nos dois textos do NT seja aquele da LXX, o ambiente originador do "υἱὸς τῆς ἀπωλείας/*filho da perdição*"[9] é o da instrução proverbial dos sábios (Pr 22,17–24,34) antes do século V a.C., e o oráculo-prosaico-isaiânico do século VI

[8] Embora a expressão só ocorra em 1Jo 2,18.22; 4,3 e 2Jo 7, o redator deuteropaulino pensa no mesmo personagem. Nomenclatura diferente é utilizada por KREITZER, L. J., Dicionário de Paulo e suas cartas, p. 458-479, que prefere o termo "antagonista escatológico". Para Kreitzer, a noção de "anticristo" é cara somente ao epistolário joanino.

[9] Para as análises dos textos em suas línguas de saída (hebraico e grego), tomamos as respectivas edições críticas de Elliger-Rudolph (Stuttgartensia), Rahls-Hanhart (Septuaginta) e Nestle-Aland (*Novum Testamentum Graece*).

a.C. (Is 56,10–57,13). Portanto, realiza-se uma análise terminológica em ambos os textos, a fim de se checar o sentido da expressão, uma vez que os tradutores da LXX traduziram destes dois textos hebraicos como "υἱὸς τῆς ἀπωλείας/*filho da perdição*".

1.1. **1ª checagem**: "**כִּי ־ פִתְאֹם יָקוּם אֵידָם וּפִיד**/*porque, de repente, se levantará sobre eles desgraça e ruína*" (Pr 24,22 TH)

Diante da presente locução adverbial, nota-se claramente a ausência do substantivo masculino singular "בֵּן/*filho*" [10] . A presença do substantivo acompanhado do pronome possessivo "בְּנִי/*filho meu*", ocorre 23 vezes[11] em todo o livro, com sentido sapiencial/professoral. Em outras 11 ocorrências[12], o pronome possessivo aparece com conotações instrutivas de âmbito familiar, estando 2 vezes na forma constructa da 3ª pessoa do masculino plural "בְּנֵי־ בָנִים/*filhos de seus filhos*" (Pr 13,22; 17,6). Noutras 2 vezes, o pronome também surge na 2ª pessoa do masculino plural[13] "בָּנֶיךָ/*teus filhos*" (Pr 14,26; 20,7); seguido 2 vezes por sufixos de 2ª pessoa masculino singular "בִּנְךָ/*teu filho*" (Pr 19,18; 29,17). Aparece, respectivamente, uma única vez na 3ª pessoa masculino singular "בְּנוֹ/*seu filho*" (Pr 30,4), e na 3ª pessoa feminina singular "בָּנֶיהָ/*filhos dela*" (Pr 31,28).

Ainda em se tratando da ocorrência dos substantivos pronominais, dois casos são realmente interessantes. Em Pr 29,21, a expressão que ocorre ali, e que

[10] A depender do contexto no qual se insere, a palavra também pode ser traduzida por: sucessor, herdeiro, primo, tio, neto, descendente e sucessor da linhagem. Em sentido figurado, pode significar aluno, filho adotivo, afilhado e súdito (ALONSO SCHÖKEL, L., בֵּן, p. 106-107). Das diversas ocorrências que aparecem no livro, o sentido mais recorrente é aquele da segunda acepção (aluno).

[11] Pr 1,8.10.15; 2,1; 3,1.11.21; 4,10.20; 5,1.20; 6,1.3.20; 7,1; 19,27; 23,15.19.26; 24,13.21; 27,11; 31,2.

[12] Pr 13,22; 14,26; 17,6; 19,18; 20,7; 29,17.21; 30,4; 31,2 (2x). 28.

[13] Embora a terminação pronominal em יו represente a 3ª pessoa do masculino singular, uma observação de ordem lexical deve ser notada, pois, uma vez que, "um substantivo plural termina em *-îm*, estes sufixos (יו) substituem o final plural. Eles devem ser pensados, portanto, como fusão do final plural com o elemento pronominal..."; LAMBDIN, TH. O., 85§ *O substantivo com sufixos pronominais*, p. 121.

é comumente lida em algumas traduções por "seu filho"[14], é מָנוֹן, palavra que pode ser traduzida por rebelde, herdeiro, dono.[15] Tratando-se de um *hápax legomenon*, diversas edições apresentam algumas possibilidades para o vocábulo; apesar disto, as traduções críticas em língua portuguesa não concordam com a opção pelo substantivo pronominal "seu filho"[16]. Em Pr 31,2, o substantivo apresenta-se de forma diferente "בַּר־בִּטְנִי/*filho das minhas entranhas*" e "בַּר־נִדָרַי/*filho das minhas promessas*", formando uma poesia métrica.

Em geral, a respeito da forma e do sentido que o substantivo carrega em Provérbios, pode-se atestar o seguinte: a) relação de parentesco: "בֶּן־דָּוִד/*filho de Davi*" (Pr 1,1); "הָיִיתִי לְאָבִי בֵן/*eu sou filho de meu pai*" (Pr 4,3); "בִּן־יָקֶה/*filho de Iaqué*" (Pr 1,1; 4,3; 30,1); b) a fórmula da "מוּסַר/*instrução*": que sempre aparece na sentença "וְעַתָּה בָנִים שִׁמְעוּ לִי/*agora, pois, filhos, ouçam-me*"[17] (Pr 4,1; 5,7; 7,24; 8,32); c) valor moral: "בֵּן חָכָם/*filho sábio*;בֵּן מַשְׂכִּיל/*filho instruído*; בֵּן מֵבִישׁ/*filho que envergonha*" (Pr 10,1.5; 13,1; 15,20; d) aspecto ético: "בֵּן מֵבִים/*filho prudente*" (Pr 28,7); e) valor imoral: "בֵּן כְּסִיל/*filho tolo*" (Pr 10,1); f) valor biológico: "אָדָם בְּנֵי /*filhos de Adão*" (Pr 8,4); g) as "duas filhas" da cobiça: "שְׁתֵּי בָנוֹת/*duas filhas*" (Pr 30,15); h) função estilística (Pr 31,2) "בַּר־בִּטְנִי /*filho das minhas entranhas* e בַּר־נִדָרַי/*filho das minhas promessas*"; i) sentido de primazia: "רַבּוֹת בָּנוֹת/*muitas filhas*" (Pr 31,29). Todas essas atestações totalizam 52 ocorrências em toda a obra, como se pode visualizar na tabela a seguir:[18]

---

[14] Traduzem assim: ARC, ARA e BKJ.

[15] ALONSO SCHÖKEL, L., מָנוֹן, p. 384.

[16] "...se torna ingrato" (Jerusalém); "...no fim o lamentará [o escravo]" (Peregrino); "...fazer dele um vadio" (TEB); "...se tornar insolente" (A Bíblia).

[17] As três ocorrências da "fórmula da instrução" que sucedem à sentença inicial de 4,1, demarcam o recorte exato entre as perícopes 5,7-23; 6,20-35; 7,1-27; 8,22-36. A respeito do substantivo מוּסַר, MAZZINGHI, L., O Pentateuco sapiencial, p. 84, afirma que o vocábulo constitui o "objetivo prioritário do próprio livro". Tal afirmação faz todo o sentido, levando-se em consideração a sabedoria como "fenômeno literário" aportado em Israel, como já apontava Von Rad no início da segunda metade do século passado; VON RAD, G., Teologia do Antigo Testamento, p. 723-724.

[18] Embora este estudo não abarque todos os passos do método histórico-crítico, reconhecemos em nível elementar, a necessidade de expor a macroestrutura do livro de Provérbios. Concorda-se com a divisão clássica transposta na Bíblia de Jerusalém, p. 1020, que, inclusive, é advogada pelo grande estudioso da literatura sapiencial, MAZZINGHI, L., O Pentateuco sapiencial, p. 79. A respeito de um breve balanço sobre a evolução do *corpus* salomônico no livro dos Provérbios, nos últimos quarenta anos, indicamos o capítulo do biblista francês, BUEHLMANN, A., Provérbios, p. 621-624.

1–9	10–22	22,17–24,34	25–29	30,1-33	31,1-31
Filho de Davi: 1x (Pr 1,1); filho meu: 15x (1,8.10.15; 2,1; 3,1.11.21; 4,10.20; 5,1.20; 6,1.3.20; 7,1); filho de meu pai: 1x (Pr 4,3); filhos: 4x (Pr 4,1; 5,7; 7,24; 8,32); filhos de Adão: 1x (Pr 8,4).	filho sábio: 3x (Pr 10,1; 13,1; 15,20); filho instruído: 1x (Pr 10,5); filho tolo: 1x (Pr 10,1); filho de seus filhos: 2x (Pr 13,22; 17,6); seus filhos: 1x (Pr 14,26); filhos: 1x (Pr 17,6); teu filho: 1x (Pr 19,18); filho que envergonha: 2x (Pr 10,5; 19,26); filho meu: 1x (Pr 19,27); teus filhos: 1x (Pr 20,7).	Filho meu: 5x (Pr 23,15.19.26; 24,13.21).	Filho meu: 1x (Pr 27,11) filho sábio: 1x 28,7); teu filho: 1x (Pr 29,17).	filho de Iaqué: 1x (Pr 30,1); seu filho: 1x (Pr 30,4); duas filhas: 1x (Pr 30,15).	Filho meu: 1x (Pr 31,2); filho das minhas entranhas: 1x (Pr 31,2); filho das minhas promessas: 1x (Pr 31,2); os filhos dela: 1x (Pr 31, 28); muitas filhas: 1x (Pr 31, 29).

Fontes: tabela dos autores

De acordo com as catalogações feitas acima percorrendo todo o conjunto da obra, é evidente a ausência de quaisquer correspondentes semânticos em hebraico, que corroborem a adjetivação contemplada por esse estudo. Contudo, tendo convicção de que o ponto de partida se dá no próprio texto em hebraico, a sondagem se faz necessária para a percepção de possíveis equivalentes semânticos para a língua grega, uma vez que se reconhece que, a LXX, antes de ser uma tradução, também é uma tentativa de interpretação[19].

[19] BARRERA, J. T., A Bíblia judaica e a Bíblia cristã, p. 521-524.

1.2. **2ª checagem**: "הֲלוֹא־אַתֶּם יִלְדֵי־פָּשַׁע/*acaso não sois filhos da rebelião*?" (Is 54,7 TH)

Diferentemente do primeiro caso, em que o substantivo "בֵּן/*filho*" se encontra ausente na locução, aqui, o substantivo encontra-se presente[20]. Ainda que o livro de Isaías seja bem mais volumoso que o de Provérbios, uma averiguação terminológica por mais trabalhosa que pareça se faz necessária. Como no primeiro caso, as checagens se dão em todo o conjunto da obra, denominada como: Proto-isaías (1–39); Dêutero-isaías (40–55) e Trito-isaías (56–66)[21]. Contemplando as formas como o substantivo aparece na grande obra, nota-se que, em meio às 94 ocorrências, uma expressão salta aos olhos, tendo em vista o escopo do estudo.

No sentido da titulação que ocorre em Is 1,4, a expressão "בָּנִים מַשְׁחִיתִים/*filhos que se destroem*", seria perfeitamente viável e adequado a escolha desse verso ao invés de Is 57,4; porém, pela detecção de que a LXX comporta o termo neotestamentário "υἱὸς τῆς ἀπωλείας/*filho da perdição*", não é possível trabalhar com exatidão nesse vocábulo – pelo menos em um primeiro momento[22]. Mesmo assim, tirando os aspectos de "exatidão terminológica" – isto é, a paridade entre Pr 24,22 no texto da LXX e os textos de Jo 17,12 e 2Ts 2,3, o significado

[20] O substantivo masculino יֶלֶד é comumente traduzido por "menino" ou "criança". Ex 21,22 abarca o feto da gestante, e em Gn 44,20 a referência se presta a José, o "filho da velhice" de Jacó. Também pode ser encontrado como uma referência ao grupo de conselheiros do rei Roboão (1Rs 12,8); noutros casos, especificamente no livro de Jó, o vocábulo refere-se a filhotes de animais (Jó 38,41; 39,3); (HOLLADAY, W. L., יָלַד, p. 191). Em Is 54,7, o sentido é de "criança pequena", por antonomásia, pois o complemento פָּשַׁע, traz a ideia de nascimento e pertencimento (causativo), diferente do livro de Provérbios, que em suas inúmeras ocorrências (52x), além do sentido professoral, possui em muitas vezes o aspecto social (estativo).

[21] Embora o escopo deste estudo não seja o aprofundamento de uma perícope ou qualquer camada literária do "grande livro" de Isaías, isso não significa eximir-se de consultar as principais obras que tratam da questão da formação. Entre as tais, consultamos um dos grandes especialistas da literatura isaiana, o biblista belga, VERMEYLEN, J., Isaías, p. 401-418, que apresenta um grande estado da questão.

[22] Nosso estudo culmina nas possibilidades de significados do verbo שָׁחַת e do substantivo שַׁחַט, o que poderia perfeitamente possibilitar esse versículo como texto de aporte semântico; entretanto, a expressão trazida pela LXX correspondente ao texto hebraico é "υἱοὶ ἄνομοι /*filhos iníquos*".

da expressão de Is 1,4, no *hifil* particípio, pode muito bem ser trabalhado com Jo 17,12 como releitura do Sl 41,10 em chave profética[23].

Das 88 ocorrências do substantivo filho, seja ele no singular ou no plural, masculino ou feminino, verifica-se 3 vocábulos distintos na obra isaiânica. O substantivo masculino singular יֶלֶד está presente em Is 8,18; 9,5; 29,23; 57,5; 65,23; 66,7. Em Is 8,18 e 57,5 a forma verbal é a mesma, o que muda é a conjunção וְ que precede o artigo no primeiro caso "וְהַיְלָדִים/*e os seus filhos*" e "הַיְלָדִים/*os seus filhos*"; para Is 9,5, encontra-se o substantivo na forma mais usual "יֶלֶד/*um menino*"; para Is 29,23, encontra-se a forma pronominal da 3ª pessoa do singular "יִלְדָיו/*seu filho*"; diferente de Is 65,23, em que a forma verbal encontra-se no *yiqtol* da 3ª pessoa do masculino plural "יִלְדוּ/*terão filhos*", e de Is 66,7, que aparece como um *qal* de 3ª pessoa do feminino singular "יָלְדָה/*ela deu à luz*".

Os outros dois casos em que os vocábulos se distinguem estão em Is 47,8.9 e 49,15. Nos dois primeiros versículos, aparecem de forma única em toda a obra. A raiz verbal שׁכל no *qal*, significa "ficar sem filhos"[24]; no *piel* pode ter o sentido de "causar" ou "sofrer aborto"[25]; enquanto no *hifil*, pode carregar o estado de "ser estéril"[26]. No versículo em análise, a expressão "שְׁכוֹל/*perda de filhos*" forma um substantivo masculino plural. Is 49,15 contém o vocábulo "עוּלָהּ/*bebê dela*"[27], um substantivo pronominal de 3ª pessoa feminina do singular. Assim, foi possível

[23] Aqui já entrevemos as possíveis problematizações daquilo que muitos entendem como "cumprimento da profecia". Uma vez que o *hifil* é causativo, a ideia de "destinação" gramaticalmente soa inverossímel. Para uma catalogação temático-textual do assunto, sugerimos o artigo de GONZAGA, W., CARVALHO, Y., Um vaso para honra e outro para desonra, p. 201-230, em que os autores trabalham as citações, alusões e ecos na perícope de Rm 9,19-29 com relação à "dureza do coração" de Faraó.

[24] ALONSO SCHÖKEL, L., שָׁכַל, p. 670; HAMILTON, V. P., שׁכל, p. 106-107.

[25] HOLLADAY, W. L., שָׁכַל, p. 525. HAMILTON, V. P., שׁכל, p. 106-107.

[26] ALONSO SCHÖKEL, L., שָׁכַל, p. 670.

[27] ALONSO SCHÖKEL, L., עוּל, p. 483. A raiz עול possui duas matrizes verbais, tanto é que os dicionários e gramaticas de hebraico apresentam עולI e עולII. Para o primeiro, se tem o sentido de "agir de maneira iníqua" (HOLLADAY, W. L.,עול I p. 379); já para o segundo, o sentido é "amamentar, aleitar" (ALONSO SCHÖKEL, L., עוּלI, p. 482). Ainda que em Is 49,15 o sentido seja da mãe lactante, associar o vocábulo ao verbo עוּלI seria incongruência, pois todas as vezes em que aparece na Bíblia Hebraica, aparece referindo-se a filhotes de animais (Gn 33,3; 1Sm 6,7.10; Is 40,11; Sl 78,71).

checar todas as aparições do substantivo no "grande livro" de Isaías[28] conforme exposto na segunda tabela abaixo:

Is 1–39	Is 40–55	Is 56–66
filho de Amoz: 5x (Is 1,1; 2,1; 37,2,21; 38,1); filho de Romelias: 4x (Is 7,1.4.9; 8,6); filho de Helcias: 3x (Is 22,20; 36,3.22;); filho de Asaf: 2x (Is 36,3.21) filho de Baladan: 1x (Is 39,1); filho de Baraquias: 1x (Is 8,2); filho de Joatão: 1x (Is 7,1); filho de Ozias: 1x (Is 7,1); filho de *Tabeel*: 1x (Is 7,6); filhos de Israel: 3x (17,3.9; 31,6;); filha de Sião: 6x (Is 1,8; 3,16.17; 4,4; 16,1; 37,22); filha de Jerusalém: 1x (Is 37,22); filha de *Galim*: 1x (Is 10,30); filhas de Moab: 1x (Is 16,2); filhos do oriente: 1x (Is 11,14); filhos de Amon: 1x (Is 11,14); filhos de Qedar: 1x (Is 21,17); filha de Társis: 1x (Is 23,10); filha de Sídon: 1x (Is 23,12); filho da aurora: 1x (Is 14,12); filho de sábios: 1x (Is 19,11); filho de reis antigos: 1x (Is 19,11); filhos teimosos: 1x (Is 30,1;) filhos mentirosos: 1x (Is 30,9); filhos que se destroem: 1x (Is 1,4); filhos: 1x (Is 1,2); os filhos: 2x (Is 8,18; 37,3); teu filho: 1x (Is 7,3); um filho: 3x (Is 7,14; 8,3; 9,5); os filhinhos: 1x (Is 13,18); dos filhos: 1x (Is 14,21); dos teus filhos: 1x (Is 39,7); seus filhos: 2x (Is 29,23; 37,38); aos filhos: 1x (Is 38,19); filhas despreocupadas: 1x (Is 32,9).	meus filhos de longe: 1x (Is 43,6); minhas filhas dos confins da terra: 1x (Is 43,6); meus filhos: 1x (Is 45,11); filha da Babilônia: 1x (Is 47,1); filha dos caldeus: 2x (Is 47,1.5); desfilhada: 2x (Is 47,8.9); criancinha de peito: 1x (Is 49,15); filho do seu ventre: 1x (Is 49,15); filho do homem: 1x (Is 52,12); filhos que deu à luz: 1x (Is 52,18); filhos que criou: 1x (Is 52,18); filhos da estéril: 1x (Is 54,1); filhos da casada: 1x (Is 54,1); teus filhos: 2x (Is 54,13).	filho do homem: 1x (Is 56,2); filho do estrangeiro: 1x (Is 56,3); filhos dos estrangeiros: 2x (Is 56,6; 60,10); filhos da agoureira: 1x (Is 57,3); filhos da rebelião: 1x (Is 57,4); crianças: 1x (Is 57,5); teus filhos: 1x (Is 60,4); tuas filhas: 2x (Is 60,4; 62,5); teus filhos de longe: 1x (Is 60,9); filha de Sião: 1x (Is 62,11); filhos: 2x (Is 63,8; 65,23); um filho: 1x (Is 66,7); seus filhos: 1x (Is 66,8).

Fontes: tabela dos autores

[28] De acordo com VERMEYLEN, J., Isaías, p. 406-414, o "núcleo isaiano" abarcaria os capítulos de 1–39, comumente chamado de Proto-Isaías, enquanto o "grande livro" já seria reflexo de uma série de compilações redacionais de diferentes épocas, resultando na forma canônica que se tem no presente da obra.

Diante das catalogações expostas nessa segunda tabela, atesta-se que, das 88 ocorrências que aparecem no "grande livro", apenas quatro titulações se aproximam semanticamente da expressão grega "υἱὸς τῆς ἀπωλείας/*filho da perdição*". Estas titulações são "בָּנִים מַשְׁחִיתִים/*filhos que se destroem*" (Is 1,4), "בָּנִים סוֹרְרִים/*filhos teimosos*" (Is 30,1), "בָּנִים כֶּחָשִׁים/*filhos mentirosos*" (Is 30,9), "יִלְדֵי־פָשַׁע/*filhos da rebelião*" (Is 57,4). Saltam aos olhos dois dados interessantes. Em meio a quatro vocábulos variados dentro do "grande livro", que carregam em si, a mesma carga de infidelidade religiosa: por qual razão a LXX traduziu τέκνα ἀπωλείας somente em Is 57,4? Além disto, visto que a análise também passa por Pr 24,22, texto que comporta a mesma expressão, uma outra pergunta se levanta: por que os tradutores da LXX utilizaram dois substantivos diferentes se tratando da mesma expressão?

2. A recepção da expressão na bíblia grega dos LXX – *estágio secundário*

É necessária uma breve análise semântica de cinco textos hebraicos traduzidos pela LXX. Se o ponto de partida se deu em Pr 24,22 e Is 57,4, a checagem realizada na obra de Isaías proporciona um "alastramento" de textos. Tal fato ocorre por aproximações conceituais que expressam um desvio religioso da parte de alguns israelitas. Esse alastramento não se percebe em Provérbios[29], pois, na maioria das ocorrências, o substantivo carrega um sentido professoral. Posto isto, os textos de Is 1,4 e 30,1.9, são analisados antes de Pr 24,22 e Is 57,4. Ainda que a intercambialidade entre os substantivos τέκνον e υἱός esteja presente nos três textos isaiânicos, esta primeira seção discorre sobre os adjetivos que complementam os substantivos, deixando a averiguação dos substantivos em si para a segunda seção.

[29] Por "obra salomônica" comtemplamos somente Provérbios, embora reconheçamos que o termo também abarque Eclesiastes, Cântico dos Cânticos e Sabedoria.

2.1. Análise das traduções em Is 1,4 e 30,1.9 (LXX)

Para Is 1,4, a LXX traduziu a expressão "בָּנִים מַשְׁחִיתִים/*filhos que se destroem*" por "υἱοὶ ἄνομοι/*filhos iníquos*". O adjetivo que aparece no genitivo feminino plural vem do verbo ἀνομέω, que denota um comportamento irregular e que infringe em leis[30]. Pode também ser aproximado para o conceito de impiedade e perversidade[31], uma vez que o adjetivo denota uma ação deliberativa, no intuito de se violar uma lei previamente estabelecida, condicionando o comportamento do infrator como comportamento perverso. Gutbrod[32] não percebe quaisquer dicotomias entre o substantivo ἀνομία e o adjetivo ἄνομος. Segundo ele, o termo indica o comportamento subjetivo daqueles que não observam a lei, ou que agem como se a lei não existisse. O autor ainda afirma que no judaísmo a expressão servia para designar os gentios[33], o que certamente realçava a importância da *tôrâ* para Israel enquanto povo.

No NT, o uso do substantivo é abundante[34]. Nos Evangelhos Sinóticos atestam-se 4 casos em Mateus. Em Mt 7,21 e 13,41, a locução "ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν/*que realizais a iniquidade*" e "ποιοῦντας τὴν ἀνομίαν/*que praticam a iniquidade*", tem um caráter sentencial de juízo destinada aos iníquos; em Mt 23,28, o substantivo ἀνομίας tem o sentido de perversidade, pois aparece como complementação do substantivo "ὑποκρίσως/*hipocrisia*" para referir-se à conduta dos escribas e fariseus[35]; Mt 24,12 faz uso do mesmo substantivo dentro do

[30] MALHADAS, D., ἀνομέω, p. 81.
[31] VINE, W. E., Iniquidade, p. 712.
[32] GUTBROD, W., ἄνομος, p. 1405; "...sul contegno sogettivo, e allora indica chi non osserva la legge (esistente), chi agisce come se non si fosse la legge (o le legge)".
[33] GUTBROD, W., ἄνομος, p. 1405. Um posicionamento diferente é apresentado por Gonzaga e Nascimento, que concebem a designação do termo direcionada aos judeus apóstatas no período da grande perseguição (167-164 d.C.); GONZAGA, W; NASCIMENTO, L., O retardamento da *parusia* e seus reflexos no deuteropaulinismo de 2Ts 2,1-12, p. 103-127, aqui 112. Diante da afirmação de Gutbrod, essa pesquisa deixa um dado a ser averiguado, pois a expressão "filho do estrangeiro", que aparece em Is 56,3 (singular) e 56,6 com 60,10 (plural), traz um aspecto positivo a ser observado.
[34] VINE, W. E., Iniquidade, p. 712. Por se tratar de uma pesquisa que tem um enfoque em uma expressão de Jo 17,12 e 2Ts 2,3, nossas incursões ao NT ficarão restritas aos Evangelhos e ao Epistolário paulino.
[35] Nessa passagem, o substantivo ἀνομία não carrega o sentido etimológico, mas sim uma significância semântica que denota o caráter deturpado daqueles que eram altamente versados na lei de Israel. Para uma análise minuciosa

quadro do "discurso escatológico". No epistolário paulino a expressão ocorre algumas vezes[36] (Rm 6,19; 2Cor 6,14; 2Ts 2,3).

Os casos mais interessantes ocorrem em Rm 6,19 (2x), em que o substantivo faz alusão à antiga vida gentílica sem parâmetros "καὶ τῃ ἀνομίᾳ εἰς τὴν ἀνομίαν/*e para a desordem vivendo desordenadamente*", e 2Cor 6,14, que serve de paralelismo antitético "δικαιοσύνῃ καὶ ἀνομίᾳ/*justiça e a injustiça*?"[37], para admoestar a conduta cristã perante a sociedade corintiana. Caso interessante ocorre em 2Ts 2,3, visto que o substantivo ἀνομίας serve aqui, como adjetivo para o "ἄνθρωπος/*homem*", ou seja, trata-se de uma pessoa e não de um grupo ou classe de pessoas [38] . No v.7 do mesmo capítulo, a "ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας/*operação da impiedade*" diz respeito a um tempo próprio para a operação do engano, embora se saiba que este versículo é um dos mais difíceis de interpretação do NT[39].

Em Is 30,1, a LXX traduziu "τέκνα ἀποστάται/*filhos rebeldes*" no lugar de "בָּנִים סוֹרְרִים/*filhos teimosos*". O termo ἀποστάται possui estreita relação com o adjetivo ἀποστάτης e qualifica uma "ação pérfida" do sujeito com relação ao seu povo e sua cultura, que é aquela de desertar ou se rebelar[40]. O adjetivo recebe conotações mais assertivas e de cunho religioso no período da grande crise macabaica (167-164 a.C.). A afirmativa pode ser abalizada pela própria LXX, pois em 2Mc 2,8 a expressão "τῶν νόμων ἀποστάτης/*apóstata das leis*" faz

das sete sentenças em "ai" como um todo (Mt 23,13-32), e o amparo da lei mosaica especificamente neste sexto ai, recomenda-se conferir FRANCE, R. T., The Gospel of Mattew, p. 773. Este autor focaliza as implicações veterotestamentárias nas passagens mateanas.

[36] VINE, W. E., Iniquidade, p. 712.

[37] ἀδικία é o substantivo mais usado para se traduzir a palavra injustiça. O termo denota uma ação ilegal exercida em detrimento da lei estabelecida, ou a ação contra pessoas respaldadas pela lei. As duas nuances evidenciam o ato da infração por parte do transgressor (MALHADAS, D., ἀδικία, p. 13). Nossa opção pela tradução "injustiça", ocorre pelo fato de que o verbo ἀνομέω, sinaliza uma vida que é vivida ilegalmente (GUTBROD, W., ἄνομος, p. 1405).

[38] GONZAGA, W; NASCIMENTO, L., O retardamento da *parusia* e seus reflexos no deuteropaulinismo de 2Ts 2,1-12, p. 103-127.

[39] CARVALHO, A. S., A interpretação dos particípios κατέχον/κατέχων em 2Ts 2,6.7, p. 326-342.

[40] BAUER'S. W; DANKER, F., W. ἀποστάτης, p. 105.

referência a Jasão, desertor e aliado político de Antíoco IV Epífanes.[41] Diante desse apontamento histórico, é evidente que já no AT[42], o termo traga em si a ideia de abandono da fé – fé judaica nesse caso. Este sentido encontrará aportes conceituais também no epistolário paulino.[43]

É possível que o adjetivo ἀποστάται tenha as suas variações advindas do verbo ἀφίςτημι[44]. Este verbo no presente do indicativo possui relações semânticas com o verbo ἀποςπάω, indicando uma separação entre grupos sociais e religiosos, ou locomoção espacial[45]. Fazendo uma observação do uso da palavra "apostasia", efetuada pela LXX, Crockett Junior percebe dois tipos especiais de "separação relacional"[46]. Segundo o autor, a *separação política* registra-se em 2Cr 21,8; Tb 1,4; 2Mc 5,8 e 1Esd 2,23, enquanto a *separação religiosa* encontra-se em Dt 32,15; Js 22,18-19 e 2Cr 33,19[47].

Em 2Crônicas e Tobias, a preposição ἀπό que está no genitivo indica movimentação de um lugar para o outro, podendo, também, receber o sentido de "separação" ou "afastamento", visto que, em algumas vezes, a preposição indica

---

[41] GONZAGA, W; NASCIMENTO, L., O retardamento da *parusia* e seus reflexos no deuteropaulinismo de 2Ts 2,1-12, p. 103-127. Ainda que pareça inverossímel procurar em Jasão uma figura de fundo para o "homem da iniquidade", de 2Ts 2,3, a referência negativa que é prestada a ele leva-nos a compreensões históricas mais precisas, entendendo não só o conceito de iníquo, mas sobretudo, o conceito de ímpio que emerge dentro do contexto macabaico. Para uma análise mais detalhada que explora tais antecedentes históricos, indicamos o capítulo de Philipe Abadie; ABADIE, PH., 1-2 Macabeus, p. 773-786.

[42] Doravante AT.

[43] 2Ts 2,3 e 1Tm 4,1. No Evangelho, há uma forma semelhante em Lc 8,13 que apresenta a forma verbal ἀφίστανται. O verbo ἀφίστημι denota distanciamento, retirada, saída (BAUER'S. W; DANKER, F. W., ἀφίστημι, p. 138). Nesse versículo lucano, o sentido é o de não resistir, ou cair, uma ação causada pela "πειρασμοῦ/*tentação*" (H, SCHLIER., ἀφίστημι, p. 1361-1365).

[44] CROCKET Jr, B. R., Apostasia, p. 131-132.

[45] BAUER'S, W; DANKER, F. W., ἀποςπάω, p. 105; ἀφίςτημι, p. 138.

[46] CROCKET Jr, B. R. Apostasia, p. 131-132.

[47] No século IV a.C., Jerônimo já considerava Esdras III uma obra não canônica, colocando-a inclusive, no apêndice como III Esdras, junto a IV Esdras, Oração de Manassés, Salmos 51 e a Carta aos Laodicenses (GRYSON, R., Bíblia Sacra Vulgata*, Appendix*, p. 1908-1976). Na perspectiva canônica das igrejas ocidentais (exceto as traduções de *King James*), trata-se de um apócrifo judaico traduzido pela LXX que dividiu o livro de Esdras em "Εσδρας A" e "Εσδρας B", o que corresponde a obra Esdras-Neemias na Bíblia hebraica. A Vulgata e suas traduções derivadas colocaram Esdras III, já reconhecida como uma obra apócrifa; nas Bíblias eslavônica e etíope, Esdras III é conhecida por II Esdras; as diversas traduções da Bíblia de *King James* para a língua inglesa seguiram o formato da LXX, seguida igualmente pela Vulgata (1Esdras). A obra é considerada canônica nas igrejas orientais. Para uma consulta abrangente e detalhada de todos os "arranjos canônicos" das diversas confissões cristãs, desde o período patrístico até a reforma protestante, indicamos GONZAGA, W., Compêndio do Cânon Bíblico. Listas bilíngues dos Catálogos Bíblicos. Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos (2019). Outro dado interessante a respeito da sustentação da forma hebraica Esdras-Neemias, com base no próprio III Esdras, encontra-se em CROSS, F. M., A Reconstruction of the Judean Restoration, p. 4-18.

separação entre pessoas[48]. Independente do sentido, espacial ou social, a preposição sempre vem regendo verbos de moção. 1Esdras comporta a forma verbal ἀποκωλῦσαι, que significa proibir ou afastar alguém[49]. Segundo Peisker, o verbo κωλύω é atestado na LXX por 33 vezes[50]. Dentre estes 33 casos, existem pelo menos 20 vezes em que a forma verbal do grego não possui correspondente hebraico, sendo também atestada em apócrifos do judaísmo da diáspora (Enoque etíope e eslavo, Carta de Aristeia e Testamento dos doze patriarcas).[51]

Nos textos de Dt 32,15; Js 22,18-19 e 2Cr 33,19, a *separação religiosa* fica evidente. O texto de Dt 32,15 ("ἀπέστη ἀπό θεοῦ/*abandonou a Deus*") faz referência à infidelidade dos israelitas em direção a Canaã. Em Js 22,18-19, aparece ἀποστῆτε para realçar a ação, e ἀποστάται ἀπό θεοῦ para qualificar os israelitas já em Canaã. Em ambos os casos, os termos servem para evocar uma dissidência[52] da parte dos israelitas. No caso da conversão do rei Manassés de Judá, segundo a perspectiva do cronista (2Cr 33,19), a palavra ἀποστάσεις, que aqui cabe bem como transgressões, vem acompanhada do substantivo "ἁμαρτίαι/*pecados*" que endossa a vida pregressa do rei. Em todos estes três casos ocorridos nas passagens bíblicas, se pode inferir uma "separação pactual"[53], pois envolve a quebra da aliança com YHWH, seja ela na dinâmica coletiva (Israel), ou na dinâmica individual (Manassés)[54].

---

[48] LIDELL, H. G; SCOTT, R., ἀπό p. 191-192; BAUER'S, W. DANKER, F. W., ἀπό, p. 91-94. O texto de 2Cr 21,8 registra a libertação de Edom da condição de vassalo do reino do sul (separação política); Tob 1,4 informa uma separação pactual, ou seja, de cunho religioso, pois o v.5 diz que o "antepassado" de Tobit, junto com "seus irmãos e toda a casa de Neftali, ofereciam sacrifícios ao bezerro que Jeroboão, rei de Israel, fizera em Dã..." (Bíblia de Jerusalém, p. 665).

[49] MALHADAS, D., ἀποκωλύω, p. 112.

[50] PEISKER, C. H., κωλύω, p. 1009-1011.

[51] PEISKER, C. H., κωλύω, p. 1009-1011. Além destes escritos apócrifos, há ocorrências em Filo e Josefo. Em 1Esd 2,23, o sentido é o de proibir: "Por isso, ordenei que esses homens sejam impedidos de reconstruir a cidade" (TEB, p. 1706). A referência a "esses homens/τοὺσ ἀνθρώπους", aponta para os judeus repatriados em Jerusalém (515 a.C.).

[52] MALHADAS, D., ἀποστάτης, p. 109; BAUER'S, W. DANKER, F. W., ἀποστάτης, p. 105.

[53] CROCKET Jr, B. R., Apostasia, p. 131-132.

[54] A observação da dinâmica individual para se referir à separação religiosa fundamenta a nossa argumentação na nota de número 40. Manassés e Jasão são típicos exemplos de judeus que renegaram a fé, (Manassés, segundo a ótica do cronista, num dado momento). Ter essa percepção diante dos olhos, fundamentaria aprofundamentos mais precisos para as adjetivações aqui presentes, ainda mais para o conceito de iniquidade trazido pela LXX, o que corresponde bem à ideia de uma vida pautada na infidelidade, isto é, sem a observância e a prática da lei de

Dentre as três adjetivações analisadas aqui, nenhuma encontra correspondência tão estreita quanto Is 30,6. Tanto para בָּנִים כְּחָשִׁים como para υἱοὶ ψευδεῖς, manteve-se a primeira tradução do texto hebraico: "filhos mentirosos"[55]. Além de ser claramente uma antítese da verdade, o termo evidencia um comportamento dúbio e marcado pelo engano, no sentido de "não ser verdadeiro". No NT, o verbo aparece na voz média ψεύδομαι, significando "mentir" ou "enganar com mentiras"[56]. A expressão verbal ocorre nove vezes no NT (Mt 5,11; Rm 9,1; 2Cor 11,31; Gl 1,20; Cl 3,9; 1Tm 2,7; Hb 6,18. 1Jo 1,6; Ap 3,9)[57]. Hillyer está de acordo que o grego encontra o seu correspondente hebraico na raiz כחשׁ [58]. Na forma verbal do *piel* estaria o correspondente para ψεύδομαι, visto que traz o sentido de mentir, enganar, tratar enganosamente, bajular, desapontar, faltar[59].

O "grande livro" do profeta Isaías percorre diversas épocas [60] e essa realidade histórica revela que, embora as expressões analisadas aqui possam tratar do tema da infidelidade a YHWH, essa infidelidade foi vivida e denunciada também em épocas distintas. De qualquer forma, as adjetivações depreciativas são destinadas a Israel (Is 1,3), que além de ser povo, também é filho (Is 1,2). Apesar dessa filiação coletiva, que deveria denotar lucidez e responsabilidade perante YHWH, o profeta no v.4, após fazer um comparativo com seres irracionais que estão mais sensíveis que Israel (Is 1,3), carrega uma série de qualificações para Israel. Devido à falta de conhecimento [61] Israel é: nação

YHWH. Este *insight* não quer dizer ou evidenciar que o personagem de 2Ts 2,3 seja Jasão ou Manassés de Judá, antes, pretende apontar questões teológicas mais precisas sobre o comportamento ilegal na vida de um judeu.

[55] Também é possível encontrar algumas outras opções de tradução, como: falsos, ilegítimos, enganadores, desleais, embusteiros, fraudulentos (LIDELL, H. G; SCOTT, R., ψευδές, p, 2020; HILLYER, N. ψεύδομαι, p. 1277-1278).

[56] HILLYER, N., ψεύδομαι, p. 1277-1278.

[57] DANKER, F. W., ψεύδομαι, p. 977.

[58] HILLYER, N., ψεύδομαι, p. 1277-1278.

[59] CARPENTER, E; GRISANTI, M. A., כחשׁ. p, 631-633.

[60] VERMEYLEN, J., Isaías, p. 406-414.

[61] Pelas formas verbais do campo da cognição presentes no v.3, יָדַע e הִתְבּוֹנָן, é possível, como muita cautela, pressupor uma relação de intertextualidade entre Is 1,3 e Os 4,6; 6,3. Para um estudo aprofundado sobre o assunto da intertextualidade bíblica e seus critérios, indicamos o artigo Markl, D., Hab 3 in intertextueller und kontextueller Sicht, p. 99-108.

pecadora, povo carregado de culpas, descendência de malfeitores e filhos que se destroem; é possível que o autor tenha em mente a tradição de Sodoma (Gn 18,17-19,29).

Se Is 1 não é fácil de datar conforme afirmou Alec[62], Is 30 pode ser datado em 703-701 a.C. Diante da pressão dos Assírios comandados por Senaquerib, os filhos "rebeldes" e "teimosos" intentam secretamente se refugiarem no Egito (Is 30,1-2). Estes filhos rebeldes fazem parte da embaixada de Ezequias, motivados a descerem ao Egito (Is 31,1) a fim de formarem uma coalizão antiassíria[63], com o intuito de combaterem o exército de Senaquerib; todavia, os planos do monarca davídico foram frustrados com a derrota dos egípcios em Elteqe[64]. Como resultado da rebelião de Ezequias e sua tentativa de combater o poder mundial da época, Senaquerib redobra as taxas de impostos e anexa ao império, quarenta e seis cidades de Ezequias.[65] Assim, os filhos rebeldes e teimosos representam a embaixada enviada por Ezequias para formarem uma coalizão antiassíria com os egípcios.

2.2. Análise das traduções de Pr 24,22 e Is 57,4 (LXX)

Assim como no hebraico[66], a língua grega possui alguns termos para o uso do substantivo filho[67]. A respeito do substantivo masculino singular υἱὸις, Louw

---

[62] ALEC, M. J., O comentário de Isaías, p. 53.
[63] LIVERANI, M., Para além da Bíblia, p. 190.
[64] LIVERANI, M., Para além da Bíblia, p. 190.
[65] LIVERANI, M., Para além da Bíblia, p. 190-191. Na primeira página, Liverani expõe o relevo assírio da conquista de Lakish. O objetivo é contrapor a versão triunfalista assíria em relação a historiografia sulista.
[66] בֵּן, יֶלֶד, מָנוֹן, עוּל, זֶרַע, יוֹנֵק, דּוֹר (ALONSO SCHÖKEL, L., בֵּן, p. 106-107; יֶלֶד, p. 279; מָנוֹן, p. 384; DOMERIS, W. R., עוּל, p, 345-346; HAMILTON, V. P., זֶרַע, p. 1124-1125; DOMERIS, W. R., יוֹנֵק, p. 473; HAMILTON, V. P., דּוֹר, p. 905-906). Os significados variam: filho, criança/menino, herdeiro, descendente, bebê, recém-nascido e primogênito.
[67] τέκνον, τέκνίον, υἱόις, νήπιος, παῖς, παιδίον, μονογενής, (VINE, W. E., criança, p. 520; BRAUMANN, G., νήπιος, p. 466-467; παῖς, p. 467; παιδίον, p. 468-470; BÜSHEL, F., μονογενής, p. 466-478; LOUW, J; NIDA, E., υἱόις, p. 106; τέκνον/τέκνίον, p. 107). Também aqui, os termos variam, podendo significar: criança, criancinha, filho, infante/bebê, jovem e unigênito.

e Nida trazem um dado interessante que nem mesmo eles dissertaram[68]. Na opinião destes dois renomados linguistas, o substantivo sinaliza "um descendente direto do sexo masculino"[69]; portanto, de acordo com as possibilidades semânticas apresentadas na nota de número 66, é possível que este substantivo grego, segundo a caracterização dos autores, tenha o seu equivalente hebraico não somente no termo בֵּן, como também nos termos זֶרַע e דּוֹר.[70] Isto traz dois aspectos que se interpenetram no substantivo: primeiro, o geracional (דּוֹר/זֶרַע) descendente; segundo, o relacional "בֵּן/*filho*". Este levantamento quer apontar para o fato de que, por detrás de uma aparente correspondência linguística dominante, podem haver outras na mente do tradutor, como se mostrou nesses dois outros termos hebraicos que evocam o aspecto geracional. No mais, o termo é abundante em todo o NT, sobretudo, em Marcos e João[71].

No substantivo "τέκνα/*filhos*", a correspondência semântica é bastante similar, com diferença apenas na identificação do gênero, visto que o presente substantivo, diferentemente do anterior, não especifica se é filho ou filha[72], tratando-se, portanto, de um substantivo neutro singular. A similaridade em relação ao primeiro substantivo também se dá no aspecto geracional, pois o substantivo quer sinalizar "um descendente imediato ou direto de alguém"[73]. Além de aparecer em todos os Evangelhos Sinóticos, o termo é recorrente nos códigos familiares paulinos (Ef 6,1; Cl 3,20), evidenciando a relação entre os pais e os filhos[74]. Além de concordar com Louw e Nida no que é concernente ao aspecto geracional, Braumann afirma que a primeira atestação do termo ocorre em Homero[75]. Ele ainda aponta para o texto de Gn 11,30 da LXX, para mencionar

[68] LOUW, J; NIDA, E., υἱός, p. 107. Com essa afirmação não queremos dizer que eles não perceberam o dado que apresentamos no texto, apenas, que eles não trataram, possivelmente, por questões de brevidade sintética.
[69] LOUW, J; NIDA, E., υἱός, p. 107.
[70] ALONSO SCHÖKEL, L., בֵּן, p. 106-107; HAMILTON, V. P., זֶרַע, p. 1124-1125; HOLLADAY, W. L., דּוֹר, p. 96.
[71] BRAUMANN, G., υἱός, p. 472-474.
[72] LOUW, J; NIDA, E., τέκνον, p. 106.
[73] LOUW, J; NIDA, E., τέκνον, p. 106.
[74] BRAUMANN, G., τέκνον, p. 471-470.
[75] BRAUMANN, G., τέκνον, p. 471-470.

o termo "ἐτεκνοποίει/*dar luz a filhos*".[76] Considerando tal afirmação, percebe-se pelo próprio texto hebraico que o termo apontado por Braumann, como a primeira ocorrência do substantivo τέκνον na LXX encontra o seu correspondente hebraico no substantivo יֶלֶד.[77]

O substantivo feminino singular ἀπωλείας, presente no caso genitivo do aoristo, advém do verbo ἀπόλλυμι. O verbo ἀπόλλυμι e suas formas derivadas falam da destruição e deterioração de algo[78]; relacionado a pessoas. O verbo traz um sentido de corrupção e "desgaste" [79]. Dessa forma, percebe-se um tangenciamento conceitual com os vocábulos isaiânicos, pois em todas as três titulações analisadas no estudo, ficou evidenciado o aspecto moral que norteava as terminologias. A forma substantivada de ἀπόλλυμι, também pode salientar um sentido de destruição permanente no sujeito, com vistas a uma destruição e perdição eterna[80]. Entre destruição e perdição, o verbo trabalha com inúmeras possibilidades semânticas no campo do *não-ser*[81]. Não se trata do esvanecimento natural da existência humana conforme a visão do *Qoelet*. Aqui, tem um sentido causativo, como uma imposição letal, resultante de uma determinada ação.

De acordo com a visão de Oepke, o substantivo ἀπωλείας, que é a forma ativa do verbo ἀπόλλυμι, significa aniquilar, arruinar, destruir e corromper[82]. Com valor intransitivo, o termo especifica o fim da vida "morrer, perecer, falecer"[83]. Porém, esse desfalecimento biológico não tem caráter meramente

---

[76] BRAUMANN, G., τέκνον, p. 471-470; VINE, W. E., criança, p. 520.

[77] "וַתְּהִי שָׂרַי עֲקָרָה אֵין לָהּ וָלָד/*e Sarai era estéril, não (podia) dar luz a filhos*". Texto extraído da edição crítica da Stuttgartensia, p. 16 – tradução dos autores. Aqui, percebemos nitidamente o apontamento simples mais verídico de Louw e Nida sobre o gênero neutro do substantivo. O levantamento é mais claro ainda, se levarmos em consideração, uma relação de intertextualidade entre esse texto e Lc 1,7, a respeito dos pais de João, o Batista (וָלָד אֵין לָהּ/καὶ οὐκ ἦν αὐτοῖς τέκνον).

[78] BAUER'S, W. DANKER, F. W., ἀπόλλυμι, p. 101; MALHADAS, D., ἀπόλλυμι, p. 113.

[79] MALHADAS, D., ἀπόλλυμι, p. 113.

[80] DANKER, F. W., ἀπόλλυμι, p. 101; MALHADAS, D., ἀπόλλυμι, p. 113.

[81] Não no sentido parmenídico essencialmente falando, mas no sentido semântico da linguagem: perder-se, desaparecer, destruir-se, corromper-se, aniquilar, condenar, deteriorar, acabar; LIDELL, H. G; SCOTT, R., ἀπόλλυμι, p. 207.

[82] OEPKE, A., ἀπώλεια, p. 1059-1061.

[83] OEPKE, A., ἀπώλεια, p. 1059-1061.

existencial[84], há uma dinâmica de continuidade no *post mortem*.[85] Relacionada a objetos, Oepke, analisando o texto de Mc 14,4, nota a presença de ἀπώλεια referindo-se a desperdício[86]. Ainda que raro na literatura clássica, o substantivo ἀπώλεια aparece nos escritos de Aristóteles, Políbio e Epicteto (segundo Plutarco)[87].

Hahn[88] apresenta inúmeras acepções do verbo ἀπόλλυμι, mostrando as distinções significativas que cada forma comporta. O substantivo traz um sentido estativo, que é a condição de ficar ou ser destruído. O sentido etimológico do verbo apresenta uma finalidade destrutiva, pois a palavra é formada pela preposição ἀπό, que dentre os seus inúmeros sentidos, carrega o lexema que rege os verbos de moção[89]. Acoplado ao verbo no modo imperfeito do aoristo, ὄλλυμι, a raiz do termo traz: "para destruir"; "para pôr fim"; "para perder"[90]. Com esse sentido, não seria improcedência linguística afirmar que o verbo, em seu núcleo lexical, é um verbo de morte – haja vista que ele sempre traz o sentido da inexistência. Hahn ainda traz uma precisão gramatical, ao apontar que, embora a LXX traga 38 palavras hebraicas diferentes para o verbo ἀπόλλυμι, o correspondente hebraico dominante é אבד, que significa em sentido elementar, "morrer, perecer, ser destruído"[91]. No NT o uso é abundante, sendo recorrente na

---

[84] DANKER, F. W., ἀπόλλυμι, p. 101.

[85] Segundo a catalogação do grupo de estudos do Semeia 14, em COLLINS, J. (Org.). Apocalypse, p. 28, os principais traços do gênero apocalíptico são: Visões; Epifanias; Discurso; Diálogo; Viagem sobrenatural; Escritos; Mediador celestial; Pseudonímia; Recepção do destinatário; Reação do destinatário; Salvação no presente; Cosmogonia; Eventos primordiais; Rememoração do passado; Profecia *ex eventu*; Perseguição; Outros distúrbios escatológicos; Julgamento/destruição dos perversos; Julgamento/destruição do mundo; Julgamento/destruição dos seres sobrenaturais; Transformação cósmica; Ressureição; Outras formas pós-vida; Regiões celestiais; Seres celestiais; Instruções para o destinatário e Conclusão narrativa – (Elaboração dos autores).

[86] OEPKE, A., ἀπώλεια, p. 1059-1061.

[87] OEPKE, A., ἀπώλεια, p. 1059-1061. No caso de Aristóteles, em sua Ética a Nicômaco, o termo é usado para dizer que a "destruição (ἀπώλεια) da virtude é a decadência da essência" - tradução dos autores. Sobre Epicteto, sugere-se a leitura da obra MIGUEL, M. F., O uso da expressão μέ γενοιτο em Gálatas, p. 107, o qual indica que o trabalho do filósofo ficou conhecido por meio dos escritos de Flávio Arriano (130-160 d. C.), publicista e aluno de Epicteto que escreveu obras póstumas sobre o título *Dissertaciones* por Arriano.

[88] HAHN, H. C., ἀπώλεια, p. 539-542.

[89] BAUER'S, W. DANKER, F. W., ἀπό, p. 91-94.

[90] HAHN, H. C., ἀπώλεια, p. 539-542; BAUER'S, W. DANKER, F. W., ἀπό, p. 91-94.

[91] HAHN, H. C., ἀπώλεια, p. 539-542; VAN DAM, C., אבך, p. 217-219. No *piel* o sentido é o de exterminar e destruir, no *hifil*, pode receber o sentido de erradicar.

tríplice parábola lucana do capítulo 15, e de modo teológico em Jo e no epistolário paulino. No geral, o substantivo ocorre 18 vezes no NT[92].

Louw e Nida também percebem a relação semântica entre ὄλλυμι e ἀπόλλυμι. Para o primeiro verbo, eles apresentam o caráter causativo da ação, relacionando os verbos perecer, destruir e aniquilar[93]. Concernente ao segundo verbo, os linguistas trazem uma relação de modo, deixando a ação causativa/destrutiva para ἀπόλλυμι, e a passiva para ἀπωλείας[94]. O enfoque em relação à forma como o verbo se apresenta nos textos em apreço abarca o segundo modo, ou seja, o sujeito que sofre a ação para a destruição. Observando algumas línguas cognatas ao grego, Louw e Nida traçam uma relação de sentido genérico e sentido específico, usando como possibilidade de tradução para At 8,3 o verbo "esmagar" com sentido específico[95].

Pelos estudos de caso que se realizaram entre os vocábulos τέκνον e υἱός, atesta-se que a alternância se dá por questões opcionais de cunho estilístico. Todavia, ainda que existam diversas possibilidades semânticas para a palavra "filho", a que mais se aproxima linguisticamente é aquela que tem o sentido geracional, ou seja, no aspecto físico do termo.[96] Além disso, nota-se que a tradução da LXX manteve nos dois textos o substantivo na forma singular υἱὸς/τέκνα. À vista de todo esse percurso lexicográfico, basta uma contextualização em Pr 24,22 e Is 57,4, a fim de se entender que filhos são estes.

---

[92] HAHN, H. C., ἀπώλεια, p. 539-542.
[93] LOUW, J; NIDA, E., ὄλλυμι, p. 224.
[94] LOUW, J; NIDA, E., ἀπόλλυμι, p. 209.
[95] LOUW, J; NIDA, E., ἀπόλλυμι, p. 209. Assim fica a tradução dos autores: "Saulo então se empenhava para esmagar (ἀπόλλυμι) a igreja". – Grifo nosso.
[96] Uma implicação de cunho espiritual do termo ficará mais evidente de se perceber quando os escritos de Qumran forem revisitados. Um pequeno vislumbre aparece na nota 84 (18ª característica) "julgamento/destruição dos perversos".

2.3. Pr 24,22 e Is 57,4 dentro do contexto imediato[97]

Olhando para a macroestrutura de Provérbios, como um todo, Waltke reconhece Pr 22,17–24,22 como a terceira coleção da obra salomônica[98]. Entrincheirada entre a primeira coleção (Pr 1,1–9,18) e a sétima (Pr 31,1-31), Waltke ainda apresenta quatro seções no interior da terceira coleção, sendo elas: (A) 22,22–23,11; (B) 23,12–24,2; (C) 24,3-12; D 24,13-22[99]. O autor elabora as seções baseando-se nos 38 ditos dos sábios (Pr 22,20). Portanto, tomando a estrutura de Waltke, Pr 24,22 seria o trigésimo dito junto com o v. 21[100]. Em termos de estrutura e subdivisões do livro, Roland Murphy é bastante exíguo em relação a Waltke[101]. Mais que isso, Murphy entende que Pr 22,17–24,22, seria a segunda parte do livro[102]. É evidente que os autores apresentam subdivisões diferentes[103].

Sobre a identidade dos "הֲכָמִים/*sábios*", no v.17, o texto hebraico traz uma nota preciosa de crítica textual[104]. Segundo a Stuttgartensia, a sentença " דִּבְרֵי הֲכָמִים/*palavras dos sábios*", que está no meio do v.17, seria o título de abertura da coleção Pr 22,17–24,22, e que fora subtraída por um escriba para o meio do texto[105]. A evidência textual em que o cômite se apoia, concordando com ela ou não, é de peso – LXX. Na versão grega, a sentença "Λόγοις σοφῶν/*palavras do sábio*", também é título de abertura para a coleção[106]. A diferença drástica entre

---

[97] Aqui não se explora os dois textos dentro de seus respectivos contextos amplos (Pr 22,17–24,34; Is 56,10–57,13) da forma como convém. Isto se dá por conta do escopo e espaço de que dispomos para este estudo. Ainda assim, julgamos ser necessário um breve comentário sobre ambos os textos.
[98] WALTKE, B, K., Provérbios, p. 1015-1088.
[99] WALTKE, B, K., Provérbios, p. 1015-1088. Uma das marcas de Waltke, em seus comentários aos textos bíblicos, é o aprofundamento que ele fornece para o detalhamento e compreensão do interior da obra bíblica. Por ser um hebraísta de formação e ter um enfoque estrutural muito apurado, as obras de Waltke são demasiadamente frondosas, partes delas, se ocupando da estrutura e organização do livro.
[100] O enfoque ao v.22 se dá pela tradução da LXX, que comporta a expressão de nosso estudo. A partir de agora, para fins hermenêuticos, tratamos o v. 21 em conjunto.
[101] MURPHY, R. E., Proverbs, p. 168-178.
[102] MURPHY, R. E., Proverbs, p. 168-178.
[103] MAZZINGHI, L., O Pentateuco sapiencial, p. 79; MCCREESH, TH. P., Provérbios, p. 898.
[104] FICHTNER, J., Librum Proverbiorum, p. 1304.
[105] FICHTNER, J., Librum Proverbiorum, p. 1304. [**17** ᵇ-ᵇ]
[106] RAHLS, A; HANHART, R., Prouerbia, 220.

o TH e a LXX não ocorre na questão lexical, mas sim na flexão gramatical de número, pois, enquanto o TH traz "sábios", a LXX traz "sábio"[107]. A vulgata mantém "verba sapientium/*palavra dos sábios*" no meio do versículo[108], concordando com a estrutura frasal e lexical do texto hebraico.

A respeito da identidade "dos sábios" do v.20, em seu comentário do livro, Michael Fox[109] faz um levantamento histórico de ordem cronológica sobre a influência da literatura egípcia na literatura sapiencial do Israel pré-exílico. Mencionando o influente egiptólogo Adolf Erman (1854-1937), Fox[110] informa que, segundo a argumentação de Erman, Pr 22,17–24,22 seria uma tradução dos ditos de sabedoria de Amenemope. Desde então, nos estudos sobre a coleção, a pesquisa comparativa começou uma forte incursão na análise de dados textuais. Para o próprio Fox, os ditos de Amenemope representam um "livro de considerável força moral e graça literária"[111]. Liverani além de afirmar que o material é o mais próximo do período salomônico, também diz que os ditos formam "verdadeiros 'manuais' do correto e conveniente comportamento do funcionário naquele mundo cheio de insídias que é o palácio real"[112], deixando assim entrevisto que o sábio, conforme as diretrizes do dito, é aquele que caminha em oposição ao comportamento do estúpido.

Waltke e Diewert[113] também apresentam um panorama histórico da pesquisa sobre os ditos de Amenemope. Eles informam que, antes da empreitada dos estudos comparativos elaborados por Ernest Budge (1857-1934), que estudou e traduziu diversos escritos egípcios, o consenso acadêmico era que o livro de

---

[107] Aqui, não julgamos as notas pelos critérios da *critica textus*, somente apresentamos o problema gramatical trazido pela LXX. Para a questão das regras da ciência da crítica textual, seja do AT e NT, indicamos GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 201-235; OSBORNE, G. R., A espiral hermenêutica, p. 75-77. Para a questão da crítica textual entre a LXX e a BH, veja o importante ensaio de TOV, E., A Septuaginta e a Crítica Textual da Bíblia Hebraica, p. 271-308.
[108] GRYSON, R., Bíblia Sacra Vulgata, *Liber Proverbiorum*, p. 977.
[109] FOX, M. V., Proverbs 10-31, p. 753-756.
[110] FOX, M. V., Proverbs 10-31, p. 753.
[111] FOX, M. V., Proverbs 10-31, p. 753; "Amenemope is, in my view, a book of considerable moral force and literary grace".
[112] LIVERANI, M., Para além da Bíblia, p. 387.
[113] WALTKE, B. K; DIEWERT, D., Literatura de sabedoria, p. 291-322 aqui 298.

Provérbios espelhava fortemente a filosofia grega. Em 1923, o hebraísta alemão Johannes Fichtner (1902-1962) marcou a mudança de paradigma a respeito do influxo cultural e literário que dominava o livro[114]. Fichtner, segundo os autores, foi quem aprimorou a comparação entre as literaturas sapienciais de Israel com as do Antigo Oriente Próximo[115].

Embora seja consensual desde o início do século XX que Pr 22,17–24,22 contenha as instruções de Amenemope, o título hebraico parece não deixar dúvidas de que a referência aos "sábios", em Pr 22,17 seja uma referência direta à corte salomônica, e que os ditos, apesar das inúmeras hipóteses[116], servem como uma espécie de manual para a vida cotidiana em seus diversos âmbitos (família, corte, escola). Se a tradução da LXX para o v.17 fosse a sugerida, evidentemente, Salomão seria o "sábio" por antonomásia.

Concordando e baseando-se na estrutura oferecida por Waltke[117] que sinaliza quatro seções para o interior da terceira coleção, percebe-se que a seção Pr 24,13-22 apresenta três termos para referir-se ao opositor do justo, como já havia perebido Liverani[118]. O adjetivo רָשָׁע (Pr 24,16.19.20) que é frequente na literatura sapiencial, ocorrendo 88 vezes em Provérbios, apresenta uma pessoa iníqua, podendo também significar aquele que é culpado, criminoso ou infiel.[119] O adjetivo pronominal "אוֹיִבְיךָ/*teu inimigo*" (Pr 24,17), particípio de איב, designa tanto inimigos pessoais quanto nacionais.[120] Já o adjetivo "רַע/*mau*" (Pr 24,18) destaca aquele que é de qualidade ruim, inferior, desagradável, vicioso, perigoso, mau e iníquo[121]. Terminando os sinônimos, o texto apresenta ainda a forma verbal בַּמְּרֵעִים (Pr 24,19) e o adjetivo preposicionado לָרַע (Pr 24,20), ambos sinalizando

[114] WALTKE, B. K; DIEWERT, D., Literatura de sabedoria, p. 298.
[115] WALTKE, B. K; DIEWERT, D., Literatura de sabedoria, p. 298. Segundo o levantamento feito por Fox, o primeiro a realizar a tarefa foi o egiptólogo francês François Chabas em 1872; FOX, M. V., Proverbs 10-31, p. 753.
[116] WALTKE, B. K; DIEWERT, D., Literatura de sabedoria, p. 301-304.
[117] WALTKE, B, K., Provérbios, p. 1015-1088.
[118] LIVERANI, M., Para além da Bíblia, p. 387.
[119] CARPENTER, E; GRISANTI, M. A., רשׁע, p. 1194-1197.
[120] WILLIAMS, T. F., איב, p. 356-361.
[121] BAKER, D. W., רעע, p. 1147-1151.

a personalidade perversa. Em todos estes casos, a poesia métrica da coleção evidencia um paralelismo antitético, tendo sempre o justo como modelo positivo.

Em Pr 24,21-22, a admoestação dos sábios para o justo é para que ele obedeça a YHWH e ao rei, o que tipifica a ideia de um manual para o cidadão cortês[122]. Os domínios semânticos que o substantivo אֵיד apresenta são bastante variados e podem significar destruição, aniquilação, devastação, deformação e ruína[123]. Pela figura de YHWH e a do rei serem relevantes no v.21, é evidente que o estado de desgraça preludiado no v.22 esteja em estreita consonância com ambos, deixando evidenciado nestes dois versículos (v.21-22) um aspecto político e religioso, visto que o monarca na realeza egípcia antiga, era visto como um representante da divindade local[124].

Trazendo o v.22 em comparação com a LXX, é nítido que o substantivo hebraico אֵיד serviu como um equivalente adequado para o substantivo grego ἀπωλείας. No entanto, não é nada simples dissertar acerca do acréscimo feito pelos tradutores da LXX, que inseriram o substantivo υἱὸς no texto. Tov qualifica esse fato como "fatores traducionais"[125]. O autor afirma que no livro de Provérbios, além das chamadas leituras duplicadas, que são muito recorrentes na obra, os tradutores fizeram uso de uma "tradução livre"[126]. Assim, Tov citando Lagarde, afirma que "a tradução livre reflete a tradução original e a mais literal uma tradução de revisão"[127]. Com isso, atesta-se que essa inserção representa uma tradução parafrásica, fiel ao texto hebraico e não a uma tradução de revisão[128]. Uma vez que todos os quatro termos que apareceram nos v.13-22 falaram de uma

---

[122] LIVERANI, M., Para além da Bíblia, p. 387. Apresentando o trabalho acadêmico de DELL, K. J., O rei na literatura sapiencial, p. 171-194, aqui p, 175, vê-se que Dell disserta sobre a figura do "cortesão sábio". De acordo com Lee, "havia estabelecimentos educacionais nas cortes reais de Israel e Judá que proporcionavam treinamento para funcionários no serviço real, no qual máximas como os ditos dos reis desempenhavam importante papel educacional". *Apud*.

[123] VAN DAM, C., אֵיד, p. 361-362.

[124] BAINES, J., A realeza egípcia antiga, p. 19-56 aqui 36-38.

[125] TOV, E., Diferenças Recensionais entre o Texto Massorético e a Septuaginta de Provérbios, p. 415-427 aqui 415-416.

[126] TOV, E., Diferenças Recensionais entre o Texto Massorético e a Septuaginta de Provérbios, p. 415-416.

[127] TOV, E., Diferenças Recensionais entre o Texto Massorético e a Septuaginta de Provérbios, p. 415-416. *Apud*.

[128] TOV, E., Diferenças Recensionais entre o Texto Massorético e a Septuaginta de Provérbios, p. 415-416.

mesma categoria adjetival, não seria equivocado pensar que a expressão υἱὸς τῆς ἀπωλείας concentrasse todas estas ocorrências da quarta seção, evidenciando que a própria expressão grega no texto de Provérbios, tem o sentido de "filho iníquo" – que não segue as leis, e, como consequência disto, a qualquer momento, sofrerá a punição vinda de YHWH ou do rei.

Westermann[129], realizando uma leitura sincronizada e estruturada em Is 57,4, percebe que o oráculo de julgamento presente em Is 57,3-13 já havia sido introduzido como forma de alerta em Is 56,10-12. Ele mostra que Is 57,3-6 comporta elementos típicos de um oráculo de julgamento completo, sendo o v.3, um convite aos acusados para que se apresentem ao juiz; e os v.4-5, apresentando as acusações[130]. Analisando alguns aspectos tradicionais nos v.3-4, o autor nota que as frases concisas, acusações curtas e o jogo de palavras entre acusação e anúncio de julgamento evidenciam um tipo de acusação bem utilizada nos profetas pré-exílicos, sobretudo em Is 2,6; Mq 5,11 e Jr 27,9[131]. Alec[132] também notifica que a acusação presente em Is 57,3-6, deve ser olhada conjuntamente com Is 56,9–57,21. Ele percebe dois oráculos de juízo, o primeiro em Is 56,9-12 que condena os líderes do povo, e o segundo em Is 57,1-21, que mostra a tensão do justo (Is 57,1) e o culto idolátrico dos israelitas[133] (Is 57,3-13)[134].

No interior do segundo oráculo, percebe-se que a linhagem da prostituta é contrastada com o humilhado e desamparado, do v.15. Alec, além de reconhecer a alusão idolátrica como sendo remanescente dos tempos pré-exílicos, traça uma hipótese para o poema presente nos v.3-14. Segundo ele, os v.3-11 conteriam o poema em sua forma original, com os v.4-11, marcando o início e o fim[135], e os

[129] WESTERMANN, C., Isaia, p. 386.
[130] WESTERMANN, C., Isaia, p. 386.
[131] WESTERMANN, C., Isaia, p. 386-387.
[132] ALEC, M. J., O comentário de Isaías, p. 625.
[133] Mantemos o termo "israelitas" por questão de cautela e não generalização, uma vez que as práticas idolátricas certamente já datam dos últimos tempos da monarquia, porém, tal prática adentra o exílio e o pós-exílio, como bem observa Westermann (WESTERMANN, C., Isaia, p. 386).
[134] ALEC, M. J., O comentário de Isaías, p. 625.
[135] ALEC, M. J., O comentário de Isaías, p. 630.

v.12-13, como acréscimos posteriores para completar a imagem[136]. Westermann nota que a pergunta poética do início do v.4 deve ser vista em paralelo com Is 37,23, texto que indicaria que, no v.4, os filhos da prostituta zombam do próprio YHWH – o Santo de Israel[137]. Westermann precisa que uma das marcas que constitui esse oráculo como "oráculo da rebelião orgulhosa" encontra-se na terceira pergunta do poema "תַּרְחִיבוּ פֶּה/*mostrar a língua*", o que representa, segundo ele, "um desprezo grosseiro por Deus"[138].

Em Is 57,3, o início da acusação oferece uma primeira observação a respeito dos paralelismos, pois a expressão "filhos da feiticeira", no v.3 forma um paralelismo sinonímico com "filhos da rebelião", no v.4, enquanto a expressão "geração adúltera", também do v.3, parelha um outro paralelismo sinonímico com "estirpe da mentira", na última linha do poema do v.4.

O substantivo feminino singular "עׇנְנָה/*feiticeira*" vem do verbo ענן, que, em sua forma *piel*, significa fazer algo aparecer,[139] denotando uma prática mágica. Essa expressão vem complementada pelo substantivo composto "מְנָאֵף זֶרַע/*geração adúltera*". O substantivo masculino singular מְנָאֵף que também está na forma *piel*, significa cometer adultério[140], Em sentido metafórico pode significar cometer idolatria[141]. Pelo fato da referência à feiticeira abrir o início da acusação, antes mesmo de se adentrar no poema propriamente dito, os filhos da feiticeira, que se coadunam com os filhos da rebelião, podem perfeitamente serem "filhos da idolatria" – o restante do poema evidencia a alternativa. No v.4, o substantivo masculino no singular פֶּשַׁע representa a ofensa, rebelião, crime, contravenção, culpa ou delito[142]. Dentre todas estas acepções semânticas, o biblista alemão Horst Seebass (1934-2015) aponta que o significado fundamental

---

[136] ALEC, M. J., O comentário de Isaías, p. 630.
[137] WESTERMANN, C., Isaia, p. 387. No texto de Is 37,3, a referência ao zombador recai sobre Senaquerib, rei da Assíria que havia afrontado o rei Ezequias e os habitantes de Jerusalém (Is 37,21-29//2Rs 19,20-28).
[138] WESTERMANN, C., Isaia, p. 387.
[139] HORSNELL, M. J. A., ענן, p. 463-464; HOLLADAY, W. M., ענן, p. 394.
[140] HALL, G. H., נָאַף, p. 5-7; ALONSO SCHÖKEL, L., נָאַף, p. 414.
[141] HALL, G. H., נָאַף, p. 5-7. Essa segunda acepção é marcante do início ao fim, no livro do profeta Oseias.
[142] CARPENTER, E; GRISANTI, M. A., פָּשַׁע, p. 704-708; HOLLADAY, W. M., פָּשַׁע, p. 425.

de פֶּשַׁע é de contravenção, pois, para ele, o verbo פּשׁע essencialmente significa "cometer um delito jurídico"[143], o que corrobora a imagem pinçada pelo poema. Por último, o substantivo masculino singular שֶׁקֶר quer dizer mentira, falsidade, dissimulação, fraude[144].

Na tradução da LXX atesta-se que o substantivo τέκνα encontra uma equivalência perfeita para o substantivo na forma constructa יִלְדֵי e que este substantivo, dentre as várias possibilidades de tradução, aporta o sentido de linhagem, raça ou descendência[145]. Para a relação de equivalência entre ἀπωλείας e פֶּשַׁע, existe um dado interessante a ser analisado. Uma vez que o verbo ἀπόλλυμι apresenta significados diferentes do verbo פֶּשַׁע, percebe-se que o que ocorre aqui é um dos três fenômenos linguísticos apresentados por Tov, denominado "palavras emprestadas"[146]. Tov advoga que este fenômeno se caracteriza por palavras recebidas no idioma grego advindas de um idioma semítico[147], e que este empréstimo linguístico em relação ao idioma grego "não fornece evidências de palavras emprestadas justapostas com seus equivalentes naturais semíticos"[148]. Esse caso se aplica na justaposição destes verbos que formam os substantivos dos dois textos do nosso estudo, pois o primeiro verbo traz o sentido de ser destruído, enquanto o segundo o de ser criminoso.

Sobre essa segunda acepção tomada do vocábulo hebraico, a tradução da Vulgata traz fatores traducionais interessantes. Em Pr 24,22, a tradução latina concorda com o sentido presente na LXX, *perditio*, sem abandonar a ideia conceitual do substantivo אֵיד. Assim, a Vulgata deixa perceber que o perdido é aquele que foi destruído. Tendo observado quatro titulações com aproximações semânticas no "grande livro" de Isaías, uma comparação de como a Vulgata traduz estes termos se faz necessária. Em Is 1,4 e 57,4, a Vulgata traduz "filiis

[143] CARPENTER, E; GRISANTI, M. A., פֶּשַׁע, p. 704-708. *Apud*.
[144] ALONSO SCHÖKEL, L., שֶׁקֶר, p. 692; CARPENTER, E; GRISANTI, M. A., שׁקר, p. 245-247.
[145] LOUW, J; NIDA, E., τέκνον, p. 106; HAMILTON, V. P., ילד, p, 454-459.
[146] TOV, E., Palavras Emprestadas, Homofonia e Transliterações na Septuaginta, p. 163-179 aqui 164.
[147] TOV, E., Palavras Emprestadas, Homofonia e Transliterações na Septuaginta, p. 164.
[148] TOV, E., Palavras Emprestadas, Homofonia e Transliterações na Septuaginta, p. 166.

sceleratis/*filhos criminosos*"; já em Is 30,1.6 a tradução traz "filii desertores/*filhos abandonados*"; "filii mendaces/*filhos mentirosos*". No geral, percebe-se que tanto a Vulgata quanto a LXX concordam semanticamente com o texto hebraico naquilo que concerne às expressões aproximativas da expressão "filho da perdição":

TH	LXX	VULGATA	TRADUÇÕES
יִלְדֵי־פָשַׁע (Is 57,4)	τέκνα ἀπωλείας (Is 57,4)	Filii scelesti (Is 57,4)	filhos da rebelião; filho perdido; filhos criminosos
בָּנִים מַשְׁחִיתִים (Is 1,4)	υἱοὶ ἄνομοι (Is 1,4)	filii sceleratis (Is 57,4)	filhos que se destroem; filhos iníquos; filhos criminosos
בָּנִים סוֹרְרִים (Is 30,1)	τέκνα ἀποστάται (Is 30,1)	filii desertores (Is 30,1)	filhos teimosos; filhos rebeldes; filhos abandonados
בָּנִים כְּחָשִׁים (Is 30,6)	υἱοὶ ψευδεῖς (Is 30,6)	filii mendaces (Is 30,6)	filhos mentirosos; filhos falsos; filhos desleais

Fontes: tabela dos autores.

Conclusão

Com base nas checagens terminológicas oferecidas em Provérbios e no livro de Isaías, puderam ser detectadas variáveis formas substantivadas que afiliavam diversos grupos e em diversos âmbitos, tanto em forma metafórica como na relacional. Em Provérbios, dentre as 52 ocorrências catalogadas, nota-se que o sentido mais predominante é o da instrução professoral, que é bem típico da literatura sapiencial, e que refletia uma espécie de "manual" para os sábios instruídos da corte. O estudo analisou as formas verbais hebraicas e gregas do texto de Provérbios, notou a ausência de um equivalente hebraico que

correspondesse o substantivo "υἱὸς/*filho*", e concluiu que esse caso, de acordo com os *fenômenos traducionais* transcorridos do texto hebraico para a LXX, trata-se de uma tradução livre, ou parafrásica – que se baseava no texto original hebraico e não na tradução de revisão.

No livro de Isaías, a checagem propiciou a descoberta de outras três titulações que comportavam aproximações semânticas com a expressão "filho da perdição". Em consonância com as traduções efetuadas pela LXX, Is 1,4; 30,1.6 e 57,4 foram examinados. Como se demostrou na última tabela, levando-se em consideração um comparativo com a Vulgata, as expressões trilíngues trazem as seguintes categorias adjetivais: rebeldes, perdidos, criminosos, desleais, mentirosos, abandonados, falsos e iníquos. Cada forma verbal analisada oferece possibilidades semânticas, todas elas, evidentemente, de caráter negativo.

Entretanto, o estudo mostrou, através da análise lexical das três adjetivações presentes em Pr 24,13-22, que o sentido mais aproximado que a expressão υἱὸς τῆς ἀπωλείας evidencia é o de "filho iníquo". Prova-se essa afirmação levando-se em consideração o substantivo פֶּשַׁע presente em Is 57,4, e que apresenta o sentido de "delito jurídico", no âmbito da transgressão. Assim, além de reconhecer que em sentido restrito o "filho da perdição" seria um "transgressor por excelência", o estudo defende que, de fato, Pr 24,22 e Is 57,4 comportam a expressão em seu estágio inicial, como se prova pela relação entre ἀπωλείας e פֶּשַׁע, que apresentam uma corrupção de âmbito moral, isto é, na vivência de uma vida *ilegal*.

Todavia, uma última observação passa a ser levantada: uma vez que a expressão ocorre em 2Ts 2,3, texto indubitavelmente apocalíptico, haveria um outro ambiente interpretativo para a expressão? Outrossim, estando a expressão em sua forma grecizada no texto de Jo 17,12, como uma referência a Judas Iscariotes, pergunta-se: seria esse personagem somente uma tipificação do amigo infiel do Sl 41,10, ou ele também cumpriria uma representação apocalíptica, uma

vez que o Evangelho joanino trabalha com alguns dualismos e terminologias presentes em Qumran. Ainda que o escopo desse estudo pare por aqui, nos estágios primários e secundários do termo, acredita-se que os documentos de Qumran possam apresentar um *ambiente interpretativo* para a expressão, ou seja, que recebe conotações fortemente dualistas com implicações soteriológicas.

Referências Bibliográficas

ABADIE, PH. 1-2 Macabeus. In: RÖMER, TH.; MACHI, J-D.; NIHAN, CH. (Orgs.). **Antigo Testamento**: história, escritura e teologia. São Paulo: Edições Loyola, 2015 [2ª ed.] p. 773-786.

A BÍBLIA. São Paulo: Paulinas, 2023.

A BÍBLIA SAGRADA – **Harpa sagrada**. Barueri: SBB, 2009.

ALEC, M. J. **O comentário de Isaías**. São Paulo: Shedd, 2016.

ALONSO SCHÖKEL, L. **Dicionário bíblico hebraico-português**. São Paulo: Paulus, 1997.

BAINES, J. A realeza egípcia antiga: formas oficias, retórica, contexto. In: DAY, J. (Org). **Rei e Messias em Israel e no Antigo Oriente Próximo**: dissertações do Seminário Veterotestamentário de Oxford. São Paulo: Paulinas [Coleção Bíblia e História], 2005, p. 19-56.

BAKER, D. W. רעע. In: VANGEMEREN, W, A. (Org). **Novo Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento [Vol. 3]**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 1147-1151.

BARRERA, J. T. **A Bíblia judaica e a Bíblia cristã**: introdução à história da Bíblia Petrópolis: Vozes, 1996.

BAUER'S, W.; DANKER, F. W.; ARNDT, W. F.; GINGRICH, F. B. **A Greek-English Lexicon of the New Testament and other early Christian Literature**. Chicago/London: Chicago University Press, 2021 [4ª ed.].

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

BÍBLIA DO PEREGRINO. São Paulo: Paulus, 2006.

BÍBLIA KING JAMES. Niterói: BV Books Editora, 2015.

BÍBLIA SAGRADA ALMEIDA Revista e Atualizada. Barueri: SBB, 2008.

BÍBLIA TEB: notas integrais traduções ecumênicas. São Paulo: Edições Loyola, 2020.

BUEHLMANN, A. Provérbios. In: RÖMER, TH.; MACHI, J-D.; NIHAN, CH. (Orgs.). **Antigo Testamento**: história, escritura e teologia. São Paulo: Edições Loyola, 2015 [2ª ed.] p. 614-628.

BÜSHEL, F. μονογενής. In: KITTEL, G; FRIEDRICH, G. (Eds). **Grande Lessico del Nuovo Testamento vol. 7**. Paideia: Milão, 1965, p. 466-478.

BRAUMANN, G. νήπιος. In: COENEN. L.; BROWN, C. **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2000 [2ª ed], p. 466-467.

BRAUMANN, G. παῖς. In: COENEN. L.; BROWN, C. **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2000 [2ª ed], p. 467.

BRAUMANN, G. παιδίον. In: COENEN. L.; BROWN, C. **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2000 [2ª ed], p. 468-470.

BRAUMANN, G. τέκνον. In: COENEN. L.; BROWN, C. **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2000 [2ª ed], p. 470-471.

BRAUMANN, G. υἱόις, In: COENEN. L.; BROWN, C. **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2000 [2ª ed], p. 472-474.

BROWN, R. E. **Comentário ao Evangelho segundo João Volume 1 (1-12)**: Introdução, tradução e notas. São Paulo/Paulus; Academia Cristã/Santo André, 2020.

CARPENTER, E.; GRISANTI, M. A. כחשׁ. In: VANGEMEREN, W. A. (Org). **Novo Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento [Vol. 2]**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 631-633.

CARPENTER, E.; GRISANTI, M. A. פָּשַׁע. In: VANGEMEREN, W, A. (Org). **Novo Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento [Vol. 3]**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 704-708.

CARPENTER, E.; GRISANTI, M. A. רשׁע. In: VANGEMEREN, W, A. (Org). **Novo Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento [Vol. 3]**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 1194-1197.

CARPENTER, E.; GRISANTI, M. A. שׁקר. In: VANGEMEREN, W, A. (Org). **Novo Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento [Vol. 3]**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 245-247.

CARVALHO, A. S. A interpretação dos particípios κατέχον/κατέχων em 2Ts 2,6.7: uma proposta identitária. ***Rebiblica***. Rio de Janeiro, v.2, n. 4, jul./dez. 2021. Doi: https//doi.org/10./PUCRio.Acad.Rebiblica.2922.

COLLINS, J. J. (Org.). **Apocalypse**: The Morphology of a Genre. Atlanta: SBL, 2003.

CROCKETT Jr, B. R. Apostasia. In: FREEDMAN, D, N. (Org.). **Dicionário da Bíblia Eerdmans**: exegético, expositivo, abrangente, histórico e atualizado. São Paulo: Hagnos, 2021, p. 132-132.

CROSS, F. M. A Reconstruction of the Judean Restoration. ***SBL***. Atlanta, v. 94, n. 1, p. 4-18, 1975.

DELL, K. J., O rei na literatura sapiencial. In: DAY, J. (Org). **Rei e Messias em Israel e no Antigo Oriente Próximo**: dissertações do Seminário Veterotestamentário de Oxford. São Paulo: Paulinas [Coleção Bíblia e História], 2005, p. 19-56.

DOMERIS, W. R. ינק. In: VANGEMEREN, W, A. (Org). **Novo Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento [Vol. 2]**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 471-472.

DOMERIS, W. R. עול. In: VANGEMEREN, W, A. (Org). **Novo Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento [Vol. 3]**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 345-346.

EIβFELDT, O. Librum Geneseos. In: **Bíblia Hebraica Stuttgartensia** (ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm - eds. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997, p. 1-85.

ELLIGER, K. RUDOLPH, W. (Eds.). **Bíblia hebraica Stuttgartensia**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellchaft, 1997.

FICHTNER, J. Librum Proverbiorum. In: **Bíblia Hebraica Stuttgartensia** (ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm - eds. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997, p. 1275-1319.

FOX, M. V. **Proverbs 10-31**: a new translation with introduction and commentary. New Haven/London: Yale University Press [The Anchor Yale Bible], 2009.

FRANCE, R. T. **The Gospel of Matthew**. Michigan: Eerdmans, 2007.

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

GONZAGA, W. CARVALHO, Y. Um vaso para honra e outro para desonra: a eleição divina em Rm 9,19-29. ***Fronteiras***, Pernambuco, v. 4, n. 1, jan./abr. 2021, p. 201-230. Doi: https://doi.org/10.25247/2595

GONZAGA, W. NASCIMENTO, L. O retardamento da *parusia* e seus reflexos no deuteropaulinismo de 2Ts 2,1-12: uma excursão ao contexto macabaico de Dn 9,20-27. ***TeoPraxis***, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, jan/jun. 2022, p. 103-127. Doi: 10.46859/PUCRio.Acad.TeoP.2763-9762.2022v2n3p103

GONZAGA, W. O *corpus* dos Evangelhos e Atos no Cânon do Novo Testamento. ***Atualidade Teológica***, Rio de Janeiro, v.28, n.74, p. 1-19, jul./dez.2024. Doi**:** https://doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.68628

GUTBROD, W. ἄνομος. In: KITTEL, G; FRIEDRICH, G. (Eds). **Grande Lessico del Nuovo Testamento vol. 7**. Paideia: Milão, 1965, p. 1406-1408.

GRYSON, R. (Ed.). **Bíblia Sacra Vulgata**. Iuxta Vulgatam Versionem. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellchaft, 2007, [5ª ed.].

HAHN, H. C. ἀπώλεια. In: COENEN. L.; BROWN, C. **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2000 [2ª ed], p. 539-542.

HALL, G. H. נָאַף. In: VANGEMEREN, W, A. (Org). **Novo Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento [Vol. 1]**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 5-7.

HAMILTON, V. P. דּוֹר. In: VANGEMEREN, W, A. (Org). **Novo Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento [Vol. 1]**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 905-906.

HAMILTON, V. P. זָרַע. In: VANGEMEREN, W, A. (Org). **Novo Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento [Vol. 2]**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 106-107.

HAMILTON, V. P. ילד. In: VANGEMEREN, W, A. (Org). **Novo Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento [Vol. 4]**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 454-459.

HAMILTON, V. P. שׂכל. In: VANGEMEREN, W, A. (Org). **Novo Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento [Vol. 4]**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 1124-1125.

HILLYER, N. ψεύδομαι. In: COENEN. L.; BROWN, C. **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2000 [2ª ed], p. 1222-1278.

HOLLADAY, L, H. **Léxico hebraico e aramaico do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2010.

HORSNELL, M. J. A. ענן. In: VANGEMEREN, W, A. (Org). **Novo Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento [Vol. 3]**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 463-464.

KREITZER, L. J. Escatologia. In: HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G. (Orgs). **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo: Vida Nova-Paulus-Loyola, 2008, p. 458-479.

LAMBDIN, TH. O. **Gramática do hebraico bíblico**. São Paulo: Paulus, 2003.

LIDELL, H. G. SCOTT, R. **A Greek-English Lexicon**. Oxford, Inglaterra: Claredon Press, 1996.

LIVERANI, M. **Para além da Bíblia**: História antiga de Israel. São Paulo: Loyola, [2ª ed] 2014.

LOUW, J. NIDA, E**. Léxico grego-português do Novo Testamento**. Barueri: SBB, 2013.

MCCREESH, TH. P. Provérbios. In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. **Novo comentário bíblico São Jerônimo**: Antigo Testamento. São Paulo: Paulus, 2018, p. 895-911.

MALHADAS, D. DEZZOTI, M, C, C.; NEVES, M. H. (Eds). **Dicionário grego-português vol. 1**. Cotia: Ateliê Editorial, 2006.

MARKL, D. "Hab 3 in intertextueller und kontextueller Sicht". ***Biblica***. vol. 85, n. 1, 2004, p. 99-108. Doi: https://www.jstor.org/estable/42614494.

MAZZINGHI, L. **O Pentateuco sapiencial**: **Provérbios, Jó, Coélet, Sirácida, Sabedoria**: características literárias e temas teológicos. São Paulo: Loyola, 2023.

MIGUEL, M. F. **O uso da expressão μέ γενοιτο em Gálatas**: estudo comparativo, retórico e intertextual. Petrópolis/Gávea: Editora PUC-Rio-Vozes Acadêmica [Série Teologia PUC-Rio], 2021.

MURPHY, R. E. **Proverbs**: Volume 22. Grand Rapids: Zondervan [Word Biblical Commentary], 1998.

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

OEPKE, A. ἀπωλεια. In: KITTEL, G; FRIEDRICH, G. (Eds). **Grande Lessico del Nuovo Testamento vol. 1**. Paideia: Milão, 1965, p. 1059-1061.

OSBORNE, G. R. **A espiral hermenêutica**: uma nova abordagem à interpretação bíblica. São Paulo: Vida Nova, 2009.

PEISKER, C. H. κωλύω. In: COENEN. L.; BROWN, C. **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2000 [2ª ed], p. 1009-1011.

RAHLS, A. HANHART, R. (Eds). **Septuaginta**. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellchaft, 2006.

SCHLIER, H. ἀφίστημι. In: KITTEL, G; FRIEDRICH, G. (Eds). **Grande Lessico del Nuovo Testamento vol. 1**. Itália: Paideia, 1965, p. 1361-1365.

TOV, E. **A Bíblia Grega e Hebraica**: Ensaios Reunidos sobre a Septuaginta. Niterói: BV Acadêmico, 2019.

THOMAS, D. W. Librum Jesaiae. In: **Bíblia Hebraica Stuttgartensia** (ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. - eds. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997, p. 675-779.

VAN DAM, C. אִיד. In: VANGEMEREN, W, A. (Org). **Novo Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento [Vol. 1]**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 361-362.

VAN DAM, C. אבך. In: VANGEMEREN, W, A. (Org). **Novo Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento [Vol. 1]**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 217-219.

VERMEYLEN, J. Isaías. In: RÖMER, TH.; MACHI, J-D.; NIHAN, CH. (Orgs.). **Antigo Testamento**: história, escritura e teologia. São Paulo: Loyola, 2015, p. 401-418.

VON RAD, G. **Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Aste/Targumim, 2006.

WALTKE, B. K. **Provérbios**: vols. 1 e 2. São Paulo: Cultura cristã [comentários do Antigo Testamento], 2011.

WALTKE, B. K. DIEWERT, D. Literatura de sabedoria. In: BAKER, D. W.; ARNOLD, B. T. (Orgs.). **Faces do Antigo Testamento**: um exame das pesquisas recentes. Rio de Janeiro: CPAD, 2017, p. 291-322.

WESTERMANN, C. **Isaia**: Capitoli 40-66. Milão: Paideia, 1978.

WILLIAMS, T. F. איב. In: VANGEMEREN, W, A. (Org). **Novo Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento [Vol. 1]**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 356-361.

Capítulo IX[1]

O Salmo 110(109) e seu uso na Epístola aos Hebreus

The Psalm 110(109) and its use in the Epistle to the Hebrews

El Salmo 110(109) y su uso en la Epístola a los Hebreos

Waldecir Gonzaga[2]

Ygor Almeida de Carvalho Silva[3]

Resumo

Desde o início da história do cristianismo, o Sl 110(109) tem sido explorado exaustivamente pelos intérpretes bíblicos, cuja maioria enxerga nele um texto messiânico, apontando, na cosmovisão cristã, para Jesus Cristo. Os Apóstolos, os Padres da Igreja, os escolásticos, os reformadores, e não poucos exegetas modernos e contemporâneos chegaram a essa mesma conclusão. Não é de se admirar que o Sl 110(109) seja a passagem do Antigo Testamento (AT) mais citada do Novo Testamento (NT), inclusive no *corpus paulinum* e na Epístola aos Hebreus. E essa última é justamente o objeto desta pesquisa: analisar com que frequência, em que passagens e de que maneira o autor de Hebreus usou e aplicou o Sl 110(109); buscando, assim, trazer uma contribuição para a cristologia bíblica neotestamentária. Portanto, a epístola é lida atentamente como um todo, buscando-se nela onde há referências ao Sl 110(109), seja a partir da Bíblia Hebraica ou da Septuaginta (LXX), sem forçar os textos. A metodologia empregada é a do Uso do AT no NT, de acordo com R. Hays e G. K. Beale. Além da introdução e conclusão, oferece-se também o texto na sua língua original, hebraico, e sua correspondente versão grega, assim como as respectivas traduções de ambos para o português. O presente estudo acha-se estruturado nos seguintes tópicos, conforme a estrutura da Epístola aos Hebreus, analisando o uso do Sl 110(109) em Hb 1,1–2,4; 2,5–4,16; 5,1–6,20; 7,1–13,25. Outras duas riquezas deste estudo são as tabelas e as notas de rodapé, ilustrativas e que muito ajudam na compreensão do escopo do texto e da compreensão do mesmo.

Palavras-chave: Salmo 110(109), Hebreus, Sacerdote, Rei, Melquisedec, Uso do AT no NT.

---

[1] DOI – https://doi.org/10.36592/9786554602327-09

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

[3] Bacharel em Teologia e especialista na área pastoral pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo. Mestre e doutorando em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. E-mails: <ygor.adv@hotmail.com e ygor.almeida@adventistas.org>. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/9348984474379155 e ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-3405-0394.

Abstract
Since the beginning of the history of Christianity, Ps 110(109) has been exhaustively explored by biblical interpreters, most of whom see it as a messianic text, pointing, in the Christian worldview, to Jesus Christ. The Apostles, the Church Fathers, the scholastic theologians, the reformers, and not a few modern and contemporary exegetes have come to this same conclusion. It is no surprise that Ps 110(109) is the passage from the Old Testament (OT) most cited in the New Testament (NT), including in the *corpus paulinum* and in the Epistle to the Hebrews. And the latter is precisely the object of this research: to analyze how often, in which passages, and in what manner the author of Hebrews used and applied Ps 110(109); thus aiming to make a contribution to the New Testament Biblical Christology. Therefore, the epistle is read carefully as a whole, looking for references to Ps 110(109), either from the Hebrew Bible or the Septuagint (LXX), without forcing the texts. The methodology used is that of the Use of the OT in the NT, according to R. Hays and G. K. Beale. In addition to the introduction and conclusion, the text is also offered in its original language, Hebrew, and its corresponding Greek version, as well as the respective translations of both into Portuguese. The present study is structured into the following topics, according to the structure of the Epistle to the Hebrews, analyzing the use of Ps 110(109) in Hb 1,1–2,4; 2,5–4,16; 5,1–6,20; 7,1–13,25. Two other riches of this study are the tables and footnotes, which are illustrative and greatly help in understanding the scope of the text and its comprehension.
Keywords: Psalm 110(109), Hebrews, Priest, King, Melchizedek, Use of the OT in the NT.

Resumen
Desde el comienzo de la historia del cristianismo, el Salmo 110(109) ha sido ampliamente explorado por intérpretes bíblicos, la mayoría de los cuales lo ven como un texto mesiánico que apunta, en la cosmovisión cristiana, a Jesucristo. A esta misma conclusión llegaron los Apóstoles, los Padres de la Iglesia, los escolásticos, los reformadores y no pocos exegetas modernos y contemporáneos. No es de extrañar que Sal 110(109) sea el pasaje del Antiguo Testamento (AT) más citado en el Nuevo Testamento (NT), incluso en el corpus paulinum y en la Epístola a los Hebreos. Y esto último es precisamente el objeto de esta investigación; analizar con qué frecuencia, en qué pasajes y de qué manera el autor de Hebreos utilizó y aplicó el Sal 110(109); buscando así hacer un aporte a la cristología bíblica del Nuevo Testamento. Por lo tanto, la epístola se lee atentamente en su conjunto, buscando referencias al Sal 110(109), ya sea de la Biblia hebrea o de la Septuaginta (LXX), sin forzar los textos. La metodología utilizada es la del Uso del AT en el NT, según R. Hays y G. K. Beale. Además de la introducción y conclusión, el texto también se ofrece en su idioma original, hebreo, y su correspondiente versión griega, así como las respectivas traducciones de ambas al portugués. El presente estudio se estructura en torno a los siguientes temas, según la estructura de la Epístola a los Hebreos, analizando el uso del Sal 110(109) en Hb 1,1-2,4; 2,5–4,16; 5,1–6,20; 7.1–13.25. Otras dos riquezas de este estudio son las tablas y notas a pie de página, que son ilustrativas y ayudan mucho a comprender el alcance del texto y su comprensión.
Palabras clave: Salmo 110(109), Hebreos, Sacerdote, Rey, Melquisedec, Uso del AT en el NT.

Introdução

O Sl 110(109)[4] é o texto do AT mais citado no NT[5], inclusive no *corpus paulinum*[6] e na Epístola aos Hebreus, objeto deste estudo. E uma interpretação messiânica do Sl 110(109) não se limita apenas aos círculos cristãos: mesmo entre os judeus houve esta concepção, como pode ser conferido pelo florilégio da gruta 4 de Qumran. Os documentos coletados, catalogados e analisados pelas buscas arqueológicas, revelam que aquela comunidade que viveu nas proximidades do Mar Morto entre os séculos III a.C. e I d.C., possuía grande interesse no Sl 110(109) e o entendia como uma profecia acerca do Messias vindouro, que seria um Rei e Sacerdote.[7]

O Sl 110(109) faz parte do quinto livro do Saltério (Sl 107-150).[8] Em termos de gênero, ele pertence à categoria dos hinos ou salmos de louvor[9], figurando no gênero específico dos salmos reais, juntamente com os Sl 2; 18; 20; 21[10]; 45; 72[11]; 89; 101; 132; 144; 145[12].

Com respeito ao período de composição do Sl 110(109), um considerável número de estudiosos entende que deve remeter ao mais antigo da monarquia pré-exílica.[13] Nesta pesquisa adota-se essa posição, pelos seguintes motivos: a)

---

[4] O número deste salmo é 110 no Texto Hebraico (TH) e 109 na versão grega da LXX.
[5] ZENGER, E., Psalm 110, p. 155; PERSUAD, A. J. E., Praying the Language of Enmity in the Psalter, p. 25.
[6] DEL PÁRAMO, S., Las citas de los Salmos en S. Pablo, p. 231; GONZAGA, W.; SILVEIRA, R. G., O uso de citações e alusões de salmos nos escritos paulinos, p. 256.
[7] ALLEN, L. C., Psalms 101-150, p. 119; KRAUS, H.-J., Los Salmos, v. 2, p. 521.
[8] WEISER, A., Os Salmos, p. 11.
[9] WEISER, A., Os Salmos, p. 33, 41; STADELMANN, L. I. J., Os Salmos da Bíblia, p. 17; GONZAGA, W.; SILVA, Y. A. C., O Rei-Sacerdote, p. 234.
[10] GONZAGA, W.; SILVEIRA, L. S., Não será abalado o amor confiante nas mãos de IHWH, o Deus de misericórdia: o Salmo 21 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 97-118
[11] GONZAGA, W.; FURGHESTTI, J. M. Exegese do Salmo 72 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica: um rei que espelha o coração de Deus, p. 315-346.
[12] GUNKEL, H., Introducción a Los Salmos, p. 112, 161, 174-177, 179; DAHOOD, M., Psalms III, p. xxxviii; ZENGER, E., Psalm 110, p. 146; ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C., Salmos II, p. 1352-1353; GONZAGA, W.; SILVA, Y. A. C., O Rei-Sacerdote, p. 234.
[13] ALLEN, L. C., Psalms 101-150, p. 114; KRAUS, H.-J., Los Salmos, v. 2, p. 511; NICHOL, F. D., O Livro dos Salmos, p. 987; STADELMANN, L. I. J., Os Salmos da Bíblia, p. 544; RAVASI, G., Il Libro del Salmi, p. 264; HARDY JR., E. R., The Date of the Psalm 110, p. 385; JEFFERSON, H. G., Is Psalm 110 Canaanite?, p. 152-153, 156.

Enquanto que os outros salmos apresentam, em média, um *background* 46% ugarítico e cananeu, os Sl 29; 93; 110 contêm paralelos com o ugarítico e o cananeu em 71% do seu texto[14]; b) seria mais improvável o salmo ser situado numa época posterior à monarquia pré-exílica, porque dificilmente um escriba do exílio ou pós-exílio faria referência a um tema tradicional da Jerusalém pré-israelita (Melquisedeque – v.4)[15]; c) o Sl 110(109) aborda temas que envolviam o rei de Israel e, após a divisão do reino, o rei de Judá, aclamado no abraço das massas populares – ele expressa muito da alta teologia da monarquia judaica[16].

Partindo agora para o segundo objeto deste estudo, a Epístola aos Hebreus, provavelmente tratava-se originalmente de um longo sermão cuidadosamente elaborado e bem argumentado – daí o próprio autor tê-la descrita como "palavra de exortação" (Hb 13,22).[17] Sua autoria, até o presente momento e pelas informações disponíveis, é indeterminada.[18] Aliás, o sermão pode ter sido pregado por uma pessoa, mas anotado e editado por outra.

Quanto à sua datação, também não é possível se determinar com precisão, mas há alguns indícios internos de que teria sido escrita na década de 60 d.C., pouco antes da queda de Jerusalém e a destruição do seu templo, no ano 70 d.C.: 1) o autor não demonstra ter qualquer consciência do evento, sinalizando, ao contrário, que o ritual ainda continuava a ser realizado no santuário (Hb 5,1-3; 7,5.8.9.20.23.28; 8,4.5; 9,6-10.13.25; 10,1-4.11); 2) caso o templo já tivesse sido destruído por ocasião da redação de Hebreus, não dá para entender porque seu escritor não o citou, uma vez que isso teria mais sido um grande dado a favor de

[14] RAVASI, G., Il Libro del Salmi, p. 265; NICHOL, F. D., O Livro dos Salmos, p. 987. Jefferson concorda com Ravasi e Nichol sobre a porcentagem ugarítica e cananeia dos Sl 29; 93; 110; mas, em seu cálculo, em média, os demais salmos carregam 51% do ugarítico e cananeu, em vez dos 46% de Ravasi e Nichol (JEFFERSON, H. G., Is Psalm 110 Canaanite?, p. 153).
[15] KRAUS, H.-J., Los Salmos, v. 2, p. 511.
[16] ALLEN, L. C., Psalms 101-150, p. 118.
[17] JOHNSON, W. G., Panorama de Hebreus, p. 30; GUTHRIE, D., Hebreus, p. 28.
[18] GUTHRIE, D., Hebreus, p. 17-19; GONZAGA, W., O Corpus Paulinum no Cânon do Novo Testamento, p. 21-22. Sobre essa dificuldade de se definir a autoria da Epístola aos Hebreus, desde os primórdios do cristianismo, assim comentou Eusébio de Cesareia (c. 265-339 d.C.): "...quem escreveu a carta? Deus o sabe." (EUSÉBIO de Cesareia, História Eclesiástica, VI, 25, 11-14).

sua tese, segundo a qual o ritual humano no antigo santuário terrestre não tinha mais valor (Hb 7,23-28; 8,6-13; 9,11-15; 10,1-20); 3) quando o autor faz referência aos líderes espirituais da Igreja, não se refere a eles com aquelas formulações mais tardias (bispos, presbíteros ou diáconos), mas sim chama-os simplesmente de "vossos líderes" (Hb 13,7.17.24).[19]

No que tange aos seus destinatários, o título ligado ao manuscrito mais antigo desta epístola é "Aos Hebreus", e nunca foi encontrado um manuscrito da Epístola aos Hebreus que trouxesse outro título. Aliás, no século II d.C. ela já era conhecida por ele. Não obstante, não há nenhuma indicação explícita na epístola de que seus leitores eram hebreus, e existe a possibilidade de o título não pertencer ao texto original dela. Em tal caso, ele pode ter sido baseado numa boa tradição ou conjectura, para a qual nunca foi encontrada uma evidência patrística para se duvidar dela. Dificilmente poderia ser negado que as palavras da epístola jamais poderiam ser aplicáveis a uma comunidade constituída em sua maioria por judeus cristãos, de fora da Judeia. Além disso, devido ao fato de os argumentos do autor dependerem muito do AT, parece que a opinião tradicional tem maior probabilidade de estar correta, neste caso.[20]

Pela leitura do conteúdo de Hebreus, pode-se chegar à conclusão de que seu propósito era o de encorajar os crentes, que ali pareciam estar desanimados, para os gloriosos privilégios de se pertencer à nova aliança, de maneira que perseverassem na fé para receberem o cumprimento da promessa do Senhor.[21] Para isso o autor se vale de vários textos da Sagrada Escritura de Israel,

---

[19] GUTHRIE, D., Hebreus, p. 25-26; NICHOL, F. D., A Epístola aos Hebreus, p. 417; KÖSTENBERGER, A. J.; KELLUM, L. S.; QUARLES, C. L., A Carta aos Hebreus, p. 910-911. Gonzaga não descarta a possibilidade de Hebreus ter sido composta entre os anos 70 e 80 d.C., como sugerem alguns exegetas, mas considera também a possibilidade de isso ter acontecido na década de 60 d.C., como apontado por outros (GONZAGA, W., O Corpus Paulinum no Cânon do Novo Testamento, p. 36).

[20] GUTHRIE, D., Hebreus, p. 19-22. O fato de que os leitores não tinham visto Jesus pessoalmente (Hb 2,3), o uso excessivo que o remetente faz da Septuaginta (LXX) e a presença de traços linguísticos característicos da sinagoga helenística, apontam para leitores que em sua maioria deviam ser judeus cristãos de fora do território conhecido hoje como Palestina (KÖSTENBERGER, A. J.; KELLUM, L. S.; QUARLES, C. L., A Carta aos Hebreus, p. 912-915).

[21] Hb 2,1; 3,6.13.14; 4,11.14; 6,11.18; 10,23.25.32-36; 12,1 (JOHNSON, W. G., Panorama de Hebreus, p. 36-37).

especialmente aqueles que tratavam da simbologia do santuário. Porém a passagem veterotestamentária que mais aparece em Hebreus é o Sl 110(109).[22]

Daí a dedicação deste estudo em se investigar o uso do Sl 110(109) na Epístola aos Hebreus: verificar quais são suas ocorrências ali, bem como a maneira como ele foi citado e aplicado pelo hagiógrafo neotestamentário. Por meio desta pesquisa, objetiva-se trazer uma contribuição para a cristologia bíblica neotestamentária. O método empregado é o do Uso do AT no NT, segundo R. Hays[23] e G. K. Beale[24], apresentando-se aqui somente os resultados. Além da introdução, da tradução do Sl 110(109) do Texto Hebraico (TH) e da LXX, bem como das considerações finais, o presente estudo acha-se estruturado nos seguintes tópicos, conforme esta estrutura proposta para Hebreus, dividida em quatro seções principais de exposição e exortação: o uso do Sl 110(109) em Hb 1,1–2,4; 2,5–4,16; 5,1–6,20; 7,1–13,25[25].

1. Tradução do Sl 110(109) a partir do TH e da LXX

Uma vez que o NT, e especialmente a Epístola aos Hebreus, recorre muito à LXX, apresenta-se aqui uma proposta de tradução e segmentação do Sl 110,

[22] NEL, P., Die Rol Van Psalm 110 in Hebreërs, p. 3. De acordo com George H. Guthrie (Hebreus, p. 1137), o Sl 110(109) funciona como uma chave para o desenvolvimento estrutural da epístola.

[23] Hays estabelece sete critérios para se atestar o uso de uma passagem do AT no NT: 1) disponibilidade da fonte ao autor original; 2) volume de disponibilidade e proeminência daquela referência na Escritura; 3) recorrência com a qual o mesmo escritor cita aquele texto no restante da sua obra; 4) coerência temática com a linha de argumentação do autor; 5) plausibilidade histórica para o remetente e os destinatários quanto ao significado interpretado; 6) história da interpretação construída por outros comentadores (pré-críticos e críticos) que aludiram à mesma passagem; 7) satisfação quanto à interpretação do texto (HAYS, R., Echoes of Scripture in the Letters of Paul, p. 29-32).

[24] Beale indica nove passos para se interpretar corretamente o uso de uma passagem do AT no NT: 1) identificar se a referência ao AT é uma citação (menção direta), alusão (menção indireta) ou eco (vaga lembrança); 2) analisar o contexto do NT em que a citação ao AT ocorre; 3) analisar o contexto do AT em que a referida citação ocorre; 4) pesquisar o uso daquele texto do AT no judaísmo posterior e anterior; 5) comparar os textos onde a referência aparece: TH, NT, LXX, *Targumim* (comentários aramaicos às Escrituras Hebraicas) e citações judaicas antigas (pseudepígrafos, Filo de Alexandria, Flávio Josefo etc.); 6) analisar a forma como o autor usa aquela passagem do AT; 7) analisar a interpretação que o autor dá àquela passagem do AT; 7) analisar o uso teológico que o autor faz daquela passagem do AT; 9) analisar o uso retórico que o autor faz daquela passagem do AT (BEALE, G. K., Manual do Uso do Antigo Testamento no Novo Testamento, p. 68-69).

[25] JOHNSON, W. G., Panorama de Hebreus, p. 34.

tanto a partir do Texto Massorético/Hebraico (TH), quanto da versão grega da Septuaginta (LXX), com notas de análise filológica e sintática.

1.1. Segmentação e tradução do Sl 110(109) a partir do TH[26]

Salmo de[27] Davi.	v.1a	לְדָוִד מִזְמוֹר
Oráculo[28] de YHWH ao meu Senhor:	v.1b	נְאֻם יְהוָה לַאדֹנָי
"Senta-te à minha direita,	v.1c	שֵׁב לִימִינִי
até que eu ponha os teus inimigos (como) um estrado dos teus pés."	v.1d	עַד־אָשִׁית אֹיְבֶיךָ הֲדֹם לְרַגְלֶיךָ׃
(O) cetro de tua majestade enviará YHWH desde Sião,	v.2a	מַטֵּה־עֻזְּךָ יִשְׁלַח יְהוָה מִצִּיּוֹן
(logo) domina[29] entre[30] os teus inimigos.	v.2b	רְדֵה בְּקֶרֶב אֹיְבֶיךָ׃
Teu povo (será) (como) ofertas voluntárias[31] no dia do teu poder, com ornamentos de santidade;	v.3a	עַמְּךָ נְדָבֹת בְּיוֹם חֵילֶךָ בְּהַדְרֵי־קֹדֶשׁ

[26] Para uma proposta muito semelhante e anterior dos autores, ver: GONZAGA, W.; SILVA, Y. A. C., O Rei-Sacerdote, p. 238-239.

[27] Uma outra tradução possível da preposição לְ, é "para" (GESENIUS, A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, p. 510-511; CLINES, D. J. A., The Dictionary of Classical Hebrew, p. 480, 482-483). Ou seja, a expressão לְדָוִד מִזְמוֹר poderia versar também "Salmo para Davi". Contudo, nesta pesquisa optou-se por seguir Gesenius, Clines, Stadelmann e Skinner, segundo os quais a expressão לְדָוִד מִזְמוֹר significa "Salmo de Davi" (GESENIUS, W., A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, p. 513; CLINES, D. J. A., The Dictionary of Classical Hebrew, p. 479-480; STADELMANN, L. I. J., Os Salmos da Bíblia, p. 535, 537; SKINNER, J. L., The Historical Superscriptions of Davidic Psalms, p. 235-241). Semelhantemente, Dahood e Emadi versam a mesma fórmula como "Um Salmo de Davi" (DAHOOD, M., Psalms III, p. 112; EMADI, M. H., The Royal Priest, p. 97). Outros exemplos da preposição לְ com o valor equivalente ao genitivo na Bíblia Hebraica: 1Sm 16,18 (בֵּן לִישַׁי – "um filho de Jessé"); Sl 3,9 (לַיהוָה הַיְשׁוּעָה – "De YHWH é a salvação").

[28] O substantivo masculino singular construto נְאֻם pode ser traduzido por "um oráculo de" ou "um pronunciamento de" (GESENIUS, W., A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, p. 610; CLINES, D. J. A., The Dictionary of Classical Hebrew, p. 579-580; KRAUS, H.-J., Los Salmos, p. 512).

[29] Na sintaxe hebraica, o imperativo "domina" (רְדֵה) aqui pode expressar uma certa consequência (JOÜON, P.; MURAOKA, T., A Grammar of Biblical Hebrew, § 116; ALLEN, L. C., Psalms 101-150, p. 110). Ver Gn 42,18; Ex 14,16; Nm 4,19; 2Rs 5,13; 18,31; Is 45,22; Jr 6,16. Esta noção também aparece no Sl 110(109),2b na LXX, no Targum e na Versão Siríaca – apresentados no aparato crítico da Bíblia Hebraica Stuttgartensia (BHS) – e conforme foi preservado nesta tradução. Neste caso, o valor da oração ficou sendo o de uma subordinada adverbial consecutiva. Outra possibilidade, dentro da mesma diretriz gramatical, seria traduzir a oração com sentido de finalidade (RAVASI, G., Il Libro del Salmi, p. 267 – ver Sl 128,5) ou ainda de futuro (JOÜON, P.; MURAOKA, T., A Grammar of Biblical Hebrew, § 115 – ver 2Rs 19,29). Exemplo de tradução com valor final: "para que tu domines entre os teus inimigos" (ALLEN, L. C., Psalms 101-150, p. 109). Com valor futuro: "dominarás entre os teus inimigos".

[30] De acordo com Alonso Schöckel, quando o substantivo masculino singular קֶרֶב é precedido pela preposição בְּ, pode ser traduzido, dentre outras possibilidades, como "no meio de", "em meio a", "entre" ou até mesmo "no peito" (ALONSO SCHÖKEL, L., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 591).

[31] Tradução literal do substantivo feminino plural absoluto נְדָבֹת (ALONSO SCHÖKEL, L., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 421). Esta tradução poder ser vista também em: KIDNER, D., Salmos 73-150, p. 409-410; FRANCISCO, E. F., Antigo Testamento Interlinear Hebraico-Português, v. 4, p. 167.

desde o ventre materno, desde o alvorecer [32], há em ti o orvalho da tua juventude.	v.3b	מֵרֶחֶם מִשְׁחָר לְךָ טַל יַלְדֻתֶיךָ׃
Jurou YHWH	v.4a	נִשְׁבַּע יְהוָה
e não se arrependerá:	v.4b	וְלֹא יִנָּחֵם
"Tu és sacerdote para sempre, segundo a ordem de Melquisedec."	v.4c	אַתָּה־כֹהֵן לְעוֹלָם עַל־דִּבְרָתִי מַלְכִּי־צֶדֶק׃
(O) meu SENHOR está à tua direita,	v.5a	אֲדֹנָי עַל־יְמִינְךָ
(Ele)[33] esmaga, no dia da sua ira, os reis.	v.5b	מָחַץ בְּיוֹם־אַפּוֹ מְלָכִים׃
Julgue[34] (Ele) entre as nações:	v.6a	יָדִין בַּגּוֹיִם
amontoa cadáveres,	v.6b	מָלֵא גְוִיּוֹת
esmaga o cabeça[35] da terra abundante[36].	v.6c	מָחַץ רֹאשׁ עַל־אֶרֶץ רַבָּה׃
De uma torrente no caminho (Ele) beberá,	v.7a	מִנַּחַל בַּדֶּרֶךְ יִשְׁתֶּה
por isso[37] levantará (a) cabeça.	v.7b	עַל־כֵּן יָרִים רֹאשׁ׃

Fonte: BHS; tabela e tradução dos autores

[32] A palavra מִשְׁחָר é um *hápax legomenon* no AT. É formada pela união da preposição מִן ("desde") com o substantivo masculino singular absoluto שַׁחַר, que significa: "o alvorecer", "aurora", "o amanhecer" (GESENIUS, W., A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, p. 1007; ALONSO SCHÖKEL, L., Dicionário Bíblico Hebraico-Português, p. 666). Dentro desta conjuntura, a expressão מֵרֶחֶם מִשְׁחָר não poderia figurar como uma cadeia construta, e מִשְׁחָר ("desde o alvorecer") tem a função sintática de adjunto adverbial de tempo, assim como מֵרֶחֶם ("desde o ventre materno"). Uma expressão após a outra seria para enfatizar a ideia de antiguidade.

[33] O sujeito de cada oração das três frases aqui é אֲדֹנָי ("meu SENHOR" – substantivo no plural de majestade), expressão muitas vezes aplicada a Deus nas Escrituras Hebraicas (Gn 15,2.8; 18,27.31 etc.). Acontece que, no v.1, o Rei-Sacerdote é chamado de אֲדֹנִי ("meu Senhor" – no singular). Daí surge a pergunta: Quem é o אֲדֹנָי? – YHWH ou o Rei-Sacerdote? A solução para o problema é muito difícil e diversas são as opiniões. Os fragmentos dos códices hebraicos da Guenizá da Sinagoga Ben Ezra, no Cairo (sécs. V-IX), juntamente com muitos manuscritos hebraicos medievais, versam o Tetragrama Sagrado (יהוה – YHWH) no lugar de אֲדֹנָי ("meu SENHOR"). Isso revela que parte da tradição judaica interpretava o "meu SENHOR" ali como sendo o próprio YHWH. O Tetragrama Sagrado parece ser mais evidente por definir logo quem é o sujeito, e se harmonizar com o v.1. Nos vv.2-4, a 2ª pessoa do singular se refere ao Rei-Sacerdote, o que indica que a 2ª pessoa do singular do v.5a continua sendo o Rei-Sacerdote. Além disso, não é consistente sintaticamente conjecturar que o "Ele" dos vv.5-6 seria YHWH, e que o "Ele" do v.7 seria o Rei-Sacerdote, sem qualquer base no texto para isso. Pela sintaxe e por parte da tradição judaica, conforme já conferido na crítica textual, é coerente interpretar que o sujeito de todas as orações dos vv.5-7 seja YHWH (GONZAGA, W.; SILVA, Y. A. C., O Rei-Sacerdote, p. 243-245; BOOIJ, T., Psalm CX, p. 403-405; ZENGER, E., Psalm 110, p. 153).

[34] Na tradução do v.6a seguiu-se a conclusão da pesquisa de Niccacci, segundo a qual, geralmente, quando o verbo no *yiqtol* vem em primeiro lugar na oração, tem um valor volitivo (NICCACCI, A., The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose, p. 76-78). Outra evidência apontada por Niccacci para isso é o fato de que o valor de futuro no início de uma frase, na maioria das ocasiões, em vez de ser ocupado por um *weyyiqtol*, ser ocupado por um *weqatal* (Ex 7,28), justamente porque o *weyyiqtol* no início teria um valor volitivo (NICCACCI, A., The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose, p. 78). Daí o verbo יָדִין ser assim traduzido: "Julgue (Ele)..."

[35] O Rabino Shlomo Yitzhaki (1510-1571), conhecido como Rashi, também interpreta a expressão רֹאשׁ עַל־אֶרֶץ como se referindo ao chefe de alguma nação – "Ele esmagou o cabeça de um grande país" – e cita a construção parecida de Hab 3,13 – "o cabeça da casa perversa" (GRUBER, M. I. [Ed.], Rashi's Commentary on Psalms, p. 647).

[36] MACLAREN, A., The Psalms, v. 3, p. 183, 191-192; EMADI, M. H., The Royal Priest, p. 97.

[37] De acordo com Alonso Schökel, a junção da preposição עַל com a partícula adverbial כֵּן resulta no sentido de "por isso" ou "por que" (ALONSO SCHÖKEL, L., כֵּן, p. 319).

1.2. Segmentação e tradução do Sl 110(109) a partir da LXX

Τῷ Δαυιδ ψαλμός.	v.1a	Salmo de[38] Davi.
Εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου	v.1b	Disse o Senhor ao meu Senhor:
Κάθου ἐκ δεξιῶν μου,	v.1c	Senta-te à minha direita,
ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου.	v.1d	até que (eu) ponha os teus inimigos (como) um estrado dos teus pés.
ῥάβδον δυνάμεώς σου ἐξαποστελεῖ κύριος ἐκ Σιων,	v.2a	(O) cetro do teu poder enviará o Senhor desde Sião,
καὶ κατακυρίευε ἐν μέσῳ τῶν ἐχθρῶν σου.	v.2b	assim, domina em meio aos teus inimigos.
μετὰ σοῦ ἡ ἀρχὴ ἐν ἡμέρᾳ τῆς δυνάμεώς σου ἐν ταῖς λαμπρότησιν τῶν ἁγίων·	v.3a	Contigo (estará)[39] o governo no dia do teu poder, nos esplendores dos santos;
ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐξεγέννησά σε.	v.3b	do ventre, antes do alvorecer[40], (eu) te gerei.
ὤμοσεν κύριος	v.4a	Jurou (o) Senhor
καὶ οὐ μεταμεληθήσεται	v.4b	e não se arrependerá,
Σὺ εἶ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδεκ.	v.4c	tu és sacerdote para sempre, segundo a ordem de Melquisedec.
κύριος ἐκ δεξιῶν σου	v.5a	O Senhor, (estando)[41] à tua direita,
συνέθλασεν ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς αὐτοῦ βασιλεῖς·	v.5b	despedaçará[42], no dia da sua ira, (os) reis.
κρινεῖ ἐν τοῖς ἔθνεσιν,	v.6a	(Ele) julgará entre as nações,
πληρώσει πτώματα,	v.6b	completerá (os) cadáveres[43],
συνθλάσει κεφαλὰς ἐπὶ γῆς πολλῶν.	v.6c	despedaçará cabeças sobre a terra de muitos.
ἐκ χειμάρρου ἐν ὁδῷ πίεται·	v.7a	de uma fonte no caminho (Ele) beberá;
διὰ τοῦτο ὑψώσει κεφαλήν.	v.7b	por isso levantará (a) cabeça.

Fonte: LXX; tabala e tradução dos autores

Analisando-se o TH e sua versão na LXX, percebe-se que há apenas duas diferenças significativas. A primeira delas é que, enquanto o TH faz distinção, na

[38] Como a expressão τῷ Δαυιδ acha-se no dativo, uma outra possibilidade de tradução seria: "Salmo para Davi".
[39] Verbo εἰμί (ser, estar) em zeugma aqui. Foi traduzido no tempo futuro, por coincidir com a ideia do v.2a, cujo verbo também está no futuro ("ἐξαποστελεῖ/*enviará*").
[40] Substantivo genitivo masculino singular ἑωσφόρου: "do alvorecer", "da manhã" (BAUER, W., ἑωσφόρος, p. 373).
[41] Novamente o verbo εἰμί (ser, estar) em zeugma.
[42] 3ª pessoa do aoristo do indicativo ativo do verbo συνθλάω: "despedaçar", "quebrar em pedaços" (BAUER, W., συνθλάω, p. 863).
[43] Ou seja, o número dos cadáveres.

escrita, entre יְהוָה (YHWH), אֲדֹנִי (meu Senhor), e אֲדֹנָי (meu SENHOR); a LXX traduz tudo como κύριος (Senhor). A outra diferença é que o v.3 na LXX aparece de uma forma bem diferente daquela do TH. Enquanto este traz: מֵרֶחֶם מִשְׁחָר לְךָ֥ טַל עַמְךָ נְדָבֹת בְּיוֹם חֵילֶךָ בְּהַדְרֵי־קֹדֶשׁ יַלְדֻתֶיךָ (“Teu povo será como ofertas voluntárias no dia do teu poder, com ornamentos de santidade; desde o ventre materno, desde o alvorecer, há em ti o orvalho da tua juventude”); a LXX traz como tradução: μετὰ σοῦ ἡ ἀρχὴ ἐν ἡμέρᾳ τῆς δυνάμεώς σου ἐν ταῖς λαμπρότησιν τῶν ἁγίων· ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐξεγέννησά σε (“Contigo estará o governo no dia do teu poder, nos esplendores dos santos; do ventre, antes do alvorecer, eu te gerei”).

2. O Salmo 110(109) em Hebreus 1,1-2,4

Nesta primeira seção da epístola, o autor apresenta o Filho de Deus como a revelação máxima de seu Pai, acima da revelação trazida através dos profetas (Hb 1,1-4). Baseando-se na Sagrada Escritura, o escritor de Hebreus também argumenta a favor da superioridade do Filho em relação aos anjos (Hb 1,5-2,4).

NA28[44] Hb 1,3	Tradução	Análise
ὃς ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ, καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος	O qual, por ser [45] o esplendor da glória e a expressão exata do seu [46] ser, sustenta até mesmo todas as coisas pela palavra do seu [47] poder;	Eco do Sl 110(109),1c no TH e/ou na LXX.[49]

[44] NT Grego de Nestle-Aland, 28ª edição.
[45] Como o particípio pode ter um valor adverbial (BLASS, F.; DEBRUNNER, A.; FUNK, R. W., A Greek Grammar of the New Testament, §§ 417-425), entende-se que este é o caso aqui do particípio presente ativo, nominativo, masculino singular do verbo εἰμί (ὤν), que pelo contexto foi traduzido com sentido adverbial final: “por ser”.
[46] No caso o pronome αὐτοῦ (seu) aqui se refere a Deus, o Pai, sujeito das orações principais e coordenadas do período, e que estão no versículo anterior.
[47] A ocorrência deste αὐτοῦ (seu) faz referência ao Filho de Deus, também mencionado no versículo anterior e evocado aqui pelo pronome ὃς (o qual).
[49] GUTHRIE, G. H., Hebreus, p. 1136.

ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς,	depois de ter feito [48] a purificação dos pecados, assentou-se à direita da majestade nas alturas;	

Fonte: NA28; tabala e tradução dos autores

Para justificar a seus ouvintes/leitores porque a revelação divina por intermédio do Filho é superior àquela mediada pelos profetas, o hagiógrafo justifica que, diferente desses últimos, o Filho fez a purificação dos pecados – isto é, pelo seu sacrifício na cruz – e, em seguida (após sua ascensão ao céu), assentou-se à direita da majestade nas alturas – ecoando assim a mensagem de YHWH ao Senhor do salmista: "Senta-te à minha direita" (Sl 110[109],1). O Sl 110(109) é um hino real de entronização[50], e Hb 1,3 apresenta Deus como um rei (majestade); que permite que seu Filho se assente à sua direita – convite que YHWH faz para o rei de Israel no Sl 110(109),1c.

NA28 Hb 1,13	**Tradução**	**Análise**
πρὸς τίνα δὲ τῶν ἀγγέλων εἴρηκέν ποτε· κάθου ἐκ δεξιῶν μου, ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου;	Pois a qual dos anjos disse alguma vez: Assenta-te à minha direita, até que eu ponha os teus inimigos (como) um estrado dos teus pés"?	Citação do Sl 110(109),1 na LXX.

Fonte: NA28; tabala e tradução dos autores

Ao defender a superioridade do Filho em relação aos anjos, o autor de Hebreus se baseia e elenca uma série de textos do AT[51], finalizando em Hb 1,13,

[48] Seguindo a mesma regra aplicada no v.3a, traduziu-se o particípio ποιησάμενος com conotação adverbial, no caso específico aqui temporal: "depois de ter feito".
[50] GUNKEL, H., Introducción a Los Salmos, p. 112, 161, 174-177, 179; DAHOOD, M., Psalms III, p. xxxviii; ZENGER, E., Psalm 110, p. 146; GONZAGA, W.; SILVA, Y. A. C., O Rei-Sacerdote, p. 234.
[51] Textos do AT citados em Hb 1,5-12, pela ordem como ali se encontram: Sl 2,7; 2Sm 7,14; Dt 32,43; Sl 104,4; 45,6-7; Is 61,1.3; Sl 102,25-28.

com uma citação *ipsis literis* do Sl 110(109),1cd[52] a partir da versão da LXX, chegando à conclusão de que Jesus Cristo é o "meu Senhor" (אֲדֹנִי/ κυρίῳ μου, Sl 110[109],1b) mencionado no salmo, convidado por "YHWH" (יְהוָה/ὁ κύριος, Sl 110[109],1b) para se assentar ao seu lado no trono. Nenhum anjo recebeu esse privilégio, e por isso o Filho de Deus é superior a eles.[53] Daí segue-se a lição prática para os ouvintes/leitores:

> De fato, se a palavra que foi falada por meio de anjos tornou-se válida e toda transgressão e desobediência recebeu uma justa punição, como escaparemos nós ao negligenciarmos tão grande salvação? A qual, recebida (no) princípio, falada por meio do Senhor, foi confirmada a nós pelos que a ouviram. (Hb 2,2-3).

3. O Salmo 110(109) em Hebreus 2,5–4,16

Hb 2,5-4,16b dá continuidade à cristologia da primeira seção da epístola, contudo, numa abordagem um pouco diferente e sob um outro prisma. Agora, o autor começa tratando do sacrifício de Cristo (seu sofrimento e morte) para santificar os pecadores; para que assim pudesse oficiar como "misericordioso e fiel sumo sacerdote" (Hb 2,17) em favor da humanidade.

Na sequência, o escritor fala de Moisés – o grande profeta, legislador e líder do povo de Israel na história do Êxodo – como sendo inferior a Jesus, que é o Filho de Deus. Neste ponto, o hagiógrafo faz um alerta a seus ouvintes/leitores, para que não sejam incrédulos, duros de coração e, consequentemente, desobedientes (Hb 3). Até porque, os desobedientes não entrarão no descanso do Criador (Hb 4,5.6.11). E esses desobedientes têm mesmo o que temer, porque o Criador é soberano (Hb 4,13) e sua palavra é poderosa e eficaz (Hb 4,12). Essa

[52] Por ser a última citação veterotestamentária da perícope de Hb 1,5-14, o Sl 110(109),1 torna-se ali climático e conclusivo, um texto de ênfase especial (LANE, W., Hebrews 1-8, p. 32).
[53] "Os anjos são inferiores ao Filho exaltado, e jamais podem compartilhar sua posição de glória." (LANE, W., Hebrews 1-8, p. 32).

exortação termina com um chamado aos crentes para conservarem firmemente a sua confissão de fé, pois seu sumo sacerdote se compadece deles, tendo sido tentado em todas as coisas, como os seres humanos, mas sem pecado (Hb 4,14-16).

NA28 Hb 2,17	**Tradução**	**Análise**
ὅθεν ὤφειλεν κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι, ἵνα ἐλεήμων γένηται καὶ πιστὸς ἀρχιερεὺς τὰ πρὸς τὸν θεὸν εἰς τὸ ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ.	Portanto, (em) todas as coisas devia ser semelhante aos irmãos, para que se tornasse um misericordioso e fiel sumo sacerdote, nas coisas referentes[54] a Deus, para expiar os pecados do povo.	Eco do Sl 110(109),1.4 no TH e/ou na LXX.

Esta é a primeira ocorrência do título ἀρχιερεὺς (sumo sacerdote) para Jesus na Epístola aos Hebreus. A ocorrência tem a ver com a mensagem da ascensão e entronização de Cristo ao céu, conectada com o Sl 110(109),1 (Hb 1,3.13), como visto no tópico anterior. E, de acordo com o Sl 110(109),4, o "meu Senhor" (אֲדֹנָי/κυρίῳ μου, Sl 110[109],1b) é declarado por YHWH (יְהוָה/ὁ κύριος, Sl 110[109],1b), mediante juramento, como sacerdote para sempre, segundo a ordem de Melquisec.[55]

[54] A expressão τὰ πρὸς + acusativo, oferece esta possibilidade de tradução (LIDDELL H. G.; SCOTT, R., πρὸς, p. 1497-1498; BAUER, W., πρὸς, p. 776).

[55] Por causa do tema comum do sacerdócio de Cristo ligado à sua entronização no céu, pode-se estabelecer uma conexão de Hb 2,17 com 4,14–5,10; 6,20–7,28 (textos que têm como pano de fundo o Sl 110[109]) e com 9,11–10,18 (que trata do ato sacerdotal de Cristo) (ATTRIDGE, H. W., The Epistle to the Hebrews, p. 95).

NA28 Hb 4,14	Tradução	Análise
Ἔχοντες οὖν ἀρχιερέα μέγαν διεληλυθότα τοὺς οὐρανούς, Ἰησοῦν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, κρατῶμεν τῆς ὁμολογίας.	Já que temos[56] agora um grande sumo sacerdote que atravessou os céus, Jesus, o Filho de Deus, agarremos a confissão.[57]	Eco do Sl 110(109),1.4 no TH e/ou na LXX.

Fonte: NA28; tabala e tradução dos autores

Aqui em Hb 4,14, o tema da ascensão do Filho de Deus ao céu como grande sumo sacerdote da humanidade, já referido em Hb 2,17, é retomado. A perícope de Hb 4,14-16 introduz a argumentação do sacerdócio de Cristo no santuário celestial, que se segue nas seções de Hb 5,1–6,20 e 7,1–13,25, cujas exposições se baseiam, explicitamente, no Sl 110(109).

4. O Salmo 110(109) em Hebreus 5,1–6,20

Hb 5,1-10 continua a apresentação de Jesus como sumo sacerdote, comentando a respeito de sua encarnação. Na sequência, o autor faz uma exortação à comunidade de crentes para prosseguirem na fé, alertando para o perigo de abandoná-la (Hb 5,22–6,20).

NA28 Hb 5,5-6	Tradução	Análise
5 Οὕτως καὶ ὁ Χριστὸς οὐχ ἑαυτὸν ἐδόξασεν γενηθῆναι ἀρχιερέα ἀλλ᾽ ὁ λαλήσας πρὸς αὐτόν· υἱός	5 Assim também Cristo não glorificou a si mesmo para se tornar [58] sumo sacerdote, mas Aquele que	Eco do Sl 110(109),1.4 no TH e/ou na LXX no v.5ab; citação do Sl 2,7 na LXX no

[56] Particípio traduzido com valor adverbial explicativo.
[57] A manutenção da confissão provavelmente envolvia a perseverança de um compromisso feito num contexto litúrgico – como a alusão ao batismo noutra referência à confissão (Hb 10,21-23) – mas não podendo ser limitada apenas a isso (ATTRIDGE, H. W., The Epistle to the Hebrews, p. 140).
[58] Além do NT grego, o valor final do infinitivo, dependendo do contexto da frase, é atestado na obra de Homero e no ático (AGAZZI, P.; VILARDO, M., Hellenistí, § 8.2.2.2). Blass e DeBrunner chamam esse modo de "infinitivo de propósito" e explicam que, quando o infinitivo consta no período como subordinado de um verbo principal, seu valor é muito próximo ao do infinitivo de propósito (BLASS, F.; DEBRUNNER, A., A Greek Grammar of the New Testament, § 390). É o caso aqui, onde o infinitivo passivo γενηθῆναι (para se tornar) é subordinado do principal aoristo ἐδόξασεν (glorificou).

μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε· [6] καθὼς καὶ ἐν ἑτέρῳ λέγει· σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ,	lhe disse: "Meu Filho és tu, eu hoje te gerei." [6] Como também noutro lugar [59] diz: "Tu (és) [60] Sacerdote para sempre, segundo a ordem de Melquisedec".	v.5cde, e do Sl 110(109),4c na LXX no v. 6b.

Fonte: NA28; tabala e tradução dos autores

O escritor de Hebreus explica que, assim como Aarão foi chamado por Deus para o sacerdócio, não conferindo essa honra a si mesmo; assim também Jesus não se instituiu como sacerdote, antes, foi glorificado por Deus Pai como tal – um eco da mensagem de YHWH exaltando o "meu Senhor" (אֲדֹנִי/κυρίῳ μου) como Rei e Sumo Sacerdote em Sl 110(109),1.4 (Hb 5,5ab). Para fundamentar sua explicação com as Escrituras, o hagiógrafo recorre a duas citações explícitas de salmos reais de entronização: Sl 2,7cd; 110(109),4c.

NA28 Hb 5,9-10	**Tradução**	**Análise**
[9] καὶ τελειωθεὶς ἐγένετο πᾶσιν τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου, [10] προσαγορευθεὶς ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἀρχιερεὺς κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ.	[9] ...e, ao ter sido aperfeiçoado [61], tornou-se (a) fonte da salvação eterna para todos os que lhe obedecem, [10] tendo sido designado por Deus segundo a ordem de Melquisedec.	Alusão ao Sl 110(109),4c na LXX e/ou no TH no v.10b.

Fonte: NA28; tabala e tradução dos autores

[59] Neste contexto, o adjetivo ἕτερος (outro, diferente) tem o significado de "outro lugar" (BAUER, W., ἕτερος, p. 352).
[60] Os manuscritos $\mathfrak{p}^{46}$, P e 629 trazem aqui a segunda pessoa do singular do verbo ἐιμί (ἐι /és). A despeito do peso do $\mathfrak{p}^{46}$, por falta de outros testemunhos relevantes que sustentem essa forma, e por ser ela uma leitura obviamente facilitadora, mantém-se a oração com o verbo em *zeugma* e, por isso, entre parêntesis: σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ / "Tu (és) Sacerdote para sempre, segundo a ordem de Melquisedec."
[61] Particípio traduzido com valor adverbial modal.

O aperfeiçoamento do Filho de Deus aqui, assim como seu aprendizado da obediência (Hb 5,8), não tem a ver com seu caráter, mas, como o próprio contexto indica, com seu sofrimento e morte vicárias, processo que o tornou o originador da salvação eterna para todos aqueles que correspondem ao seu amor, através de uma vida de obediência.[62] No Pentateuco na versão da LXX, a expressão τελειόω τὰς χεῖρας (tornar perfeitas/aperfeiçoar as mãos) está relacionada sempre à consagração dos sacerdotes. [63] O mesmo acontece com seu substantivo correspondente de ação τελείωσις (perfeição/consagração).[64] Segundo Vanhoye: "Segue-se que a afirmação do autor, segundo a qual Cristo foi aperfeiçoado por seus sofrimentos, pode ser entendida ao mesmo tempo como uma afirmação da consagração sacerdotal de Cristo."[65] A submissão voluntária de Jesus aos seus sofrimentos, fez dele um sumo sacerdote. Vanhoye ainda afirma que: "Tendo sido consagrado [...] por sua paixão, Cristo foi proclamado por Deus como sumo sacerdote."[66]

Assim, Jesus não apenas é capaz de socorrer os pecadores (Hb 2,18; 4,16), mas é o causador da salvação deles, além de "autor e aperfeiçoador da fé" (Hb 12,2). Por ter sido obediente até a morte para salvar a humanidade, Cristo tem o direito à sua obediência.[67] E foi assim também que ele foi designado pelo Pai como sumo sacerdote, "segundo a ordem de Melquisedec" (Hb 5,10b // Sl 110[109],4c). O autor sagrado retorna a Melquisedec no final desta perícope a fim de avançar para o detalhamento do significado de sua ordem sacerdotal[68] nas passagens seguintes.

[62] BRUCE, F. F., Hebreus, p. 147.
[63] Ex 29,9.29.33.35; Lv 4,5 [com sentido mais literal, "encher as mãos"]; 8,33; 16,32 (VANHOYE, A., L'Epistola Agli Ebrei, p. 119-120).
[64] Ex 29,22.26.27.31.34; Lv 7,37; 8,22.26.28.29.31.33 (VANHOYE, A., L'Epistola Agli Ebrei, p. 120).
[65] VANHOYE, A., L'Epistola Agli Ebrei, p. 120.
[66] VANHOYE, A., L'Epistola Agli Ebrei, p. 120.
[67] VANHOYE, A., L'Epistola Agli Ebrei, p. 118.
[68] BRUCE, F. F., Hebreus, p. 148.

Fonte: NA28; tabala e tradução dos autores

Em Hb 6,18a fala-se em "dois atos irrevogáveis", e isto está diretamente relacionado ao juramento (v.17b). Acontece que o primeiro juramento está claro, que é o do Senhor a Abraão em Gn 22,15-18, aludido em Hb 6,13-15. No entanto, a dúvida que se impõe é: qual seria o segundo juramento? Quanto a essa questão, não há um consenso entre os exegetas. Uns entendem que "os dois atos irrevogáveis" seriam a palavra ou a promessa do Senhor a Abraão reforçada com o juramento (Gn 22,15-18).[69] Porém, outros compreendem que os dois atos irrevogáveis de Deus, dos quais fala a perícope de Hb 6,13-20, seriam, primeiro, o juramento de Gn 22,15-18 (mencionado em Hb 6,13-15), e o segundo seria o do Sl 110(109),4 (referido em Hb 6,17-20).[70]

Parece que esses últimos têm razão, pelos seguintes motivos: a) não há como se discernir uma promessa e um juramento em Gn 22,15-18; b) a promessa feita aos descendentes de Abraão é posterior, distinta e garantidora daquela feita ao patriarca (Hb 6,17); c) a expressão "pelos quais é impossível Deus mentir" (v.18a) tem a ver com "YHWH/O Senhor jurou e não se arrependerá" (Sl 110[109],4ab); d) o juramento do Sl 110(109),4 já fora citado na mesma seção, em Hb 5,6, é aludido em Hb 6,20 e citado em Hb 7,21.

5. O Salmo 110(109) em Hebreus 7,1–13,25

[69] KUSS, O., Carta a los Hebreos, p. 121-122; LANE, W. L., Hebrews 1-8, p. 152; HAGNER, D. A., Hebrews, p. 107-108; MASSONNET, J., L'Épître aux Hébreux, p. 165-166. Bruce explica que a mensagem proferida pelo Senhor a Abraão por ocasião da prova deste com seu filho Isaac, foi uma segunda promessa divina ao patriarca, agora confirmada por juramento (Gn 22,15-18). Mas Bruce considera que a insistência do autor da Epístola aos Hebreus no juramento de Deus a Abraão prepara o leitor para a promessa divina em relação ao sacerdócio de Melquisedec, confirmada por um juramento semelhante (Sl 110[109],4; Hb 6,20) (BRUCE, F. F., Hebreus, p. 174-177). Portanto, para Bruce, o segundo juramento é o de Gn 22,15-18, usado pelo escritor de Hebreus como recurso retórico para introduzir o Sl 110(109),4c em Hb 6,20.

[70] CORTEZ, F. H., "The Anchor of the Soul that Enters Within the Veil", p. 310-311; VANHOYE, A., L'Epistola Agli Ebrei, p. 133, 138-139; COCKERILL, G. L., The Epistle to the Hebrews, p. 268; URSO, F., Lettera Agli Ebrei, p. 100.

Em Hb 7, o autor da epístola faz uma exposição de como e porque a ordem sacerdotal de Melquisedec é superior à de Levi. Para isso, ele se baseia no relato do encontro de Abraão com o rei e sacerdote de Salém (Gn 14,18-20) e no Sl 110(109),4.

Em Hb 8,1–10,18, o escritor dá prosseguimento à sua exposição, explicando como e porquê a nova aliança é superior à antiga (Hb 8,7-13), baseando-se na superioridade do sacerdócio de Cristo em relação ao levítico (Hb 8,1.3), do santuário celestial em relação ao terrestre (Hb 8,2.5; 9,11.24), da mediação de Jesus em relação à de Moisés (Hb 8,6; 9,15), do sacrifício de Cristo em relação ao dos animais (Hb 9,12-14.16-23.25–10,18).

Depois, segue-se uma longa exortação com apelos à perseverança na fé (Hb 10,19–12,29), que findam com uma lista de conselhos práticos e objetivos dos deveres cristãos (Hb 13,1-21) e saudações finais (Hb 13,22-25).

NA28 Hb 7,3	Tradução	Análise
ἀπάτωρ ἀμήτωρ ἀγενεαλόγητος, μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων, ἀφωμοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ, μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές.	...sem pai, sem mãe, sem genealogia, nem princípio de dias, nem fim de vida, por ter sido feito semelhante [71] , pois, ao Filho de Deus, permanece sacerdote perpetuamente.[72]	Eco do Sl 110(109),4c[73] no TH e/ou na LXX.

Fonte: NA28; tabala e tradução dos autores

O escritor usa dois argumentos: a) diferentemente dos sacerdotes da ordem levítica, as Escrituras não trazem genealogia e nem uma narrativa do final da

[71] Particípio traduzido com valor adverbial causal.
[72] A locução foi traduzida como advérbio, em vez de "para a eternidade" ou "para sempre", porque Jesus Cristo é o único sacerdote eterno, enquanto Melquisedec possuía um sacerdócio passageiro, perpétuo apenas durante sua vida.
[73] URSO, F., Lettera Agli Ebrei, p. 103.

existência de Melquisedec[74] – a isso o hagiógrafo neotestamentário aproveita para dar a ele uma certa noção de eternidade (Hb 7,1-3); e b) os levitas entregaram o dízimo àquele rei-sacerdote na pessoa do pai deles, Abraão, que, inclusive, fora abençoado pelo monarca religioso (Hb 7,4-10). Disso, o hagiógrafo parte para Jesus Cristo, alegando que este, assim como Melquisedec, não procedia da linhagem de Levi (Hb 7,11.13-17); e que, diferentemente dos levitas, o Rei-Messias fora estabelecido como sacerdote por um juramento divino (Hb 7,20-22; Sl 110,4).

NA28 Hb 7,11	**Tradução**	**Análise**
Εἰ μὲν οὖν τελείωσις διὰ τῆς Λευιτικῆς ἱερωσύνης ἦν, ὁ λαὸς γὰρ ἐπ᾽ αὐτῆς νενομοθέτηται, τίς ἔτι χρεία κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ ἕτερον ἀνίστασθαι ἱερέα καὶ οὐ κατὰ τὴν τάξιν Ἀαρὼν λέγεσθαι;	Se, pois, a perfeição tivesse sido pelo sacerdócio levítico – pois nele baseado o povo recebeu a lei – que necessidade ainda de se surgir um sacerdote diferente [75], segundo a ordem de Melquisedec, em vez de ser nomeado segundo a ordem de Aarão?	Alusão ao Sl 110(109),4c[76] na LXX.

Fonte: NA28; tabala e tradução dos autores

O autor questiona como o sacerdócio levítico atingiria a perfeição, se Deus quis constituir outro sacerdote, não da ordem de Levi, mas de Melquisedec, ecoando o Sl 110(109),4. O hagiógrafo interpreta esse salmo como profético e se referindo a Cristo (conforme já visto em Hb 5,5.6). Como mencionado

[74] Dado essencial que o autor de Gn 14,18-20 omite (URSO, F., Lettera Agli Ebrei, p. 103).
[75] Preferiu-se tradução a "diferente" do que "outro", devido ao fato de o texto estar se referindo, não simplesmente a outro sacerdote da linhagem de Levi, mas a um sacerdote de uma ordem diferente, a de Melquisedec (MITCHELL, A. C., Hebrews, p. 267).
[76] MITCHELL, A. C., Hebrews, p. 267.

anteriormente, nos livros de Êxodo e Levítico na versão da LXX, o verbo τελειόω era aplicado para os ritos de consagração oficiados no antigo tabernáculo.

Todavia, o substantivo τελείωσις (perfeição) aqui, carrega mais um sentido de "plenitude" ou "completude", como em Eclo 31,10 e Jr 2,2. A questão de Hb 7,11 é se a consagração, oferecida pelo sacerdócio levítico, poderia ser mais do que meramente um ato externo. O escritor de Hebreus entende que não, daí a necessidade de uma consagração que ultrapasse o exterior, alcançando o interior daquele que está sendo consagrado. Tanto é que, em Hebreus, o significado cúltico de perfeição se dá também em contextos de purificação de consciência.[77]

NA28 Hb 7,17	Tradução	Análise
μαρτυρεῖται γὰρ ὅτι σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ.	De fato, é testemunhado: "Tu (és) Sacerdote para sempre, segundo a ordem de Melquisedec."	Citação do Sl 110(109),4c na LXX.[78]

Fonte: NA28; tabala e tradução dos autores

O v.17 é uma conclusão do raciocínio dos vv.15-16: "E (isso) fica ainda muito mais claro, porque, segundo a ordem de Melquisedec, levanta-se um sacerdote diferente, o qual não foi instituído segundo uma lei de mandamento da carne, mas segundo (o) poder de vida indestrutível." Esse argumento vem para fortalecer o imediatamente anterior, cuja explicação é que uma das diferenças do sacerdócio levítico para o de Jesus, é que ele não procedia da tribo de Levi, mas de Judá, que não tinha uma descendência sacerdotal (Hb 7,13-14), e sim real.

Assim, fundamentando-se no Sl 110(109),4, o autor completa sua argumentação, como que dizendo: O Messias é sacerdote, mas um sacerdote "diferente", afinal, não procedeu da tribo sacerdotal tradicional de Israel (Levi), porém ele é sacerdote por pertencer a uma outra ordem, que é, não somente

[77] Hb 9,9.14; 10,1.14.22 (MITCHELL, A. C., Hebrews, p. 266).
[78] As palavras são as mesmas do Sl 110(109),4c na LXX. No entanto, é digno de nota que há uma omissão do verbo εἰμί/הָיָה (ser, estar), como acontece no TH.

legítima, mais ainda, é tipologicamente eterna, a ordem de Melquisedec. Assim, portanto, esse novo sacerdote foi nomeado, não por uma genealogia, mas por sua semelhança com Melquisedec.[79] Sendo que, diferentemente de seu modelo prefigurativo, Cristo experimentou a morte sem ser contido por ela.[80] Os benefícios da entronização deste novo sacerdote são declarados nos versículos seguintes (Hb 7,18-25): a) introdução de uma esperança melhor, pela qual os pecadores arrependidos podem se aproximar de Deus (v.19); b) garantia de uma aliança (v.22); e c) certeza de uma salvação completa, porque esse novo sacerdote vive para interceder por seu povo (v.25).[81]

NA28 Hb 7,20-22	**Tradução**	**Análise**
20 Καὶ καθ᾽ ὅσον οὐ χωρὶς ὁρκωμοσίας· οἱ μὲν γὰρ χωρὶς ὁρκωμοσίας εἰσὶν ἱερεῖς γεγονότες, 21 ὁ δὲ μετὰ ὁρκωμοσίας διὰ τοῦ λέγοντος πρὸς αὐτόν· ὤμοσεν κύριος καὶ οὐ μεταμεληθήσεται· σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα. 22 κατὰ τοσοῦτο [καὶ] κρείττονος διαθήκης γέγονεν ἔγγυος Ἰησοῦς.	20 E visto que não foi sem um juramento – pois sem juramento são instituídos sacerdotes –, 21 ele, porém mediante o juramento daquele que lhe diz: "Jurou (o) Senhor e não se arrependerá: Tu (és) sacerdote para sempre." 22 Por outro tanto, Jesus [também] tornou-se (o) garantidor de uma aliança maior[82].	Citação do Sl 110(109),4 na LXX.[83]

[79] COCKERILL, G. L., The Epistle to the Hebrews, p. 290.
[80] MASSONNET, J., L'Épître aux Hébreux, p. 186.
[81] MASSONNET, J., L'Épître aux Hébreux, p. 186.
[82] A conjunção καὶ (e) é uma variante que foi preservada na NA28 entre colchetes. Neste caso, a decisão não é fácil. Apesar dessa conjunção aqui ocupar um papel facilitador e estar ausente nos manuscritos $\mathfrak{p}^{46}$ א^{2} A C^{2} D K L P Ψ 0278. 81. 104. 365. 630. 1175. 1241. 1505. 1739. 1881. 2464; 𝔐 lat sy co, não se pode dizer necessariamente que, por isso, ela é um acréscimo posterior. Isso porque ela consta em outros manuscritos de peso, como א* B C* 33 μ. A opção por manter o καὶ (e), ainda que entre colchetes, é motivada especialmente pelo fato de ele ter sido colocado nos Códices Sinaítico e Efraimita originais, porém, com algumas correções (א* e C*), e ter sido retirado de ambas as suas segundas correções, de segunda mão (א^{2} e C^{2}).
[83] Aqui cabe uma observação parecida com a do quadro anterior: trata-se de uma citação quase que *ipsis literis* da LXX, todavia, há a ausência do verbo εἰμί/הָיָה (ser, estar), como ocorre no TH. Bem verdade é que há aqui também uma questão de crítica textual, pois os manuscritos $\mathfrak{p}^{46}$ D^{2} K P 326. 1175. 1739 trazem a forma verbal εἰ (és) entre o pronome σὺ (Tu) e o substantivo ἱερεὺς (sacerdote). Entretanto, em nenhum desses unciais de peso ela aparece

NA28 Hb 7,20-22	Tradução	Análise
[20] Καὶ καθ᾽ ὅσον οὐ χωρὶς ὁρκωμοσίας· οἱ μὲν γὰρ χωρὶς ὁρκωμοσίας εἰσὶν ἱερεῖς γεγονότες, [21] ὁ δὲ μετὰ ὁρκωμοσίας διὰ τοῦ λέγοντος πρὸς αὐτόν· ὤμοσεν κύριος καὶ οὐ μεταμεληθήσεται· σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα. [22] κατὰ τοσοῦτο [καὶ] κρείττονος διαθήκης γέγονεν ἔγγυος Ἰησοῦς.	[20] E visto que não foi sem um juramento – pois sem juramento são instituídos sacerdotes –, [21] ele, porém mediante o juramento daquele que lhe diz: "Jurou (o) Senhor e não se arrependerá: Tu (és) sacerdote para sempre." [22] Por outro tanto, Jesus [também] tornou-se (o) garantidor de uma aliança maior[84].	Citação do Sl 110(109),4 na LXX.[85]

Fonte: NA28; tabala e tradução dos autores.

Neste ponto o escritor de Hebreus lança mais um argumento a favor da superioridade da ordem de Cristo, que é a de Melquisedec, em relação à ordem levítica: enquanto esta última foi instituída sem juramento, aquela foi estabelecida e consagrada por um juramento do próprio Deus. Por isso, pode-se afirmar que a aliança garantida por Jesus é superior e melhor.[86]

ali: א, A, B, C e D*. Por saber também que a leitura alternativa é mais fácil e mais longa, optou-se por manter a da NA28, ou seja, sem a verbal εἰ (és).

[84] A conjunção καὶ (e) é uma variante que foi preservada na NA28 entre colchetes. Neste caso, a decisão não é fácil. Apesar dessa conjunção aqui ocupar um papel facilitador e estar ausente nos manuscritos $\mathfrak{p}^{46}$ א^2 A C^2 D K L P Ψ 0278. 81. 104. 365. 630. 1175. 1241. 1505. 1739. 1881. 2464; 𝔐 lat sy co, não se pode dizer necessariamente que, por isso, ela é um acréscimo posterior. Isso porque ela consta em outros manuscritos de peso, como א* B C* 33 μ. A opção por manter o καὶ (e), ainda que entre colchetes, é motivada especialmente pelo fato de ele ter sido colocado nos Códices Sinaítico e Efraimita originais, porém, com algumas correções (א* e C*), e ter sido retirado de ambas as suas segundas correções, de segunda mão (א^2 e C^2).

[85] Aqui cabe uma observação parecida com a do quadro anterior: trata-se de uma citação quase que *ipsis literis* da LXX, todavia, há a ausência do verbo εἰμί/הָיָה (ser, estar), como ocorre no TH. Bem verdade é que há aqui também uma questão de crítica textual, pois os manuscritos $\mathfrak{p}^{46}$ D^2 K P 326. 1175. 1739 trazem a forma verbal εἰ (és) entre o pronome σὺ (Tu) e o substantivo ἱερεὺς (sacerdote). Entretanto, em nenhum desses unciais de peso ela aparece ali: א, A, B, C e D*. Por saber também que a leitura alternativa é mais fácil e mais longa, optou-se por manter a da NA28, ou seja, sem a verbal εἰ (és).

[86] MARCHESELLI-CASALE, C., Lettera Agli Ebrei, p. 331.

Hb 7,24-25	**Tradução**	**Análise**
[24] ὁ δὲ διὰ τὸ μένειν αὐτὸν εἰς τὸν αἰῶνα ἀπαράβατον ἔχει τὴν ἱερωσύνην· [25] ὅθεν καὶ σῴζειν εἰς τὸ παντελὲς δύναται τοὺς προσερχομένους δι᾽ αὐτοῦ τῷ θεῷ, πάντοτε ζῶν εἰς τὸ ἐντυγχάνειν ὑπὲρ αὐτῶν.	[24] ...ele, porém, por permanecer para sempre, tem o sacerdócio imutável; [25] por isso também pode salvar completamente os que se chegam a Deus através dele, ao viver [87] sempre para interceder por eles.	Eco do Sl 110(109),4c no TH e/ou na LXX.

Fonte: NA28; tabala e tradução dos autores

Um princípio soteriológico fundamental aparece nesta passagem: tão importante quanto a morte (Jo 3,14.15; 1Pd 2,24; Ap 5,9-10) e a ressurreição do Filho de Deus (1Cor 15,14.17.18), é a obra de intercessão e mediação que agora ele está realizando no céu à direita do Pai para a redenção da humanidade.

A locução εἰς τὸν αἰῶνα (para sempre) e o advérbio πάντοτε (sempre) – inspirados no "sacerdote para sempre" (Sl 110[109],4c)[88] – não são empregados neste texto para dizer que o Sumo Sacerdote celestial irá interceder por seu povo por toda a eternidade. É "para sempre" até que ele volte (Mt 24,30-31; Jo 14,1-3), e assim complete a obra da redenção. O "sempre" aqui é para fazer contraste com os sacerdotes levitas, cujo ofício era interrompido pela morte[89], para mostrar que esse sumo sacerdote não tem sucessor e lembrar aos cristãos que, toda vez que precisarem, quer por pecado ou por necessidade, podem se dirigir a Cristo em oração, que ele estará ali, à direita do Pai, para interceder por eles (Rm 8,34; 1Jo 2,1). Assim fica evidente que esse sumo sacerdote é muito superior, não apenas ao sacerdócio levítico, mas ao do próprio Melquisedec.[90]

[87] Particípio traduzido com valor adverbial modal.
[88] LANE, W. L., Hebrews 1-8, p. 190.
[89] NICHOL, F. D., A Epístola aos Hebreus, p. 476; LANE, W. L., Hebrews 1-8, p. 189.
[90] LANE, W. L., Hebrews 1-8, p. 189.

NA28 Hb 7,28	Tradução	Análise
ὁ νόμος γὰρ ἀνθρώπους καθίστησιν ἀρχιερεῖς ἔχοντας ἀσθένειαν, ὁ λόγος δὲ τῆς ὁρκωμοσίας τῆς μετὰ τὸν νόμον υἱὸν εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένον.	De fato, a lei constitui sumos sacerdotes [91] homens que têm fraqueza, porém a palavra do juramento, posterior à lei, (constituiu) o Filho, tornado perfeito para sempre.	Eco do Sl 110(109),4 no TH e/ou na LXX.

Fonte: NA28; tabala e tradução dos autores

Mais um contraste para mostrar a superioridade do sacerdócio do Filho de Deus em relação à ordem de Levi. O hagiógrafo explica que a lei (νόμος/*torah*) constitui como sacerdotes homens "que têm fraqueza", ou seja, pecadores. Porém, "a palavra do juramento, posterior à lei, (constituiu) o Filho, tornado perfeito para sempre" (Hb 7:28). Qual teria sido essa "palavra do juramento, posterior à lei"? Pelo contexto mais amplo de Hebreus, e pelo imediato de Hb 7, esse juramento só pode ser o do Sl 110(109),4. Enquanto os sacerdotes levíticos são fracos, pecadores, o Filho foi "tornado perfeito para sempre".

Como já explicado neste estudo, em Hebreus, este "aperfeiçoamento" de Jesus diz respeito ao processo de sofrimento e morte vicários que ele sofreu pela humanidade, e tem a ver com sua consagração ao sacerdócio celestial, não com uma questão de caráter. A expressão εἰς τὸν αἰῶνα (para sempre), remete o ouvinte/leitor também ao Sl 110(109),4.[92]

[91] Os manuscritos $\mathfrak{p}^{46vid}$ D* I^{vid} sy^{p} sa trazem ἱερεῖς (sacerdotes) em vez de ἀρχιερεῖς (sumos sacerdotes). Como os outros códices unciais de peso contêm ἀρχιερεῖς mantém-se a leitura da NA28, ainda que não possa ser defendida para além de qualquer questionamento.

[92] ATTRIDGE, H. W., The Epistle to the Hebrews, p. 215.

NA28 Hb 8,1	**Tradução**	**Análise**
Κεφάλαιον δὲ ἐπὶ τοῖς λεγομένοις, τοιοῦτον ἔχομεν ἀρχιερέα, ὃς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλωσύνης ἐν τοῖς οὐρανοῖς,	Porém, o ponto principal das coisas que estão sendo ditas, (é que) temos tal sumo sacerdote, o qual se assentou à direita do trono da Majestade nos céus.	Eco do Sl 110(109),1.4 no TH e/ou na LXX.

Fonte: NA28; tabala e tradução dos autores

Ao extrair o pensamento principal de sua exposição, o autor comenta que esta é a certeza de fé que os crentes podem ter de contar com um sumo sacerdote que os representa, assentado "à direita do trono da Majestade nos céus" (Hb 8,1). Sabendo-se de todo o uso que Hebreus vem fazendo do Sl 110(109) até aqui, fica evidente o eco do Sl 110(109),1c.4c, na menção ao "sumo sacerdote" que se assenta à direita do trono de Deus.

NA28 Hb 10,11-13	**Tradução**	**Análise**
11 Καὶ πᾶς μὲν ἱερεὺς ἕστηκεν καθ᾽ ἡμέραν λειτουργῶν καὶ τὰς αὐτὰς πολλάκις προσφέρων θυσίας, αἵτινες οὐδέποτε δύνανται περιελεῖν ἁμαρτίας, 12 οὗτος δὲ μίαν ὑπὲρ ἁμαρτιῶν προσενέγκας θυσίαν εἰς τὸ διηνεκὲς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ,	11 Por um lado, todo sacerdote, tendo se levantado [93] diariamente [94] para oficiar e para oferecer[95] frequentemente os mesmos sacrifícios, nenhum dos quais? nunca pode tirar pecados; 12 por outro, aquele mas este que ofereceu um único sacrifício pelos pecados, assentou-se para sempre à direita de Deus;	Eco do Sl 110(109),1c no TH e/ou na LXX no v.12; e alusão ao Sl 110(109),1d na LXX no v.13.

[93] O perfeito em grego pode ser usado para descrever uma ação completa no passado com consequências no presente (BLASS, F.; DEBRUNNER, A.; FUNK, R. W., A Greek Grammar of the New Testament, § 340; WALLACE, D. B., Gramática Grega, p. 573), por isso a tradução: "tendo se levantado".

[94] A expressão καθ᾽ ἡμέραν pode ser traduzida como "cada dia", ou com este valor adverbial que lhe foi dado aqui: "diariamente" (LIDDELL H. G.; SCOTT, R., A Greek-English Lexicon, p. 770; SCHOLZ, V., O Novo Testamento Interlinear, p. 826).

[95] As formas verbais no particípio λειτουργῶν (para oficiar) e προσφέρων (para oferecer), foram traduzidas com sentido adverbial final.

[13] τὸ λοιπὸν ἐκδεχόμενος ἕως τεθῶσιν οἱ ἐχθροὶ αὐτοῦ ὑποπόδιον τῶν ποδῶν αὐτοῦ.	[13] desde então [96] (está) esperando até que os seus inimigos sejam postos (como) um estrado dos seus pés.	

Fonte: NA28; tabala e tradução dos autores

Outra comparação entre um sacerdote levítico e Cristo[97] Hb 10,11-13: 1) enquanto o primeiro precisava oferecer diariamente sacrifícios (Ex 29,38-39), que tinham valor simbólico, mas que não podiam realmente expiar os pecados do povo; 2) a Jesus bastou oferecer um único sacrifício de si mesmo – que realmente apaga pecados –, e está, por um período humanamente indeterminado à direita de Deus Pai, aguardando o momento da execução do juízo final, quando, por ocasião de sua condenação, Satanás, seus anjos e os ímpios serão simbolicamente pisados por ele e por seus servos (Ml 3,19-21; Rm 16,20; Ap 20,7-15).

NA28 Hb 12,2	**Tradução**	**Análise**
ἀφορῶντες εἰς τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγὸν καὶ τελειωτὴν Ἰησοῦν, ὃς ἀντὶ τῆς προκειμένης αὐτῷ χαρᾶς ὑπέμεινεν σταυρὸν αἰσχύνης καταφρονήσας ἐν δεξιᾷ τε τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ κεκάθικεν.	...enquanto olhamos [98] para o iniciador [99] e consumador da fé, Jesus; o qual, em vez da alegria proposta a ele, suportou (a) [100] cruz por ter desprezado [101] a vergonha, e assentou-se à direita do trono de Deus.	Eco do Sl 110(109),1c no TH e/ou na LXX.[102]

Fonte: NA28; tabala e tradução dos autores

[96] A expressão τὸ λοιπὸν como indicador de tempo carrega a conotação de "de agora em diante" ou "desde então" (LIDDELL H. G.; SCOTT, R., A Greek-English Lexicon, p. 1060; SCHOLZ, V., O Novo Testamento Interlinear, p. 826).
[97] FORNASIER, R. C.; GONZAGA, W., Le Christ, Prêtre-Roi, cause du salut éternel selon He 10,1-18, p. 5-32.
[98] Particípio traduzido com valor adverbial temporal.
[99] Este título tem a ver com o "originador da salvação" (Hb 5,9) (BUCHANAN, G. W., To the Hebrews, p. 208), podendo também ser traduzido como "iniciador/autor e aperfeiçoador da fé".
[100] O artigo τόν (a) aparece na frente do substantivo σταυρὸν (cruz) nos manuscritos $\mathfrak{p}^{13}$, $\mathfrak{p}^{46}$ e D*. Mesmo não constando em outros unciais de peso, a decisão não é fácil nem há como ser definitiva; porém justifica manter aqui a leitura da NA28, até porque a outra forma é mais provável de ser uma facilitação. Para fazer mais sentido em português é que o artigo "a" foi colocado entre parêntesis antes do substantivo "cruz".
[101] Particípio traduzido com valor adverbial explicativo.
[102] BUCHANAN, G. W., To the Hebrews, p. 209.

Jesus é o iniciador e o consumador da fé (Hb 12,2), por tê-la despertado no coração dos crentes através do seu sacrifício vicário, e porque agora a está fazendo valer, aplicando os méritos desse sacrifício em sua obra de intercessão e mediação diante do Pai celestial. Além disso, ele é o consumador da fé também porque, no final da história, voltará para conceder a esses crentes o seu galardão de vida eterna (2Tm 4,8; Ap 2,10; 22,12).

Por ter renunciado sua vida de alegria infinita no céu para suportar a cruz e a vergonha, Cristo é o ideal de justiça do autor de Hebreus; o qual já mencionara: a) Abraão, que deixou Harã para viver como peregrino em terra estranha (Hb 11,8-10); e b) Moisés, que deixou sua posição real e de riqueza para se identificar com os israelitas que estavam sendo maltratados (Hb 11,23-27).[103] E isso tem a ver com o que o Apóstolo Paulo escreve em 2Cor 8,9: "...pois conheceis a graça de nosso Senhor Jesus Cristo, que, sendo rico, tornou-se pobre por vossa causa, para que vós, por aquela pobreza, enriquecêsseis" [104] ; e também com o hino cristológico de Fl 2,5-11.

Conclusão

São contadas 19 referências ao Sl 110(109) na Epístola aos Hebreus; sendo 4 citações, 4 alusões e 11 ecos. Todos os textos nos quais há a materialidade, ou seja, equivalência de palavras – que são as citações e alusões –, provêm seguramente da versão grega da LXX. No caso dos ecos fica difícil de se determinar se foram extraídos do TH, da LXX, de alguma citação interpretativa ou de alguma outra fonte, justamente por falta dessa correspondência vocabular.

[103] BUCHANAN, G. W., To the Hebrews, p. 208.
[104] BUCHANAN, G. W., To the Hebrews, p. 208.

Quanto à técnica de interpretação utilizada pelo autor de Hebreus em relação ao Sl 110(109), especialmente para as citações e alusões, há alguns casos de *pesher* contínuo.[105] Mas o que prevalece é a técnica do "reforço".[106]

O escritor de Hebreus usa apenas dois versículos do Sl 110(109): os vv.1.4. E ele faz isso para apresentar sua mensagem de um Salvador, crucificado, ressurreto, assunto ao céu, e que lá está assentado no trono, à direita de Deus Pai, intercedendo por cada pessoa, à qual redimiu com seu sangue.

O eco do Sl 110(109),4c em Hb 7,24-25 serve para ensinar que o cumprimento do plano da salvação não se limitou a apenas um ponto na história (crucificação). Antes, trata-se de uma linha que começou com a encarnação de Cristo, passando por sua vida e ministério, atingindo o clímax em sua morte e ressurreição, e que continua até hoje em sua obra de intercessão e mediação pelo pecador arrependido lá no céu. Assim como sua encarnação, vida, morte e ressurreição, são importantes para a redenção do ser humano, seu serviço sumo-sacerdotal no santuário celestial, após sua ascensão, igualmente o é. Ele não apenas morreu pelos pecadores, como vive para interceder por eles.

O Sl 110(109) é a base sobre a qual toda a Epístola aos Hebreus acha-se estabelecida.[107] E Hb 7 é o capítulo que mais contém referências ao Sl 110(109),4. O argumento se move num estilo ordenado e progressivo de uma discussão dos méritos relativos de Melquisedec, para uma análise depreciativa dos sacerdotes levíticos, homens imperfeitos e mortais, baseados numa legislação ritual limitada,

---

[105] "Com ênfase em uma interpretação mais escatológica, o *pesher* se tornou um instrumento exegético da mais absoluta importância entre os membros da comunidade de Qumran, e também entre os seus contemporâneos que deram origem aos primeiros movimentos cristãos primitivos. Os *pesharim* podem se diferenciar entre contínuos e temáticos. O *pesher* contínuo é marcado por: (1) citação do texto ou termo bíblico, (2) fórmula introdutória e (3) comentário escatológico sobre o texto ou termo bíblico. Já o *pesher* temático é marcado pelo uso múltiplo de diferentes textos-fonte, relacionados apenas por um tema comum, a partir do qual o exegeta judeu, através do comentário, consegue extrair o sentido escatológico do texto." (GONZAGA, W.; SANT'ANNA, F. G., Exegese Judaico-Cristológica, p. 244-245).

[106] "A forma normalmente adotada é a da apresentação do argumento teológico ou exortação, seguida imediatamente pela citação de reforço. Essa técnica evidencia uma orientação geral no uso do AT em Hebreus, a qual, sem dúvida, está relacionada ao gênero do livro, pois, mais do que qualquer outro livro do NT, Hebreus *prega* o AT." (GUTHRIE, G. H., Hebreus, p. 1136)

[107] BUCHANAN, G. W., To the Hebrews, p. 132.

chegando a uma avaliação apreciativa de Jesus, sumo sacerdote perfeito, instituído por um juramento divino e posterior. Esse sumo sacerdote não tem ascendência nem descendência, e seu sacrifício, feito uma vez por todas, pode purificar a qualquer um que nele crê.[108]

Esta é a mensagem essencial, que não pode ser esquecida pelos ouvintes/leitores de Hebreus: quando estiverem em apuros ou caídos em pecado, não precisam se desesperar, pois há um sumo sacerdote, assentado à direita do trono de Deus, pronto para recebê-los quando eles o buscarem em oração, e a interceder por eles no santuário celestial (Hb 8,2.5; 9,11.12.23.24)[109] diante do Pai.

Referências Bibliográficas

AGAZZI, P.; VILARDO, M. **Hellenistí:** Grammatica dela lingua greca – manuale. Bologna: Zanichelli, 2002.

ALLEN, L. C. **Psalms 101-150:** revised. MARTIN, R. P.; METZGER, B. M.; HUBBARD, D. A.; BARKER, G. W. (Eds. Ger.). Word Biblical Commentary, v. 21. Dallas, TX: Publisher Word Books, 2002.

ALONSO SCHÖKEL, L. **Dicionário Bíblico Hebraico-Português.** São Paulo: Paulus, 1997.

[108] BUCHANAN, G. W., To the Hebrews, p. 131.

[109] "Assim como o sacerdócio arônico dá lugar ao sacerdócio segundo a ordem de Melquisedeque, assim a antiga aliança dá lugar à nova, o santuário terreno dá lugar ao celestial e os sacrifícios que eram simples símbolos temporários dão lugar a um sacrifício que é eficaz e tem validade eterna. 'Para coroar o argumento', então, o grande sumo sacerdote que os cristãos têm é um sumo sacerdote que está entronizado à direita de Deus, que não desempenha o seu ministério em um santuário terreno, mas no lugar da habitação celestial de Deus, um tabernáculo que não foi erigido por mãos humanas." (BRUCE, F. F., Hebreus, p. 216). "O autor argumenta que a oferta da nova aliança por Cristo é superior à antiga, porque a nova acontece no tabernáculo celestial, não no terreno." (GUTHRIE, G. H., Hebreus, p. 1189).

ATTRIDGE, H. W. **The Epistle to the Hebrews.** KOESTER, H. (Ed.). Hermeneia: a critical and historical commentary. Philadelphia, PN: Fortress Press, 1989.

BAUER, W. **A Greek-English Lexicon of the New Testament** and other early Christian literature. 4. ed. revisada por DANKER, F. W. Chicago; Londres: The University of Chicago Press, 2021.

BEALE, G. K. **Manual do Uso do Antigo Testamento no Novo Testamento**: exegese e interpretação. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 2013.

BLASS, F.; DEBRUNNER, A.; FUNK, R. W. **A Greek Grammar of the New Testament.** Chicago: University of Chicago Press, 1961.

BOOIJ, Th. Psalm CX: "Rule in the midst of your foes!". **Vetus Testamentum.** v. 41, n. 4, p. 396-407, out. 1991.

BRUCE, F. F. **Hebreus:** comentário exegético. São Paulo: Vida Nova, 2023.

BUCHANAN, G. W. **To The Hebrews.** The Anchor Bible. 2.ed. Nova York: Doubleday, 1972. v. 36.

CLINES, D. J. A. **The Dictionary of Classical Hebrew.** Sheffield, Inglaterra: Sheffield Academic Press, 1998. v. 4. p. 479-485.

COCKERILL, G. L. **The Epistle to the Hebrews.** STONEHOUSE, N. B.; BRUCE, F. F.; GORDON D. F. (Eds. Gers.). The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids, MI; Cambridge, RU: William B. Eerdmans Publishing Company, 2012.

CORTEZ, F. H. **"The Anchor of the Soul that Enters Within the Veil"**: the Ascension of the Son in the Letter to the Hebrews. Berrien Springs, MI, 2008. 548 p. Tese. Seventh-day Adventist Theological Seminary, Andrews University.

DAHOOD, M. **Psalms III:** 101-150 – Introduction, translation and notes with an appendix. ALBRIGHT, William F.; FREEDMAN, David N. (Eds.). The Anchor Bible, v. 17A. Garden City, NY: Doubleday & Company, 1970.

DEL PÁRAMO, S. Las citas de los Salmos en S. Pablo. **Analecta Biblica** 1 (17). Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961. In: Pontifício Instituto Bíblico (Org.). Roma: PIB, 1963, p. 229-241.

ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.). **Bíblia Hebraica Stuttgartensia**. 5ª Ed. Stuttgart, Alemanha: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

EMADI, M. H. **The Royal Priest:** Psalm 110 in Biblical-Theological-Perspective. Louisville, KY, 2016. 283 p. Tese. The Southern Baptist Theological Seminary.

EUSÉBIO de Cesareia. **História Eclesiástica.** São Paulo: Paulus, 2000.

FORNASIER, R. C.; GONZAGA, W. Le Christ, Prêtre-Roi, cause du salut éternel selon He 10,1-18. ***Pesquisas em Humanismo Solidário***, Salvador, v. 2, n. 1, p. 5-32, jan./jun. 2022. Link http://app.periodikos.com.br/journal/revistaphs

FRANCISCO, E. F. **Antigo Testamento Interlinear** hebraico-português. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2020. v. 4.

GESENIUS, W. **A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament** with an appendix containing the biblical Aramaic. Boston, MA; Chicago, IL; Nova York: Houghton Mifflin and Company; Cambridge, UK: The Riverside Press, 1906, p. 510-518.

GONZAGA, W. O Corpus Paulinum no Cânon do Novo Testamento. **Atualidade Teológica,** v. 1, n. 55, p. 19-41, jan./abr. 2017.

GONZAGA, W.; SILVEIRA, R. G. O uso de citações e alusões de salmos nos escritos paulinos. **Cuestiones Teológicas**, Medellín, Colombia, vol. 48, no. 110, julio-diciembre, p. 248-267, 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. Maio - Ago 2021. Doi: http://dx.doi.org/10.23925/rct.i99.54785

GONZAGA, W.; SILVA, Y. A. C., O Rei-Sacerdote: o Sl 110 sob a perspectiva da análise retórica bíblica semítica. In: GONZAGA, W. (Ed.). **A Palavra de Deus na Perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica.** Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; Letra Capital, 2022. p. 233-279.

GONZAGA, W.; SILVEIRA, L. S. Não será abalado o amor confiante nas mãos de IHWH, o Deus de misericórdia: o Salmo 21 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. In: GONZAGA, W. *et alii*. **Salmos na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica**. Rio de Janeiro: EdPUC-Rio – Letra Capital, 2022, p. 97-118

GONZAGA, W.; SANT'ANNA, F. G. Exegese judaico-cristológica: análise do uso do Antigo Testamento em Hebreus. In: GONZAGA, W. et alii. **Formação e renovação na Palavra de Deus.** Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2024, p. 241-272.

GRUBER, M. I. (Ed.) **Rashi's Commentary on Psalms.** NEUSNER, J. *et alii* (Eds.). The Brill Reference Library of Judaism. Leiden, Holanda; Boston, MA: Koninklijke Brill NV, 2004. v. 18.

GUNKEL, H. **Introducción a Los Salmos.** Valencia, Espanha: Institución San Jerónimo, 1966.

GUTHRIE, D. **Hebreus:** introdução e comentário. Série Cultura Bíblica. São Paulo: Vida Nova, 1984.

GUTHRIE, G. H. Hebreus. In: BEALE, G. K.; CARSON, Donald A. (Org.). **Comentário do Uso do Antigo Testamento no Novo Testamento.** São Paulo: Vida Nova, 2014. p. 1131-1222.

HAGNER, D. A. **Hebrews.** CASQUE, W. Ward.; HUBBARD Jr., R. L.; JOHNSTON, Robert K. (Eds. Ger.). Understanding The Bible Commentary Series. Grand Rapids, MI: Baker Books, 2011.

HARDY JR., E. R. The Date of the Psalm 110. **Journal of Biblical Literature.** v. 64, n. 3, p. 385-390, set. 1945.

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

JEFFERSON, H. G. Is Psalm 110 Canaanite? **Journal of Biblical Literature**. v. 73, n. 3, p. 152- 156, set. 1954.

JOHNSON, W. G. Panorama de Hebreus. In: HOLBROOK, F. B. (Ed.). **A Luz de Hebreus:** intercessão, expiação e juízo no Santuário Celestial. 4.ed. Engenheiro Coelho, SP: UNASPRESS, 2021. v. 4. p. 29-51.

JOÜON, P.; MURAOKA, T. **A Grammar of Biblical Hebrew**. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2006.

KIDNER, D. **Salmos 73-150**: introdução e comentário. Série Cultura Bíblica. São Paulo: Vida Nova, 2011.

KÖSTENBERGER, A. J.; KELLUM, L. S.; QUARLES, C. L. A Carta aos Hebreus. In: KÖSTENBERGER, A. J.; KELLUM, L. S.; QUARLES, C. L. (Eds.). **Introdução ao Novo Testamento:** a manjedoura, a cruz e a coroa. São Paulo: Vida Nova, 2022, p. 904-945.

KRAUS, H.-J. **Los Salmos:** Salmos 60-150. Salamanca, Espanha: Ediciones Sigueme, 1995. v. 2.

KUSS, O. Carta a los Hebreos. In: WIKENHAUSER, A.; KUSS, O. (Dirs.). **Carta a los Hebreos / Cartas Católicas.** Barcelona: Editorial Herder, 1977. v. 8. p. 17-307.

LANE, W. L. **Hebrews 1-8.** HUBBARD, D. A.; BARKER, G. W. (Eds. Ger.). Word Biblical Commentary. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1991. v. 47A.

LIDDELL H. G.; SCOTT, R. πρὸς. LIDELL, H. G.; SCOTT, R. **A Greek-English Lexicon.** Oxford, Inglaterra: Claredon Press, 1996, p. 1496-1499.

MACLAREN, A. **The Psalms.** Nova York: A. C. Armstrong and Son, 1984. v. 3.

MARCHESELLI-CASALE, C. **Lettera agli Ebrei:** nuova versione, introduzione e comento. Milão: Paoline, 2005.

MASSONNET, J. **L'Épître aux Hébreux.** Commentaire Biblique: Nouveau Testament. Paris: Les Éditions du Cerf, 2016. v. 15.

MITCHELL, A. C. **Hebrews.** HARRINGTON, Daniel J. (Ed.). Sacra Pagina Series. Collegeville, MN: Liturgical Press, 2007. v. 13.

NEL, P. **Die Rol von Psalm 110 in Hebreërs.** Potchefstroom, 2004. Dissertação. 233p. Universidade de Pretória, África do Sul.

NESTLE-ALAND. **Novum Testamentum Graece.** 28. ed. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2018.

NICCACCI, A. **The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose.** Sheffield, Inglaterra: Sheffield Academic Press, 1990.

NICHOL, F. D. A Epístola aos Hebreus. In: NICHOL, F. D. (Ed**.). Comentário Bíblico Adventista do Sétimo Dia.** v. 7. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2014, p. 413-538.

NICHOL, F. D. O Livro dos Salmos. In: NICHOL, F. D. (Ed**.). Comentário Bíblico Adventista do Sétimo Dia.** v. 3. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2012, p. 693-1057.

PERSUAD, A. J. E. **Praying the Language of Enmity in the Psalter:** an study on the Psalms 110, 119, 129, 137, 139 and 149. Potchefstroom, África do Sul, 2015. 231p. Tese. North-West University.

RAHLFS, A.; HANHART, R. (Eds.). **Septuaginta**. Stuttgart, Alemanha: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

RAVASI, G. **Il Libro del Salmi:** volume III (101-150): commento e attualizzazione. Bolonha, Itália: Edizioni Dehoniane, 1997.

SCHOLZ, V. **O Novo Testamento Interlinear grego-português.** São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2004.

SKINNER, J. L. **The Historical Superscriptions of Davidic Psalms:** an exegetical, intertextual and methodological analysis. Berrien Springs, MI, 2016. 415p. Tese. Seventh-day Adventist Theological Seminary, Andrews University.

STADELMANN, L. I. J. **Os Salmos da Bíblia.** São Paulo: Edições Loyola; Paulinas, 2015.

TOV, E. **Crítica Textual da Bíblia Hebraica.** Niterói, RJ: BV Acadêmico, 2017.

URSO, F. **Lettera Agli Ebrei:** introduzione, traduzione e commento. Nuova Versione della Bibbia dai Text Antichi. Milão: San Paolo, 2014. v. 52.

VANHOYE, A. **L'Epistola Agli Ebrei:** "un sacerdote diverso". Bolonha: Dehoniana, 2010.

WALLACE, D. B. **Gramática Grega:** uma sintaxe exegética do Novo Testamento. São Paulo: Editora Regular Batista do Brasil, 2009.

WEISER, A. **Os Salmos.** São Paulo: Paulus, 1994.

ZENGER, E. Psalm 110. In: HOSSFELD, Frank-Lothar; ZENGER, Enrich. **Psalms 3:** a commentary on the Psalms 101-150. Hermeneia Series. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2011, p. 144-157.

Capítulo X[1]

"YHWH, quem se hospedará na tua tenda?": Exegese do Salmo 15

"YHWH, who will stay in your tent?": Exegesis of Psalm 15

"YHWH, ¿quién se quedará en tu tienda?": Exégesis del Salmo 15

Waldecir Gonzaga[2]

Filipe Henrique de Araújo[3]

Resumo

Um traço comum entre os seres humanos de todos os tempos e lugares é sua abertura para o Transcendente, que manifesta seu desejo do Absoluto, do Totalmente Outro. Este desejo de estar junto de alguém ou em algum lugar que lhe ofereça proteção e segurança está presente no Saltério da Bíblia Hebraica, tal como testemunha o Sl 15. Trata-se de um texto que apresenta este profundo desejo do coração humano. Porém, não oferece a entrada no monte santo através de experiências extáticas ou etéreas, mas mostra como que a vida de cada pessoa a prepara para saciar seu desejo profundo de Deus e para habitar em seu monte santo. A fim de haurir a beleza e a teologia desse salmo, o presente artigo serve-se de alguns passos do Método Histórico-Crítico, pertinentes para o êxito dessa pesquisa: após segmentação, tradução e crítica textual, apresenta-se a crítica da forma e o gênero literário do Sl 15. Neste salmo depara-se com uma grave dificuldade textual, um versículo corrompido, isso torna imperativo a minuciosa aplicação da ciência bíblica para deixar que o texto fale por si e em seu contexto. Apesar deste problema, ele não apresenta outras tensões, atestando sua integralidade e a ausência de problemas redacionais. Desse modo, após a averiguação do texto em si e de sua estrutura através do Método Histórico-Crítico, há um comentário exegético-teológico desenvolvido a partir de uma pesquisa bibliográfica, procurando melhor entender a pergunta do salmista sobre quem se hospedará e habitará na presença de YHWH (Sl 15,1bc).

Palavras-chave: Salmo 15, Monte Santo, Tenda, Exegese, Transcendente, Absoluto.

---

[1] DOI – https://doi.org/10.36592/9786554602327-10

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

[3] Mestrando em Teologia Bíblica pela PUC-Rio. Possui graduação em Filosofia pela Faculdade São Luiz (2013), graduação em Teologia pela Faculdade Dehoniana (2021 e especialização em Teologia Contemporânea pela Centro Universitário Claretiano (2017). Participa do Grupo de Pesquisas Análise Retórica Bíblica Semítica, liderado pelo professor dr. Waldecir Gonzaga e do Grupo de Pesquisas Tradição e Literatura Bíblica, liderado pela professora dra. Maria de Lourdes Corrêa Lima, ambos credenciados junto ao CNPQ. E-mail: <filipearaujo.scj@gmail.com>. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/1438421280635397 e ORCID ID: https://orcid.org/0009-0001-6840-1797

Abstract
A common trait among human beings in all times and places is their openness to the Transcendent, which manifests their desire for the Absolute and the Totally Other. This aspiration to be in the proximity of a source of protection and security is evident in the Psalter of the Hebrew Bible, as evidenced by Ps 15. This text presents the profound desire of the human heart. Nevertheless, it does not grant access to the holy mountain through ecstatic or ethereal experiences. Instead, it demonstrates how each individual's life prepares them to fulfill their profound aspiration for God and to reside on His holy mountain. In order to elucidate the beauty and theology of this psalm, this article employs some of the steps of the historical-critical method, which are pertinent to the success of this research. After segmentation, translation, and textual criticism, an analysis of the form and literary genre of Ps 15 is presented. This psalm presents a significant textual challenge, namely a corrupted verse, which underscores the necessity of rigorous biblical scholarship to enable the text to speak for itself and in its context. Notwithstanding this issue, the text displays no other tensions, thereby attesting to its completeness and the absence of redactional problems. Consequently, following an examination of the text itself and its structure through the Historical-Critical Method, an exegetical-theological commentary has been developed from bibliographical research, with the objective of gaining a deeper understanding of the psalmist's question regarding who will lodge and dwell in the presence of YHWH (Ps 15:1bc).
Keywords: Psalm 15, Holy Mountain, Tent, Exegesis, Transcendent, Absolute.

Resumen
Un rasgo común a los seres humanos de todos los tiempos y lugares es su apertura a lo Trascendente, que manifiesta su deseo de lo Absoluto, de lo Totalmente Otro. Este deseo de estar cerca de alguien o de algún lugar que les ofrezca protección y seguridad está presente en el Salterio de la Biblia hebrea, como atestigua el Sal 15. Se trata de un texto que presenta este profundo deseo del corazón humano. Sin embargo, no ofrece la entrada al monte santo a través de experiencias extáticas o etéreas, sino que muestra cómo la vida de cada persona la prepara para cumplir su profundo deseo de Dios y habitar en su monte santo. Para extraer la belleza y la teología de este salmo, este artículo se sirve de algunos pasos del método histórico-crítico, que son pertinentes para el éxito de esta investigación: tras la segmentación, la traducción y la crítica textual, se presenta la crítica de la forma y del género literario del Sal 15. En este salmo nos encontramos con una grave dificultad textual, un versículo corrompido, que hace imperativa la aplicación minuciosa de la ciencia bíblica para dejar que el texto hable por sí mismo en su contexto. A pesar de este problema, no se observan otras tensiones, lo que atestigua su integridad y la ausencia de problemas redaccionales. Así, tras examinar el propio texto y su estructura mediante el método histórico-crítico, se presenta un comentario exegético-teológico elaborado a partir de una investigación bibliográfica que busca comprender mejor la pregunta del salmista sobre quién se alojará y morará en la presencia de YHWH (Sal 15,1bc).
Palabras claves: Salmo 15, Monte Santo, Tienda, Exégesis, Trascendente, Absoluto.

Introdução

O Livro dos Salmos reúne a resposta eucológica de um povo frente a diversas e diferentes situações de sua existência ao longo de um amplo período histórico. Neste livro, estruturado em "cinco livros", formando como que o "pentateuco salmódico"[4], com seus lindos poemas e orações, retrata-se que a lida de um povo que se depara com a alegria de vitórias e louvores pela misericórdia de YHWH, assim como traz seus momentos de crise e angústias, dores e sofrimentos, nos quais a esperança torna-se unicamente YHWH. As alegrias, dramas, pedidos, súplicas deste livro são encontrados por indivíduos rezando por si, pelos seus, pelo povo, pela nação e pela obra da criação, chamada a louvar o Senhor e criador de tudo, como retratado ao longo do Saltério, começando justamente pelo "o portão de entrada para se meditar sobre o caminho dos justos e dos ímpios" (Sl 1)[5] e culminando com o grande louvor aleluiático do Sl 150[6].

O gênero literário de um salmo é determinado pelo *Sitz im Leben* no qual ele foi inspirado e entoado, ou seja, o contexto vital é o solo no qual brota a oração sálmica, com toda a sua realidade social, religiosa e cultural de então. Este contexto, no Livro dos Salmos, é tão diverso quanto os diferentes momentos da existência humana, individual e coletiva, de povo e nação. Todavia, se é possível perceber um denominador comum, este se dá pelo desejo que o ser humano tem de estar com YHWH, o Transcendente, o Absoluto. Nesse sentido, o estudo do Sl 15 permite ao leitor apreender um pouco acerca do anelo profundo do coração humano, de encontrar-se com YHWH, o Totalmente Outro, e de quais são os requisitos para que este desejo seja realizado no cotidiano da vida, com suas lutas e labutas, com as fainas diárias.

---

[4] GONZAGA, W.; BELEM, D. F., O Pentateuco e os "pentateucos" na Bíblia: uma abordagem canônica. p. 247-277.
[5] GONZAGA, W.; SANTOS, A. M., Salmo 1: o portão de entrada para se meditar sobre o caminho dos justos e dos ímpios, p. 1-17.
[6] GONZAGA, W., O Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 155-170.

O Sl 15 inicia-se com uma pergunta: "יְהוָה מִי־יָגוּר בְּאָהֳלֶךָ/*YHWH, quem se hospedará na tua tenda?*". Poder-se-ia esperar como resposta inúmeras exigências que caracterizam a pureza ritual conforme apresentado em Lv 11–16. Todavia, o Sl 15 não apresenta como exigência para hospedar-se na tenda de YHWH uma série de preceitos voltados diretamente a YHWH ou de pureza ritual, mas uma vida íntegra, caracterizada por relações justas e fraternas no ambiente no qual o sujeito vive. Desta forma, o salmista apresenta a mesma provocação de 1Jo 4,20: "não há amor a Deus sem amor aos irmãos". Com isso, conclui o salmista com uma promessa, quem age retamente e fraternalmente, alcançará a segurança de habitar junto a YHWH, pois ele: "לֹא יִמּוֹט לְעוֹלָם/*não falhará para sempre*".

Essa pesquisa orienta-se pelo Método Histórico-Crítico em várias etapas necessárias para apresentar adequadamente a exegese do Sl 15. Com isso, inicialmente, é feita a segmentação, a tradução e a crítica textual. Desse modo, o objeto material (Sl 15), o texto, é preparado para ser submetido à crítica da forma e à identificação de seu gênero literário. Por fim, através de uma pesquisa de cunho bibliográfico-exploratória, realiza-se o comentário exegético-teológico do Sl 15, procurando uma resposta à proposta indicada no objeto formal deste estudo, ou seja: "YHWH, quem se hospedará na tua tenda?" (Sl 15,1b).

1. Segmentação e tradução do Salmo 15

A segmentação de um texto é análoga a um processo de dissecação, pois os elementos que compõem a unidade do texto são individualizados na menor unidade de sentido possível, o sintagma[7]. Essa operação é muito importante em uma tradução com fins acadêmicos, pois, ela, neste caso, além de comunicar o significado original do texto, por se tratar de uma tradução bastante literal, visa, na medida do possível, preservar a forma do texto que se encontra na língua de

[7] SILVA, C. M. D., Metodologia de exegese bíblica, p. 128.

partida (hebraico), uma vez traduzido, na língua de destino (português)[8]. Portanto, uma tradução segmentada, acadêmica e bastante literal não busca apenas oferecer um texto com o significado originário, mas também possibilita ao leitor contemplar a forma literária do texto em sua língua de partida, a partir da língua de chegada, neste caso, a língua portuguesa.

Salmo de Davi.	1a	מִזְמוֹר לְדָוִד
YHWH, quem se hospedará na tua tenda?	1b	יְהוָה מִי־יָגוּר בְּאָהֳלֶךָ
Quem habitará no teu monte santo?	1c	מִי־יִשְׁכֹּן בְּהַר קָדְשֶׁךָ:
Aquele que caminha com integridade;	2a	הוֹלֵךְ תָּמִים
aquele que pratica a justiça;	2b	וּפֹעֵל צֶדֶק
aquele que diz a verdade em seu coração.	2c	וְדֹבֵר אֱמֶת בִּלְבָבוֹ:
Não calunia com sua língua,	3a	לֹא־רָגַל עַל־לְשֹׁנוֹ
nem faz o mal ao seu próximo,	3b	לֹא־עָשָׂה לְרֵעֵהוּ רָעָה
tampouco ergue infâmias contra o seu vizinho.	3c	וְחֶרְפָּה לֹא־נָשָׂא עַל־קְרֹבוֹ:
Aquele que despreza aos seus olhos o vil	4a	נִבְזֶה בְּעֵינָיו נִמְאָס
e os tementes a YHWH, honra.	4b	וְאֶת־יִרְאֵי יְהוָה יְכַבֵּד
jura	4c[9]	נִשְׁבַּע
para fazer o mal	4d	לְהָרַע
e não muda.	4e	וְלֹא יָמֵר:
Seu dinheiro não dá em usura	5a	כַּסְפּוֹ לֹא־נָתַן בְּנֶשֶׁךְ
e suborno contra o inocente não recebe	5b	וְשֹׁחַד עַל־נָקִי לֹא לָקָח
Aquele que faz estas coisas	5c	עֹשֵׂה־אֵלֶּה
não falhará para sempre.	5d	לֹא יִמּוֹט לְעוֹלָם:

Fonte: texto hebraico da BHS; tradução e tabela dos autores.

[8] BARNWELL, K., Tradução Bíblica, p. 9-15.

[9] O segmento v.4c-4e está corrompido. Há inúmeras traduções diferentes: LXX e Vulgata, "aquele que promete ao seu próximo e não rejeita"; Goldingay: "aquele que jurou trazer a calamidade e não a altera". (GOLDINGAY, J., Psalms, pos. 219); Lorenzin: "mantem a palavra, ainda que tenha jurado em seu detrimento". (LORENZIN, T., I Salmi, p. 83); Ross: "que jura pelo seu próprio mal e não muda"; Weiser: "mantém o seu juramento, mesmo quando isso lhe custa" (WEISER, A., I Salmi 1-60, p. 174); Kraus: "aquele que não jura para uma ação má e não muda" (KRAUS, H.-J., Los Salmos, p. 349); Ravasi: "se jurou em seu próprio prejuízo, não hesita" (RAVASI, G. C., Il Libro dei Salmi (1-50), p. 271). Schöckel e Carniti optaram por não traduzir. (ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C. Salmos, p. 262). Foi mantido a tradução literal desse seguimento do Texto Massorético a fim de deixar evidente a dificuldade que um texto corrompido traz, tal como a grande variedade de traduções também torna manifesto.

2. Crítica Textual

O texto bíblico original, enquanto primeiro escrito, é inexistente devido à fragilidade dos materiais nos quais se escrevia na antiguidade (papiro, pergaminho, madeira, cerâmica, madeira etc.). Assim, os textos eram conservados e transmitidos a partir do trabalho de copistas. Do trabalho destes, chegaram até a atualidade inúmeros fragmentos de rolos, papiros, pergaminhos e outros manuscritos antigos que são as fontes para o texto bíblico das edições modernas. Esse material é chamado de testemunho textual e, em maior ou menor extensão, todos testemunhos possuem diferenças entre si[10]. Portanto, como o objeto material do estudo bíblico é o texto, a análise das diferenças textuais é imprescindível na crítica textual e através de critérios externos e critérios internos busca o texto mais próximo ao tido como original[11].

No segmento v.1b, a Guenizá do Cairo e muitos manuscritos trazem "בְּאָהֳלֶיךָ/*na tua tenda*" no lugar de "בְּאָהֳלֶךָ/*na tua tenda*". Trata-se apenas de uma vocalização diferente, o Texto Massorético (*Codex Leningradensis* 19) traz o *qames hatuf*, uma vogal breve, e as variantes trazem o *holem*, uma vogal longa. Opta-se pelo Texto Massorético devido sua melhor atestação. Neste mesmo segmento, a Guenizá do Cairo, a Septuaginta, a Siríaca, Jerônimo e muitos manuscritos latinos antigos adicionam por justaposição a conjunção "וְ/*e*" ao "מִי/*quem*". Dada a boa atestação do Texto Massorético e da variante, observa-se a recomendação da crítica interna de optar pela menor leitura. Com isso, opta-se pelo Texto Massorético.

A Siríaca, no segmento v.3a, traz *não mente* no lugar de "לֹא־רָגַל/*não calunia*". Provavelmente, por ser tratar do mesmo campo semântico, a variante tenta explicitar o sentido da construção hebraica. Dada a pouca atestação da

[10] TOV, E., Crítica Textual da Bíblia Hebraica, p. 3.
[11] GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 215.

variante, opta-se pelo Texto Massorético. No segmento v.3b, a Septuaginta, a Siríaca e poucos manuscritos trazem a adição da conjunção "וְ/*e*" à partícula de negação "לֹא/*não*". Além da variante não encontrar apoio amplo, a crítica interna corrobora sua rejeição, já que se recomenda optar pela *leitura breve* (*lectio brevior potior*)[12] e a adição da conjunção pode ser uma correção, desse modo, opta-se pelo Texto Massorético.

Apenas dois manuscritos, no segmento v.4a, adicionam a conjunção "וְ/*e*" à "נִבְזֶה/*aquele que despreza*"; a adição desta conjunção pode ser uma correção no Texto Massorético, com isso recomenda-se manter o texto sem a conjunção. A Septuaginta e a Siríaca trazem, respectivamente, "πονηρευόμενος/*aquilo que é mal*" e "*sem valor*" no lugar de "נִבְזֶה/*aquele que despreza*". Nenhuma dessas duas variantes não encontra apoio externo para se impor ao Texto Massorético, portanto, opta-se pelo último. No segmento, v.4d a Septuaginta e a Siríaca trazem "τῷ πλησίον αὐτοῦ/*ao seu próximo*" e Símaco traz "ἑταῖρος εἶναι/*ser companheiro*" no lugar de "לְהָרַע /*para fazer o mal*". Embora este versículo esteja corrompido, o Texto Massorético possui maior apoio externo e é a escolha recomendada.

3. Crítica da forma e gênero literário

A crítica da forma visa expor, através do exame de aspectos sintáticos, fonéticos, semântico, estilístico e estrutural de um texto. Com isso, emerge o modo através do qual os diferentes elementos estão articulados a fim de transmitir a mensagem desejada pelo autor. Esse movimento do texto também já comunica o que ele tem a dizer; é como se o autor desse o tom, chamasse a atenção para alguns aspectos[13]. Desse modo, a compreensão adequada de um texto demanda o

[12] GONZAGA, W., A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia, p. 221.
[13] SIMIAN-YOFRE, H., Diacronia: os métodos histórico-críticos, p. 98-99.

reconhecimento de sua forma, nessa pesquisa atem-se apenas aos aspectos sintáticos e à estrutura, porém, com isso é possível também reconhecer o gênero do salmo.

O Sl 15 possui 15 verbos, 6 verbos nominais e 9 verbos finitos. No v.1a, único segmento sem uma forma verbal, há uma forma de classificação antiga dos salmos feito pelos escribas. Os segmentos v.1b e v.1c são orações interrogativas diretas e com verbos no *yiqtol* que, nesse caso, não indicam em primeiro lugar uma ação futura, mas um pedido ou uma permissão. Essa acepção é corroborada pelo vocativo YHWH.

O v.2 possui três segmentos com verbos no particípio. Essa forma verbal possui diversos usos, nesses três segmentos possuem um aspecto nominativo com dupla característica, identifica o sujeito da ação e faz com que o verbo e seu complemento seja uma característica do sujeito, ou seja, o complemento verbal assume a função de predicativo do sujeito.

No v.3, os três segmentos são oração negativas simples, todavia a construção dos segmentos permite que sejam vistos como correlativas, assim, os três "לֹא/*não*", ao serem traduzidos como "não... nem... tampouco" indicam a ampliação do campo da ação verbal, como círculos concêntricos, partindo do sujeito verbal e terminando em um grupo maior: no v.3a, há a referência apenas ao próprio sujeito, ao apresentar que ele não possui certo tipo de comportamento; no v.3b, a não-ação atinge alguém íntimo do sujeito; no v.3c, a não-ação atinge a qualquer um com quem o sujeito se relaciona.

Há três segmentos no v.4 e estes formam um período composto por subordinação. Os dois primeiros contam com verbos no particípio e o último possui um verbo finito, no v.4a, oração principal, o particípio indica a ação verbal e o sujeito; o v.4b é uma oração subordinada substantiva objetiva direta e, desse modo, o particípio identifica o complemento verbal da oração principal; o v.4c é

uma oração subordinada substantiva apositiva e assim explica e explicita as consequências da ação verbal da oração principal, no v.4a.

O v.5, com quatro segmentos, pode ser dividido em dois períodos: os segmentos v.5a-5b formam um período composto por coordenação: no v.5a, a oração assindética; no v.5b, a oração sindética; ambas são orações negativas simples. Os segmentos v.5c-5d formam um período composto por subordinação: o v.5c, oração principal, identifica o sujeito; o v.5d, oração subordinada adverbial consecutiva e, desse modo, apresenta a consequência, o efeito da ação verbal do v.5c.

Em linhas gerais, o Sl 15 é estruturado da seguinte forma: o v.1a traz o título do salmo; v.1b e 1c, apresentam a interrogação inicial; do v.2 ao v.5b apresenta-se a resposta da interrogação inicial; os segmentos v.5c-5d trazem a consequência naquele que corresponde aos requisitos apresentados da resposta a indagação inicial. Abaixo seguem algumas estruturas temáticas para o Sl 15.

Pedido de ingresso	1	
Resposta	2	3 condições gerais
	3	3 condições horizontais
	4	3 (2) condições verticais
	5ab	2 condições sociojurídicas
Consequências do ingresso	5cd	

Fonte: Ravasi[14]

[14] RAVASI, G. C., Il Libro dei Salmi (1-50), p. 275.

Condições positivas (v.2)	Condições negativas (v.3)
Caminhar com integridade	Não caluniar
Praticar a justiça	Não fazer o mal
Falar a verdade	Não erguer infâmias
Condições positivas (v.4)	Condições negativas (v.5)
Desprezar o reprovável	Não emprestar com usura
Honrar os tementes a YHWH	Não aceitar suborno

Fonte: Brueggemann[15]

	1a	Salmo de Davi.
A	1b	YHWH, quem se hospedará na tua tenda?
	1c	Quem habitará no teu monte santo?
	2a	Aquele que caminha com integridade;
B	2b	aquele que pratica a justiça;
	2c	aquele que diz a verdade em seu coração.
	3a	Não calunia com sua língua,
C	3b	nem faz o mal ao seu próximo,
	3c	tampouco ergue infâmias contra o seu vizinho.
	4a	Aquele que despreza aos seus olhos,
D	4b	o vil
	4c	e os tementes a YHWH, honra.
	4d	jura
		para fazer o mal
C’		e não muda.
	5a	Seu dinheiro não dá em usura
	5b	e suborno contra o inocente não recebe
B’	5c	Aquele que faz ambos
A’	5d	não falhará para sempre.

Fonte: Barré[16]

O gênero literário de um salmo depende de seu *Sitz im leben.* Para este salmo esse contexto pode ser social ou cultual. Para os exegetas que dão ênfase a

[15] BRUEGGEMANN, W., Psalms, p. 82.
[16] BARRÉ, L. M. Recovering the literary structure of Psalm 15, p. 207-208.

um contexto social, como Delekat, esse salmo seria do gênero "condições de asilo", pois trata de alguém que quer ingressar no templo em busca de refúgio por um desses três motivos: o adultério, zelo por YHWH ou suspeição de recebimento de suborno; Garcia considera-o como "exortação profética" por possuir um pequeno catecismo de moral religiosa. Prevalece, contudo, o gênero a considerar o contexto cultual do salmo, classificando-o como salmo de entrada ou liturgia de entrada.[17]

4. Comentário exegético

O termo "מִזְמוֹר/*salmo*" ocorre 57 vezes no Livro dos Salmos, porém, associado a Davi há apenas 7 ocorrências. A expressão מִזְמוֹר לְדָוִד é aceita pela maior parte dos exegetas como uma classificação tardia dos salmos feita pelos escribas.[18] Todavia, Goldingay tenta deduzir o contexto que levaria a atribuição deste salmo a Davi e propõe que esta surge por se tratar de uma crise de integridade e fidelidade que o pode ter atingido.[19] Se foi ou não um drama davídico, não se pode ter certeza, mas trata-se de um drama de todo sujeito que leva sua existência a sério: o que é necessário para apresentar-se diante de Deus?

As duas perguntas do v.1, direcionadas a YHWH, denotam que apenas YHWH pode decidir quem será admitido em sua presença. A oportunidade de inquiri-lo indica um Deus acessível ao ser humano, pronto a ouvir as demandas de sua criatura e a responder acerca de sua morada sagrada: "בְּאָהֳלֶךָ/*em tua tenda*" e "בְּהַר קָדְשֶׁךָ/*em teu monte santo*".[20] Essa concepção da presença de YHWH no meio de seu povo associado à tenda ou ao monte santo é comum na Bíblia Hebraica (Is 8,18; Jl 4,17; Sl 74,2).[21]

---

[17] GERSTENBERGER, E., Psalms, p. 88.
[18] GERSTENBERGER, E., Psalms, p. 86.
[19] GOLDINGAY, J., Psalms, pos. 220.
[20] MAYS, J. L., Salmi, p. 101-102.
[21] ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C. Salmos, p. 267.

Ao indagar acerca dos requisitos para entrar na presença de YHWH, o salmista refere-se à tenda e ao monte santo. A tenda, enquanto morada de Deus, remete a um período anterior ao Templo, no qual a arca era guardada no tabernáculo, todavia, esse termo continuou sendo utilizado após a construção do templo. Por sua vez, a expressão "monte santo", é uma referência direta à Jerusalém. Essa dupla forma de referir-se à "morada de Deus" será comentada abaixo, mas desde já é importante ter presente que ela se refere, neste salmo, ao complexo do templo.[22]

O termo "אֹהֶל/*tenda*" designa uma forma de habitação portátil feita com uma estrutura de madeira fixada ao chão e revestida com couro de cabra. Sua forma assemelhava-se à de um sino. A expressão "אֹהֶל מוֹעֵד/*tenda da reunião*" era utilizada para designar o santuário pré-salomônico, pois era o local onde a arca era guardada e na qual YHWH falava com Moisés.[23] Ao voltar-se para o Antigo Oriente Próximo, vê-se que o uso de tendas como santuários não foi uma exclusividade do povo hebreu. Seu uso é atestado nos povos ugaríticos, árabes e em outros povos semitas.

Após "o armar" da tenda por Davi em Jerusalém, ela deixa de ser chamada de "אֹהֶל מוֹעֵד/*tenda da reunião*" e passa ser a "אֹהֶל יְהוָה/*tenda de YHWH*". Há o desenvolvimento do culto e a colocação de um altar dentro da tenda indica isso, sendo este até mesmo um "asilo" para perseguidos (1Rs 2,28-34). Mesmo após a construção do templo, por metonímia, este também era chamado de tenda, afinal de contas, ambos foram o santuário a seu tempo. Além disso, chamar o templo de tenda indica a ideia do encontro de YHWH com seu povo como se pode ler em Ex 29,42-46.[24]

O substantivo "הַר/*monte*" denota monte e montanha. Entre seus sentidos conotativos destaca-se, no Antigo Oriente Próximo, tal como se vê na história das

[22] DECLAISSÉ-WALFORD, N.; JACOBSON, R. A.; TANNER, B. L., The book of Psalms, pos. 192.
[23] TOMASINO, A., אֹהֶל, NDITAT, p. 292-293.
[24] KOCH, אֹהֶל, TDOT, p. 122-130.

religiões, o monte como morada dos deuses ou como o local no qual os deuses reuniam suas assembleias. Certamente houve um influxo sobre os hebreus de modo que Isaías zomba daqueles que confiavam nos deuses que habitavam nos montes (Is 14,13).

Entretanto, a religião em Israel também possui uma acepção positiva do monte na experiência religiosa, ou seja, de algum modo a crença de que o monte é um ponto de encontro de encontro entre céu e terra. Todavia, a crença israelita distingue-se em três aspectos dos povos vizinhos: as teofanias são associadas a fatos históricos e não a mitos obscuros; YHWH não está confinado ao monte santo, há diversas teofanias em outros lugares (Gn 12,7-8; Nm 12,4-10); por fim, o Monte Sião é apenas o escabelo para os pés de YHWH, isso porque nem a terra e nem o céu pode conter sua majestade (1Rs 8,27).

Não obstante as teofanias em diversos lugares, há o destaque para o Monte Sinai e para o Monte Sião. No entanto, prevalecem as imagens do Monte Sião, sendo que a expressão monte santo refere-se exclusivamente a ele. Os sentidos dos montes na Bíblia Hebraica são diversos, entre eles, destaca-se, o monte como refúgio (Sl 11,1), como terra fértil e próspera (Sl 72,3).[25] Com isso, compreende-se o desejo do salmista para habitar no monte santo, pois este local, no qual o fazedor de tudo habita, oferece toda a segurança que um sujeito busca para a sua existência.[26]

Os verbos "גור/*hospedar*" e "שׁכן/*habitar*" são utilizados na interrogação do salmista possuem interpretações diversas: a participação nas cerimônias que ocorriam no pátio do templo;[27] aquele que é admitido no santuário passa a estar sob a proteção divina e recebe o direito de "cidadania" no recinto sagrado;[28] a diferença semântica entre "גור/*hospedar*" e "שׁכן/*habitar*" pode indicar a procura

[25] SELMAN, M., הַר, NDITAT, p. 1025-1028; GONZAGA, W.; FURGHESTTI, J. M., Exegese do Salmo 72 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. Um rei que espelha o coração de Deus, p. 315-346.
[26] SERRA VIEGAS, A.; GONZAGA, W., Salmo 121: YHWH está sempre a me guardar! Por isso vou cantar!, p. 207.
[27] CLIFFORD, R. J., Psalms 1-72, pos. 87.
[28] KRAUS, H.-J., Los Salmos, p. 356.

de um de repouso permanente após uma vida errante ou após uma vida familiar estável[29] ou a oferta de hospitalidade YHWH, tal como ele exige de seu povo.[30]

A resposta de YHWH com as condições para ser admitido à sua presença é dada entre os v.2a e v.5b. No v.2 há três particípios com as seguintes raízes verbais: "הלך/*caminhar*", "פעל/*praticar*" e "דבר/*dizer*". O uso dessas formas verbais, entre suas diversas possibilidades, faz com que o verbo não indique uma mera ação do sujeito, mas trata de uma característica ou um atributo seu, revelando sua forma habitual de proceder.[31]

O verbo "הלך/*caminhar*" é comum na maioria das línguas semíticas antigas com o sentido básico de "ir". Seu uso é abundante na Bíblia Hebraica e conta com cerca de 1547 ocorrências.[32] O contexto pode dar um outro sentido ao verbo, mas conserva o núcleo semântico a indicar um movimento feito pelo próprio sujeito do verbo. Seu uso religioso indica deuses e o próprio YHWH a caminharem, como através de imagens antropomórficas, caminhar no Eden (Gn 3,8), sobre as nuvens (Sl 104,3), no céu (Sl 85,14). O significado religioso mais forte de "הלך/*caminhar*" indica o "ir" de YHWH para salvar ou castigar (2Sm 7,23) ou para ajudar seu povo (Sal 80,3).

O ser humano, quando sujeito verbal de "הלך/*caminhar*", além do sentido denotativo, conota a correspondência humana aos desígnios de YHWH, ou seja, caminhar indica a obediência. Todavia, o sujeito verbal pode caminhar seguindo outros deuses, nesse caso, conota a apostasia ou a idolatria. Nesse sentido, o complemento verbal "תָּמִים/*integridade*" é decisivo para apreender o modo como caminha aquele que pode habitar no monte santo.[33]

O termo "תָּמִים/*integridade*" é polissêmico, pode referir-se a perfeito, irrepreensível, inocente, íntegro, completo, sadio, equilibrado, sem defeito. O

---

[29] DELITZSCH, F. C., Biblical commentary on the Psalms, pos. 215.
[30] RAVASI, G. C., Il Libro dei Salmi (1-50), p. 277.
[31] BRUEGGEMANN, W., Psalms, p. 83.
[32] SAUER, G., הלך, DTMAT, p. 685.
[33] SAUER, G., הלך, DTMAT, p. 685-692.

patamar ao qual YHWH convida o ser humano a alcançar, como se vê, é alto: é preciso caminhar com perfeição na observância da Lei. Tal perfeição não flerta com o moralismo, os verbos finitos, como é apresentado adiante, dão realismo e concretude ao "הוֹלֵךְ תָּמִים/*aquele que caminha com integridade*".[34]

A raiz verbal "פעל/*praticar*" é atestada nas línguas semíticas antigas com o mesmo significado que possui na Bíblia Hebraica: fazer e trabalhar. Chama a atenção seu uso, são apenas 57 ocorrências, sendo 26 em salmos, 12 em Jó, 12 em profetas, 4 em Provérbios, e apenas 3 no Pentateuco.[35] Em geral, seu uso mais comum é para qualificar a conduta do ser humano diante de YHWH. Com isso, seu complemento também é decisivo para valorar aquilo que é dito.

Praticar a justiça é normalmente colocado em oposição a praticar o mal. A "צֶדֶק/*justiça*" remete à Aliança; é justo aquele que cumpre as cláusulas dadas no Sinai. Além disso, a "צֶדֶק/*justiça*" é o princípio da harmonia do cosmos. Assim, aquele que prática a justiça se torna a expressão visível da harmonia que mantém toda a criação na ordem querida por YHWH.[36]

O terceiro particípio do v.2 possui a raiz "דבר/*dizer*". O uso dessa raiz na Bíblia Hebraica é vasto: como substantivo tem por volta de 1440 ocorrências e como verbo 1025 ocorrências.[37] Seu uso é comum nas línguas do Antigo Oriente Próximo e no acádio possui um uso substantival e verbal semelhante ao do hebraico. A maioria das ocorrências no qal estão no particípio a fim de indicar um sujeito que tem por costume ou por encargo o hábito de falar a verdade (Sl 15,2), a mentira (Sl 5,7), a justiça (Is 33,15), a salvação (Est 10,3), estupidez (Is 9,16), insolências (Sl 31,19).

Ainda, no v.2, a moralidade da ação só pode ser avaliada a partir do complemento verbal: o que é dito deve ser verdadeiro. Além disso, ao apresentar que a verdade deve ser dita no coração por aqueles que serão admitidos à presença

[34] ROSS, A. P., A commentary on the Psalms (1-41), p. 389.
[35] VOLLMER, J., פעל, DTMAT, p. 582-586.
[36] RAVASI, G. C. Il Libro dei Salmi (1-50), p. 278.
[37] GERLEMAN, G., דבר, DTMAT, p. 617-620.

de YHWH, depara-se com a exigência de que não pode haver meia-verdade, segunda intenção ou qualquer outra coisa escondida na interioridade do sujeito. O coração, sede das decisões e das intenções, deve ser sincero,[38] de modo que a ação e a intenção estejam voltadas para YHWH, um reconhecimento que os aspectos internos e externos do ser humano estão intrinsecamente unidos.[39]

O v.2, como se vê, apresenta características gerais do fiel ideal: andar com integridade, praticar a justiça e dizer a verdade em seu coração. Assim, resume-se a conduta ideal daquele que observa a aliança.[40] A fim de não deixar espaços para dúvidas, as generalizações do v.2 tornar-se-ão atitudes concretas, boas ou más, nos versículos seguintes. Pois, é preciso deixar claro que a integridade, a justiça e a verdade frutificam em boas práticas.[41]

O v.3 possui três verbos finitos a especificar como o temente a YHWH não age. O primeiro deles, v.3a, possui como raiz "רגל/*caluniar*". O sentido básico dessa raiz é espiar, dado o caráter clandestino e secreto típico de uma espionagem, passou também a denotar caluniar e, no qal, prevalece esse significado.[42] Tomando o segmento v.2c, que antecede imediatamente v.3a, percebe-se uma antítese, essa tensão entre verdade e calúnia torna manifesto o que se passa no coração.[43] Isso indica que não se trata de simplesmente insultar alguém, mas defraudar e até mesmo atentar contra a vida daquele que é caluniado. O exterior, com a língua, expressa a vileza interior, no coração.[44]

O segundo verbo finito do v.3 possui a raiz "עשׂה/fazer". Sua etimologia é ugarítica e possui o mesmo sentido que no hebraico: fazer e fabricar. Seu significado é amplo, bem como seu uso na Bíblia Hebraica, que passa de 2500

[38] ROSS, A. P., A commentary on the Psalms (1-41), p. 391.
[39] GONZAGA, W.; BELEM, D. F., Salmo 24: Proposta de solução exegética através da Análise Retórica Bíblica Semítica, p. 399.
[40] LORENZIN, T., I Salmi, p. 98.
[41] GOLDINGAY, J., Psalms, pos. 222.
[42] MERRILL, E. H., רגל, NDITAT, p. 1043-1044.
[43] WEISER, A., I Salmi 1-60, p. 176.
[44] GOLDINGAY, J., Psalms, pos. 222.

ocorrências.[45] Desse modo, o contexto que já é importante para compreender um verbo, ganha maior peso para o verbo "עשׂה/fazer". Portanto, no v.3b, através da proibição de fazer o mal há a exortação a fazer o bem, tal como a moralidade veterotestamentária propõe.[46]

Novamente, no v.3c, retoma-se a necessidade da prudência quanto ao uso das palavras. O núcleo do v.3 é a exortação a não fazer o mal, 3b, ao seu redor há a reprovação da calúnia e da infâmia. Com isso, percebe-se o quanto a "palavra" possui peso naquele contexto. O v.3 deixa claro o proceder do justo, conforme o v.2, nasce de sua integridade e da pureza de seu coração, expressa em atitudes e palavras, tal como o v.3 individua e como os v.4 e v.5a-b vão demonstrar que a retidão não se manifesta apenas na convivência, mas também na ordem econômica e jurídica.[47]

No segmento v.4a-b tem-se novamente particípios. Convém retomar, que essa forma verbal, entre outros usos, faz com que o seu significado seja um atributo, uma característica intrínseca do sujeito ao qual se refere. Portanto, é próprio do justo desprezar aquele que é injusto, o vil. A pureza interior desabrocha em juízos feitos com critérios propostos por YHWH, ou seja, YHWH será honrado na medida em que for obedecido. Não há espaço para neutralidade, para hospedar-se na tenda de YHWH é preciso posicionar-se a favor dos amigos de YHWH e contra os seus inimigos.[48]

O segmento v.5a ilustra a obediência do justo à Lei ao indicar que ele não obtém vantagem financeira ao emprestar seu dinheiro a algum necessitado. Conforme foi apresentado acima, não fazer o mal, implica em fazer o bem, isso faz com que a atitude de quem é justo aos olhos de YHWH seja de ajudar os necessitados e não como de explorar o pobre – literalmente "בְּנֶשֶׁךְ/*usura*" significa: dentada, aquele que assim procede alimenta-se da penúria alheia. O

[45] VOLLMER, J., עשׂה, DTMAT, p. 457-458.
[46] RAVASI, G. C. Il Libro dei Salmi (1-50), p. 279.
[47] WEISER, A., I Salmi 1-60, p. 176.
[48] ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C. Salmos, p. 268.

justo é caracterizado por oferecer com generosidade, "seu dinheiro não dá em usura", embora a usura fosse proibida (Ex 22,24; Lv 25,37; Dt 23,20); o que move aquele que teme YHWH é ser bondoso tal como seu Deus o é.[49]

A corrupção da magistratura que trata o segmento v.5b é um tema amplamente denunciado na Bíblia Hebraica (Ex 23,8; Dt 10,17; Is 1,23; Ez 22,12; Pr 17,23). O justo não absolve o culpado (Ex 22,2) e não condena o inocente, como se vê nesse salmo (Sl 15). Aliás, ser justo, também assume, como opção preferencial, a causa do pobre e do inocente (Is 11,3-4). Essa característica é tão elevada que é atribuída ao rei messiânico (Sl 72,1-5).[50]

O segmento v.5c, "עֹשֵׂה־אֵלֶּה/*aquele que faz estas coisas*", sintetiza as diversas ações que caracterizam o *modus vivendi* do justo e apresenta a recompensa: "לֹא יִמּוֹט לְעוֹלָם/*não falhará para sempre*". A raiz verbal "מוט/*falhar*", do segmento v.5d, é atestada em várias línguas semíticas. Seu significado literal é "tremer", "cambalear". Por sua vez, no âmbito religioso possui significado extremos, indica o "tropeço" em tempo de calamidade (Sl 38,17); a má conduta daqueles que vagueiam nas trevas (Sl 87,5). Já, quando acompanhado de uma partícula negativa, conota a terra inabalável, graças ao reinado de YHWH (Sl 93,1); a segurança de estar junto a YHWH (Sl 62,3)[51].

Portanto, "לֹא יִמּוֹט לְעוֹלָם/*não falhará para sempre*" apenas aquele que se hospeda na tenda de YHWH e habita em seu monte santo. Todavia, é importante retomar que, neste salmo, a tenda de YHWH e o monte santo, são figuras do templo. Com isso, o templo é figura da rocha firme, da proteção contra toda e qualquer catástrofe, pois nada abala ou estremece YHWH e aqueles que adentram em seu santuário têm a sua vida determinada e agraciada com a segurança e a estabilidade próprias do monte santo.[52]

---

[49] ROSS, A. P., A commentary on the Psalms (1-41), p. 393-394.
[50] RAVASI, G. C. Il Libro dei Salmi (1-50), p. 280-281.
[51] BAUMANN, מוט, TDOT, p. 152-156.
[52] KRAUS, H.-J., Los Salmos, p. 361.

Conclusão

O Sl 15, no v.4d, possui um grave problema textual, pois o texto está corrompido. Porém, exceto nesse caso, vê-se que não há outros graves problemas de crítica textual e nem elementos que denotem fortes rupturas ou trabalhos redacionais posteriores. Sua estrutura, ao contrapor condições positivas e negativas para o ingresso na tenda de YHWH, dá intensidade à resposta através do contraste que estrutura e emoldura todo o salmo.

Segundo o Sl 15, hospedar-se na tenda de YHWH (v.1b), morar em seu monte santo (v.1c), é próprio de quem possui, na medida do possível, um coração semelhante ao de YHWH e pratica o que ele indica: caminha com integridade, pratica a justiça, diz a verdade em seu coração, não calunia com sua língua, não faz o mal ao seu próximo, não ergue infâmias contra o seu vizinho, não empresta com usura, não recebe suborno contra o inocente, aquele que pratica o bem, teme e honra a YHWH, é reto em seu falar, viver e agir etc.

A sociedade atual flerta com o culto de sua própria imagem, não apenas em ambientes seculares, como também em ambientes religiosos. A retomada do uso de práticas e indumentárias do passado, associadas ao paulatino desenvolvimento de uma mentalidade demasiadamente escrupulosa, pode ser o sintoma de que a preocupação com a pureza ritual é crescente e muitos sentem-se compelidos a parecerem justos. Entretanto, o Sl 15 é essencialmente provocador e salutar para tratar essa problemática atual, pois, ele torna manifesto que o amor a YHWH e a admissão à sua presença passam, necessariamente, por uma vida justa e fraterna. Obviamente, o salmista não prescinde das práticas litúrgicas e religiosas, obedecer aos preceitos que se referem diretamente a YHWH é questão pacífica, todavia isso não será uma prática autêntica sem a devoção aos irmãos e irmãs.

Portanto, a integridade e a justiça não se limitam ao cumprimento de regras e muito menos a um culto meramente vertical, pois não olha para YHWH quem

não enxerga o seu próximo. Enfim, o salmista indica aberta e claramente que fechar-se em si mesmo, ensimesmar-se, buscar seus interesses e lucros, ignorando a necessidade do próximo, conduz o sujeito a um autoengano: ainda que suas tramas possam parecer ser bem-sucedidas, ainda que seus bens materiais lhe concedam conforto, a segurança e a estabilidade só podem ser encontradas na tenda de YHWH e lá apenas os justos e os compassivos entrarão.

Referências Bibliográficas

ALONSO SCHÖKEL, L.; CARNITI, C. **Salmos**: Salmos 1-72. São Paulo: Paulus, 1996.

BARNWELL, K. **Tradução Bíblica**: Um curso introdutório aos princípios básicos de tradução. Barueri: SBB; Anápolis: Associação Internacional de Linguística, 2011.

BARRÉ, L. M. Recovering the literary structure of Psalm 15. ***Vetus testamentum***, [s. l.], v.34, n. 2, p. 207–211, 1984.

BAUMANN. מוט. In: **Theological dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997, p. 152-158. v.VIII.

BRUEGGEMANN, W. **Psalms**. New York, NY: Cambridge University Press, 2014.

CLIFFORD, R. J. **Psalms 1-72**. Nashville: Abingdon Pr, 2002. (e-book)

DECLAISSÉ-WALFORD, N.; JACOBSON, R. A.; TANNER, B. L. **The book of Psalms**. Grand Rapids: Eerdmans, 2014. (e-book)

DELITZSCH, F. C. **Biblical commentary on the Psalms**. Edinburgh: T.&T. Clark, 1892. (e-book)

ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.). **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

GERLEMAN, G. דבר. In: JENNI, E., WESTERMANN, C. **Diccionario teologico manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Cristiandad, 1978, p. 614-627. v.1.

GERSTENBERGER, E. **Psalms**: part 1: with an introduction to cultic poetry. Grand Rapids: Eerdmans, 1988.

GOLDINGAY, J. **Psalms**: Psalms 1-41. Grand Rapids, Mich: Baker Academic, 2006. (ebook)

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 Salmo 150 à luz da Análise Retórica Bíblica Semítica. ***ReBiblica****,* Porto Alegre, v.1, n. 2, p. 155-170, 2019. Link: https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/ReBiblica/article/view/32984

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. Doi**:** https://doi.org/10.15448/0103-314X.2020.2.39479

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. Maio-Ago 2021. **Doi:** http://dx.doi.org/10.23925/rct.i99.54785

GONZAGA, W.; BELEM, D. F., O Pentateuco e os "pentateucos" na Bíblia: uma abordagem canônica. ***ReBiblica***, Rio de Janeiro, v.3, n. 6, p. 247-277, 2022. Doi: https://doi.org/10.46859/PUCRio.Acad.ReBiblica.2596-2922.2022v3n6p247

GONZAGA, W.; BELEM, D. F. Salmo 24: Proposta de solução exegética através da Análise Retórica Bíblica Semítica. ***Interações***, Belo Horizonte, Brasil, v.15, n. 02, p. 386-409, jul./dez. 2020. Doi: https://doi.org/10.5752/P.1983-2478.2020v15n2p386-409

KOCH. אֹהֶל. In: BOTTERWECK, G. J. **Theological dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2001, p.118-130. v.1.

KRAUS, H.-J. **Los Salmos**: Salmos 1-59. Salamanca: Sígueme, 1995.

LORENZIN, T. **I Salmi**. Milano: Paoline, 2000.

MAYS, J. L. **Salmi**. Torino: Claudiana, 2010.

MERRILL, E. H. רגל. In: VANGEMEREN, W. A. **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento.** São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 1043-1044. v.3.

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

RAVASI, G. C. **Il Libro dei Salmi (1-50)**. Bologna: Dehoniane, 1981. v.1.

ROSS, A. P. **A commentary on the Psalms (1-41)**. Grand Rapids: Kregel Academic & Professional, 2011. v.1.

SAUER, G. הלך. In: JENNI, E., WESTERMANN, C. **Diccionario teologico manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Cristiandad, 1978, p. 683-692. v.1.

SELMAN, M. הַר. In: VANGEMEREN, W. A. **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 1025-1028. v.1.

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), 196-222. ISSN: 2389-9980. Doi: https://doi.org/10.18566/cueteo.v46n106.a01

SILVA, C. M. D. **Metodologia de exegese bíblica**: versão 2.0. São Paulo: Paulinas, 2022.

SIMIAN-YOFRE, H. Diacronia: os métodos histórico-críticos. In: SIMIAN-YOFRE, H. (org.). **Metodologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Edições Loyola, 2015, p. 77-114.

TOMASINO, A. אָהַל. In: VANGEMEREN, W. A. **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 292-294. v.1.

TOV, E**. Crítica Textual da Bíblia Hebraica**. Rio de Janeiro: Bvbooks, 2017.

VOLLMER, J. עשׂה. In: JENNI, E., WESTERMANN, C. **Diccionario teologico manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Cristiandad, 1978, p. 458-471. v.2.

VOLLMER, J. פעל. In: JENNI, E., WESTERMANN, C. **Diccionario teologico manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Cristiandad, 1978, p. 582-590. v.2.

WEBER, R.; GRYSON, R. (eds.). **Biblia Sacra Vulgata**. Iuxta Vulgatam Versionem. Editio Quinta. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.

WEISER, A. **I Salmi 1-60**. Brescia: Paideia, 1984.

Posfácio

Bem-aventurados os que guardam seus testemunhos, procurando-o de todo coração Sl 119(118),2

De início, manifesto minha alegria em poder fazer o posfácio de mais esta obra do Prof. Dr. Waldecir Gonzaga, em união com diversos outros autores, intitulada *"Temas e textos bíblicos em investigação".* O livro é fruto da fecunda parceria entre os PPGs da PUC-RS, coordenado pelo Prof. Dr. Tiago de Fraga Gomes, e da PUC-Rio, coordenado pela Profa. Dra. Francilaide de Queiroz Ronsi, que tem nos brindado com relevantes reflexões que têm vindo à luz através da publicação desses volumes de tão grande valor.

O Sl 119(118),2, afirma: *Bem-aventurados os que guardam seus testemunhos, procurando-o de todo coração.* Foi com este versículo que o Papa Leão XIII, de feliz memória, encerrou a sua Carta Encíclica *Providentissimus Deus*, sobre os estudos bíblicos (1893). Há mais de cem anos, o Sumo Pontífice nos alertava a respeito da necessidade de se estudar sempre de modo mais acurado as Sagradas Letras, para que, pela investigação dos exegetas, passagens difíceis fossem mais bem explicadas, e aquelas cujo sentido já tivesse sido exposto pelo Magistério, fossem compreendidas de modo ainda profundo, a fim de que se abrisse aos fiéis o acesso ao verdadeiro sentido das palavras contidas na Sagrada Escritura. O Papa termina sua reflexão com esse versículo sálmico, declarando "bem-aventurado" quem se dedica a esse duro trabalho de investigação que é a exegese.

O termo que ora traduzimos por "procurar" no Sl 119,2 é o verbo hebraico *darash*, que guarda o sentido de "buscar", "procurar", "investigar", mais que, dependendo do objeto, pode ser compreendido de modo mais específico. Em se tratando de um texto, por exemplo, o sentido pode ser "estudar, consultar, meditar,

perscrutar"; em se tratando de uma pessoa, pode ser "consultar, interessar-se por". Como se pode notar, o verbo se conecta, sobretudo, ao campo do conhecimento. Da raiz do verbo *darash* deriva o substantivo *midrash*, o qual designa um gênero literário muito usual na literatura judaica. O midraxe ou *midrash* é uma espécie de "investigação, perscrutação" do sentido mais profundo de um texto ou livro da Escritura.

O Salmo declara, pois, que é "bem-aventurado / feliz" quem guarda os "estatutos" divinos, ou seja, sua Palavra, "investigando" seu sentido mais profundo, a fim de nelas encontrar o próprio Deus: *Bem-aventurados os que guardam seus testemunhos, procurando-o de todo coração.* Deus é, por assim dizer, o objeto da busca, da investigação. Se investiga o sentido profundo do texto sagrado com o intuito de conhecer o Deus que por meio d'Ele se nos revela. Já dizia São Jerônimo: *"*Se, conforme o Apóstolo Paulo, Cristo é o poder de Deus e a sabedoria de Deus, e quem ignora as Escrituras ignora o poder de Deus e sua sabedoria, ignorar as Escrituras é ignorar Cristo."

Esta obra apresenta ao público uma coletânea de estudos que versam sobre diferentes textos tanto do Antigo quanto do Novo Testamento. Seu título, se alinha com o de nosso posfácio: *"Temas e textos bíblicos em investigação"*. O objetivo é, pois, cumprir aquilo o que Salmo 119 indica: investigar o sentido mais profundo das Sagradas Letras, para nelas encontrar Deus. Ao estimado Prof. Waldecir uniram-se outros pesquisadores que, com generosidade, partilham aqui o resultado de suas investigações. O Capítulo I, intitulado "A confissão de fé 'Jesus é o Senhor' na teologia paulina em Rm 10,9-15, escrito em coautoria com Junior Lago, aborda o tema da confissão e profissão de fé em Jesus Cristo, como Senhor, característica do período pós-pascal, em Paulo aos Rm 10,9. No Capítulo II, juntamente com Marcelo Danta da Silva Júnior, Prof. Waldecir apresenta seu estudo sobre 1Cor, intitulado "Debatendo o conceito de κεφαλὴ em 1Cor 11,3 – Novas possibilidades exegéticas". A reflexão sobre 1Cor continua no capítulo III,

intitulado “Uma análise exegética de 1Cor 11,23-26 em diálogo com Lc 22,19-20 e a páscoa judaica e cristã”, em coautoria com Wagner de Sousa Andrioni. Para completar os estudos de perícope seletas do *corpus paulinum*, o capítulo IV apresenta o estudo do hino de Fl 2,5-11, numa colaboração entre o Prof. Waldecir e Adalberto do Carmo Telles. A reflexão sobre a figura de Paulo, no entanto, continua no Capítulo V, escrito em coautoria com Ademar Antunes do Amaral e intitulado “Intersecções entre Cristianismo e Filosofia na Atenas Antiga: O diálogo entre Paulo e os Filósofos Estóicos e Epicuristas em Atos 17,18-23”.

A partir do capítulo VI, outros grupos de textos do AT e do NT são analisados. O Capítulo VI, intitulado “Suportar o sofrimento e praticar o bem: 1Pd 2,19-20 e a educação para a paz”, escrito com a colaboração de Vinicius Pimentel Baquer, aborda o desafio da prática do bem mesmo diante da dor e do sofrimento injusto, em 1Pd 2,19-20. Intitulado “Cultivar e conservar: uma reflexão sobre sustentabilidade e espiritualidade à luz de Gn 2,15”, e escrito em coautoria com Filipe Henrique de Araújo, o capítulo VII apresenta uma reflexão na linha da ecoteologia. A corrente sapiencial também entra neste estudo, particularmente no capítulo VIII, intitulado “O filho da perdição e suas ambivalências semânticas: estágio primário e secundário (Pr 24,22; Is 57,4)”, de autoria de Waldecir Gonzaga e Luan Ferreira do Nascimento. Com Ygor Almeida de Carvalho Silva, Prof. Waldecir apresenta no capítulo IX um estudo sobre o uso do AT no NT, intitulado “O Salmo 110(109) e seu uso na Epístola aos Hebreus”. Por fim, uma exegese do Salmo 15, em parceria com Filipe Henrique de Araújo, é apresentada no capítulo X, intitulado “’YHWH, quem se hospedará na tua tenda?’: Exegese do Salmo 15”.

Faço votos de que a leitura de tão significativo trabalho, fruto do esforço de tantos autores que se debruçaram sobre os textos bíblicos, alguns de particular complexidade, e que os relacionaram com temas tão importantes para a vida pastoral, possa ser edificante para todos os que o tiverem em mãos. Acredito que

este livro será, também, uma provocação para outros pesquisadores e pesquisadoras; um convite a fazer destes textos o ponto de partida para novas pesquisas, novas leituras e interpretações ainda mais ricas, profundas e abalizadas da Sagrada Escritura. Que esta empreitada possa dar muito fruto, a fim de que o esforço daqueles que a realizaram possa ser recompensado (Sl 126,5).

Prof. Dr. Fabio da Silveira Siqueira[1]
Departamento de Teologia da PUC-Rio

[1] Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio e membro do Grupo de Pesquisa Análise Retórica Bíblica Semítica, credenciado junto ao CNPq. E-mail: padresiqueira@gmail.com. Currículo Lattes: http://lattes.cnpq.br/5937857218924211 e ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-5671-3347