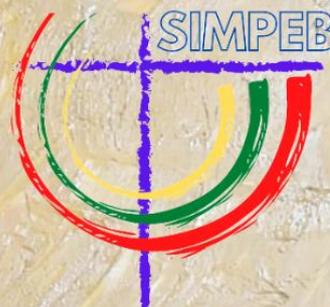


SIMPÓSIO PAULISTA DE ESTUDOS BÍBLICOS



# BÍBLIA E PAZ

Anais

III SIMPEB

24 e 25 - abril - 2023

**LIJO - LEPRALISE - TIAT**



**PUC-SP**

**Boris Agustín Nef Ulloa; Gilvan Leite de Araujo; Matthias Grenzer  
(orgs.)**

*Bíblia e Paz*

**Coleção  
“LILETI” – Volume IV**



**PUC-SP**

III SIMPÓSIO PAULISTA DE ESTUDOS BÍBLICOS COM OS GRUPOS DE  
PESQUISA BÍBLICA

LJO – LITERATURA JOANINA

LEPRALISE – LEITURA PRAGMÁTICO-LINGUÍSTICA DAS SAGRADAS  
ESCRITURAS

TIAT – TRADUÇÃO E INTERPRETAÇÃO DO ANTIGO TESTAMENTO  
DO PEPG EM TEOLOGIA DA PUC-SP

São Paulo, 24 e 25 de abril de 2023

## Bíblia e Paz

### Anais

Organizadores:

Boris Agustín Nef Ulloa

Gilvan Leite de Araujo

Matthias Grenzer

PUC-SP

São Paulo

2023

**Organizadores:**

Prof. Dr. Boris Agustín Nef Ulloa (PUC–SP)

Prof. Dr. Gilvan Leite de Araujo (PUC–SP)

Prof. Dr. Matthias Grenzer (PUC–SP)

**Colaboradores (as):****Comissão Científica:**

Adriano Lazarini Souza dos Santos (Doutorando no PEPG em Teologia da PUC–SP)

Fernando Gross (Doutor no PEPG em Teologia da PUC–SP)

Francisca Cirlena Cunha Suzuki (Doutora no PEPG em Teologia da PUC–SP)

Francisco Marques Miranda Filho (Doutorando no PEPG em Teologia da PUC–SP)

Isabel Patuzzo (Doutoranda no PEPG em Teologia da PUC–SP)

Marivan Soares Ramos (Doutorando no PEPG em Teologia da PUC–SP)

Nelson Maria Brechó da Silva (Doutor no PEPG em Teologia da PUC–SP)

Paulo Freitas (Doutorando no PEPG em Teologia da PUC–SP)

Pedro da Silva Moraes (Doutor na Facoltà di Teologia di Lugano)

Petterson Brey (Doutorando no PEPG em Teologia da PUC–SP)

Sergio Ricardo Toledo (Mestre no PEPG em Teologia da PUC–SP)

Vamberto Marinho de Arruda Junior (Doutorando no PEPG em Teologia da PUC–SP)

**Divulgação:**

Eduardo Rueda Neto (Doutorando no PEPG em Teologia da PUC–SP)

Júlio César Ribeiro (Mestre no PEPG em Teologia da PUC–SP)

João Cláudio Rufino R. Silva (Doutorando no PEPG em Teologia da PUC–SP)

**Comunicação:**

Claudio Araujo Machado (Doutorando no PEPG em Teologia da PUC–SP)

Renata Soares da Silva (Mestranda pelo PEPG em Teologia da PUC–SP)

Marcos de Almeida (Mestrando pelo PEPG em Teologia da PUC–SP)

**Secretariado:**

Adriana Barbosa Guimarães (Mestre pelo PEPG em Teologia da PUC–SP)

Guilherme Júnior Guimarães (Mestrando pelo PEPG em Teologia da PUC–SP)

Wilson Faraço (Doutorando no PEPG em Teologia da PUC–SP)

**Suporte Técnico:**

Ákilla Vicente Braga Nascimento (Mestrando pelo PEPG em Teologia da PUC–SP)

Benedito Antônio Bueno de Almeida (Doutorando no PEPG em Teologia da PUC–SP)

Emerson Pedroso Borgonovi (Mestrando pelo PEPG em Teologia da PUC–SP)

Local do evento: Plataforma zoom, juntamente com a plataforma de eventos even 3, [https://eventos.pucsp.br/iii\\_simpeb/](https://eventos.pucsp.br/iii_simpeb/), na PUC-SP (Campus Ipiranga), e presencialmente na FAPCOM, São Paulo,  
24 e 25 de abril de 2023  
São Paulo, Brasil

Os textos publicados são de responsabilidade de cada autor.

Capa: Sarça ardente - óleo sobre pó de mármore e madeira - artista: Mir

Todos os direitos autorais da reprodução da obra foram cedidos pelo artista à equipe organizadora do SIMPEB.

Projeto Gráfico, Capa e Diagramação:

PEPG em Teologia da PUC–SP

Coleção “LILETI” (v. 4)

ISBN: 978-85-60453-81-8

Simpósio Paulista de Estudos Bíblicos (3. 2023):

São Paulo, SP)

Bíblia e Paz [recurso eletrônico]: anais

/ orgs. Boris Agustín Nef Ulloa, Gilvan Leite de Araujo,

Matthias Grenzer. São Paulo: PUCSP, 2023.

1 recurso online: PDF (266p.) - (Coleção LILETI– Volume IV)

Bibliografia.

Evento híbrido realizado em 24 e 25 de abril de 2023 pela PUCSP (Campus Ipiranga) através da Plataforma Zoom e presencialmente pela FAPCOM.

O evento contou com a participação dos Grupos de Pesquisa:

LJJO, LEPRALISE e TIAT.

ISBN 978-85-60453-81-8

1. Teologia Bíblica. 2. Paz – Aspectos religiosos. 3. Exegese Bíblica. I. Nef Ulloa, Boris Agustín. II. Araujo, Gilvan Leite. III. Grenzer, Matthias. IV. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. V. LJJO. VI. LEPRALISE. VII. TIAT. VIII. Título. IX. Série.

CDD 220.07

Bibliotecária: Jailda Marina do Nascimento – CRB 8ª / 9146

# APRESENTAÇÃO

Nós temos o prazer e a honra de apresentar o quarto volume da Coleção LILETI, que abrange os Grupos de Pesquisa (GP) da área bíblica do Programa de Pós-Graduação em Teologia (Mestrado e Doutorado) da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. A sigla LI remete ao GP Literatura Joanina (LIJO) acompanhado pelo prof. Dr. Gilvan Leite de Araujo. A expressão LE corresponde ao GP Leitura Pragmático-Linguística das Sagradas Escrituras (LEPRALISE) liderado pelo prof. Dr. Boris Agustín Neff Ulloa. A abreviação TI indica o GP Tradução e Interpretação do Antigo Testamento (TIAT) coordenado pelo prof. Dr. Matthias Grenzer.

Vale recordar que o primeiro volume foi publicado, em 2020, nos Anais da II Jornada de Estudos da Literatura Joanina intitulada “Curas e Milagres na Literatura Joanina”. No segundo volume, os três grupos de pesquisa da área da Bíblia da PUC-SP se uniram e criaram o I Simpósio de Estudos Bíblicos (SIMPEB), com o título “Antropologia Bíblica”, e foi realizado no ano de 2021. No terceiro volume, o II Simpósio de Estudos Bíblicos (SIMPEB), com o título “Bíblia e Economia”, e foi realizado neste ano de 2022. Com efeito, neste ano de 2023, o III Simpósio intitulado “Bíblia e paz”. Para tanto, nós elencamos três Eixos Temáticos (ETs), a saber, Bíblia e Paz – Metodologia Bíblica; Bíblia e Paz – Exegese Bíblica; Bíblia e Paz – Teologia Bíblica Aplicada.

O presente livro (e-book) é o quarto volume da **coleção “LILETI”** e reúne os **Textos integrais** de **34 comunicações científicas**. Contamos com a presença de pesquisadores (as) internos (as) e externos (as). Desejamos uma preciosa leitura e aprofundamento no âmbito bíblico-teológico!

Os organizadores e os (as) colaboradores (as)

# RESUMO

Os Grupos de Pesquisa *Tradução e Interpretação do Antigo Testamento* (TIAT), liderado pelo prof. Dr. Matthias Grenzer, *Leitura Pragmático-Linguística das Sagradas Escrituras* (LEPRALISE), liderado pelo prof. Dr. Padre Boris Agustín Nef Ulloa, e *Literatura Joanina* (LIJO), liderado pelo prof. Dr. Padre Gilvan Leite de Araújo, criam o **Simpósio Paulista de Estudos Bíblicos (SIMPEB)**, um espaço novo e qualificado para favorecer o intercâmbio nacional e internacional na área dos estudos acadêmico-científicos da Bíblia. Em especial, objetiva-se estabelecer intercâmbios e parcerias importantes, sobretudo, em vista de novos projetos de pesquisa e de publicações.

**Palavras-chave:** Bíblia e Paz - Metodologia Bíblica. Bíblia e Paz - Exegese Bíblica. Bíblia e Paz - Teologia Bíblica Aplicada.

# PROGRAMAÇÃO

**Dia 24/04/2023 – Segunda-feira**

<b>Bíblia e Paz no Antigo Testamento</b>			
<b>Horário</b>	<b>Atividade</b>	<b>Formato</b>	<b>Equipe</b>
7h00	Chegada	Presencial	TODAS
7h15	Credenciamento	Presencial	Secretaria
08h	Abertura do Simpósio: <i>Prof. P. Gilvan ou Boris</i>	Presencial	TI e Comunicação
	Momento de Espiritualidade	Híbrido	TI e Comunicação
08h15	Conferência: Prof. Dr. Barbiero	Híbrido	TI e Comunicação
09h15	Intervalo	Híbrido	TI e Comunicação
9h25	Conferência: Prof. Dr. Cássio Murilo	Híbrido	TI e Comunicação
10h25	Intervalo	Híbrido	TI e Comunicação
10h40	Mesa-Redonda: Abertura: Prof. <sup>a</sup> Dr. <sup>a</sup> Cilene Victor (30') Reações: Prof. Dr. Gianni Barbiero (10'); Prof. Dr. Cássio Murilo (10'). <i>Moderador: Prof. Matthias Grenzer</i>	Híbrido	TI e Comunicação
11h40	Diálogo/interação com participantes	Híbrido	TI e Comunicação
11h55	Conclusão: Orientações práticas	Híbrido	TI e Comunicação
12h	Almoço	Online	Comissão Científica
14h	Mínicursos e Oficinas	Online	Comissão Científica
15h30	Intervalo	Online	Comissão Científica
16h-18h	Comunicações Científicas	Online	Comissão Científica

## Dia 25/04/2023 – Terça-feira

<b>Bíblia e Paz no Novo Testamento</b>			
<b>Horário</b>	<b>Atividade</b>	<b>Formato</b>	<b>Equipe</b>
7h00	Chegada	Presencial	TODAS
08h	Acolhida/Momento de Espiritualidade <i>Anfitriã(o)</i>	Híbrido	TI e Comunicação
08h15	Conferência: Prof. <sup>a</sup> Dr. <sup>a</sup> Aíla Pinheiro	Híbrido	TI e Comunicação
9h15	Intervalo	Híbrido	TI e Comunicação
9h25	Conferência: Prof. <sup>a</sup> Dr. <sup>a</sup> Mary B. Rodríguez	Híbrido	TI e Comunicação
10h25	Intervalo	Híbrido	TI e Comunicação
10h40	Mesa-Redonda: Abertura: Dr. Márcio Gagliato (30') Reações: Prof. <sup>a</sup> Dr. <sup>a</sup> Aíla Pinheiro; Prof. <sup>a</sup> Dr. <sup>a</sup> Mary B. Rodríguez <i>Moderador: Prof. P. Gilvan ou Boris</i>	Híbrido	TI e Comunicação
11h40	Diálogo/interação com participantes	Híbrido	TI e Comunicação
11h55	Conclusão: Orientações práticas	Híbrido	TI e Comunicação
12h	Almoço		
14h	Mínicursos e Oficinas	Online	Comissão Científica
15h30	Intervalo	Online	Comissão Científica
16h-18h	Comunicações Científicas	Online	Comissão Científica
18h	Encerramento	Online	TODAS
7h00	Chegada	Presencial	TODAS

## **DESCRIÇÃO DOS GRUPOS DE PESQUISA**

### **LJO – LITERATURA JOANINA**

Tendo como líder do grupo o Prof. Dr. Pe. Gilvan Leite de Araujo (PUC-SP), o grupo LJO foi fundado em 2016, é um dos três grupos de pesquisa das Sagradas Escrituras do PEPG em Teologia da PUC-SP. O Grupo de Pesquisa está desenvolvendo pesquisa sobre as raízes do Cristianismo. Tal processo, através de diversas publicações de Artigos Científicos, tem permitido avanços e impacto nos debates na área. Além disso, o grupo pesquisa sobre as diversas Literaturas Joaninas (Evangelho, Cartas e Apocalipse).

### **LEPRALISE – LEITURA PRAGMÁTICO-LINGUÍSTICA DAS SAGRADAS ESCRITURAS**

Tendo como líderes do grupo o Prof. Dr. Pe. Boris Agustín Nef Ulloa (PUC-SP) e o Prof. Dr. Pe. Jean Richard Lopes (PUC-MG), o grupo LEPRALISE foi fundado em 2015, é um dos três grupos de pesquisa das Sagradas Escrituras do PEPG em Teologia da PUC-SP. O âmago da existência desse grupo é o estudo da Sagrada Escritura em seu aspecto comunicativo, focado pela análise pragmalinguística. Dessa forma, o grupo tem três campos de atuação e pesquisas: (1) Teologia Lucana - Aprofundar as características e fundamentos da Teologia Lucana; (2) Teologia Paulina - Aprofundar os fundamentos do Ensino Paulino e sua experiência de vida cristã enquanto Paradigma Apostólico e Missionário; e (3) Intertextualidade: Antigo e Novo Testamento – Aprofundar por meio dos estudos exegéticos a relação intertextual entre o Antigo e o Novo Testamento.

### **TIAT- TRADUÇÃO E INTERPRETAÇÃO DO ANTIGO TESTAMENTO**

Tendo como líderes do grupo o Prof. Dr. Matthias Grenzer (PUC-SP) e o Prof. Dr. Pe. Leonardo Agostini Fernandes (PUC-RJ), o grupo TIAT foi fundado em 2011, é um dos três grupos de pesquisa das Sagradas Escrituras do PEPG em Teologia da PUC-SP. Reunindo professores pesquisadores e alunos(as) pós-graduandos(as) que atuam em três Universidades (PUC-SP; PUCRio; PUC-PR), o Grupo de Pesquisa “Tradução e Interpretação do Antigo Testamento” (TIAT) se caracteriza como pluri-institucional e inter-estatal. O objeto de pesquisa é a Literatura Bíblica, em especial a primeira parte da Bíblia cristã, chamada também de Antigo Testamento ou Bíblia Hebraica. Favorecem-se estudos linguísticos das línguas bíblicas (Hebraico, Aramaico e Grego), pesquisas estilístico-literárias, investigações histórico-culturais sobre o antigo Israel e suas culturas vizinhas, assim como descrições pormenorizadas das dimensões teológicas das Sagradas Escrituras de judeus e cristãos, tidas também como patrimônio cultural da humanidade. As pesquisas resultam constantemente em publicações científicas em forma de Artigos em Periódicos Científicos, Capítulos em Livros, Verbetes em Dicionários, Textos Integrais em Anais de Simpósios ou Congressos e Livros monográficos.

## DESCRIÇÃO DOS EIXOS TEMÁTICOS

### **ET 1 – Bíblia e Paz – Metodologia Bíblica**

**Descrição** Este ET acolhe os (as) estudiosos (as) da Bíblia e outros (as) pesquisadores (as) interessados (as) em estudos sobre metodologias de pesquisa bíblica, seja o tradicional método diacrônico e suas ferramentas histórico-críticas, sejam os métodos sincrônicos, tais como análise narrativa, pragmalinguística, análise retórica, análise canônica, bem como o diálogo entre bíblia e literatura. No tocante ao tema do Simpósio, Bíblia e Paz, procura-se favorecer (1) abordagens teóricas acerca das metodologias de estudos bíblicos, (2) abordagens metodológicas norteadas por um exercício empírico de interpretação de um versículo ou uma perícopes (preferencialmente acolher textos que dialoguem com o tema do simpósio), (3) abordagens metodológicas norteadas por um exercício empírico vertido por um eixo temático (preferencialmente acolher o tema do simpósio e/ou temas que dialoguem com este). Ao visar a excelência das comunicações a serem aprovadas para discussão, bem como a qualidade dos textos a serem submetidos para posterior publicação no respectivo livro de Anais do Simpósio, o Grupo se reserva o direito de aprovar a inclusão em seus trabalhos tão somente daquelas propostas que sejam inéditas e que representem real contribuição ao avanço dos estudos acerca das metodologias bíblicas.

#### **Coordenadores responsáveis:**

Francisca Cirlena Cunha Suzuki  
Petterson Brey  
Vamberto Marinho de Arruda Junior

### **ET 2 – Bíblia e Paz – Exegese Bíblica**

**Descrição:** Este ET acolhe os (as) estudiosos (as) da Bíblia e outros (as) pesquisadores (as) interessados (as) em temáticas bíblicas no tocante ao tema do Simpósio, sendo, portanto, Bíblia e Paz, e exegese de uma ou mais perícopes. Desse modo, procura-se, por um lado, favorecer a exegese bíblica, por intermédio da análise literário-estrutural com os seguintes passos: texto e tradução; delimitação e estrutura; análise linguístico-sintática; análise literária; semântica; pragmática e hermenêutica. Por outro lado, vislumbra-se, aditivamente, o favorecimento da análise exegético-teológica, através do comentário bíblico e dos pontos teológicos importantes à compreensão do tema à luz da fé e da experiência antropológica. Ao visar a excelência das comunicações a serem aprovadas para discussão, bem como a qualidade dos textos a serem submetidos para posterior publicação no respectivo livro de Anais do Simpósio, o Grupo se reserva o direito de aprovar a inclusão em seus trabalhos tão somente daquelas propostas que sejam inéditas e que representem real contribuição ao avanço dos estudos bíblicos.

#### **Coordenadores responsáveis:**

Adriano Lazarini Souza dos Santos  
Fernando Gross  
Izabel Patuzzo  
Marivan Soares Ramos  
Nelson Maria Brechó da Silva  
Pedro da Silva Morais

### **ET 3 – Bíblia e Paz – Teologia Bíblica Aplicada**

**Descrição:** Este ET acolhe os (as) estudiosos (as) da Bíblia e outros (as) pesquisadores (as) interessados (as) que tenham como ponto de partida para a construção do seu pensamento teológico as temáticas bíblicas aliadas à vivência e os desafios cotidianos do ser humano. Neste sentido, procura-se acolher trabalhos que ofereçam reflexões sobre a interação de versículos e perícopes bíblicas com os mais diversos campos da vida, pessoal, social e eclesial. Tópicos como a Cosmovisão Cristã; Educação e Ética Cristã; Arte; Cristianismo, Sociedade e Cultura; Pastoral; Evangelização; Espiritualidade Cristã; Aconselhamento Bíblico; entre outros que dialoguem com este, são esperados. Visando a excelência das comunicações a serem aprovadas para discussão, bem como a qualidade dos textos a serem submetidos para posterior publicação nos Anais do Simpósio, o grupo se reserva no direito de aprovar a inclusão tão somente daquelas propostas que sejam inéditas e que representem real contribuição ao avanço dos estudos bíblicos.

#### **Coordenadores responsáveis:**

Francisco Marques Miranda Filho

Paulo Freitas

Sérgio Ricardo Toledo

# SUMÁRIO

## COMUNICAÇÕES

### **Eixo Temático 1: Bíblia e Paz – Metodologia Bíblica**

CURA E PAZ: UM ESTUDO SOBRE Mc 5,25-34

*Adalberto Castro da Costa* ..... 17

“BEM-AVENTURADOS OS PACIFICADORES”: O CONCEITO DE εἰρηνοποιοὶ EM MATEUS 5,9

*Adenilton Tavares de Aguiar* ..... 22

UN SANTUARIO EN EL ESPACIO-TIEMPO: EL PRECEPTO DEL SÁBADO EN ÉXODO 31,12-17 A LA VISTA DEL MODELO HISTÓRICO-COGNITIVO DE REVELACIÓN E INSPIRACIÓN

*André Vasconcelos* ..... 31

YHWH-SHALOM – PARADIGMA EXISTENCIAL DE ISRAEL COMO POVO ELEITO: ESTUDO EXEGÉTICO DE JZ 6,1–8,28

*Me. Pe. Cleodon Amaral de Lima* ..... 39

HOSTILIDADE OU AMOR? A VERDADEIRA NATUREZA DO QUARTO EVANGELHO

*Eziongiber Vieira de Lima* ..... 47

LEITURA RADICAL

*Guilherme Pereira Anselmo Júnior* ..... 55

A OBEDIÊNCIA DE DEUS: UMA INVESTIGAÇÃO LINGUÍSTICA E NARRATIVA DA EXPRESSÃO *וַיִּשְׁמַע יְהוָה בְּקוֹל אֱלֹהֵי* EM 1Rs 17,22

*Jônatas de Mattos Leal* ..... 63

A DIPLOMACIA DO SENHOR NA TRAMA EXODAL <i>Petterson Brey</i> .....	71
MOISÉS, LÍDER DO ÊXODO QUE PROCURA RESTABELECEER A PAZ ENTRE IAHWEH E O POVO DEPOIS DA FABRICAÇÃO DO BEZERRO DE OURO <i>Reginaldo de Abreu Araujo da Silva</i> .....	76
MIGUEL O PORTADOR DA PAZ <i>Rodrigo Serveli</i> .....	84
DOXA, TEMOR, PAZ E ALEGRIA: ELEMENTOS PRAGMÁTICOS NA IDENTIFICAÇÃO DO MESSIAS EM Lc 2,8-20 e Lc 24,36-49 <i>Vamberto Marinho de Arruda Junior</i> .....	92
<b>Eixo Temático 2: Bíblia e Paz – Exegese Bíblica</b>	
O PROPÓSITO DE JESUS EM ENSINAR COM PARÁBOLAS EM MARCOS 4,10-12 <i>Alex da Silva Mendes</i> .....	101
A PAZ: DOM E RESPONSABILIDADE <i>Antonio Farias de Freitas</i> .....	108
“VIDA E PAZ” COMO DONS DE YHWH AOS SACERDOTES: UMA LEITURA DE MI 2,5 <i>Fabio da Silveira Siqueira</i> .....	115
QUANDO OS VELHOS DÃO FRUTOS DE PAZ! POR UMA INTERPRETAÇÃO INCLUSIVA DO SALMO 92 <i>Fernando Gross</i> .....	123
OCORRÊNCIAS DA PALAVRA <i>SHALOM</i> (שלום) NO ANTIGO TESTAMENTO E SEUS SIGNIFICADOS <i>Luciano José Dias</i> .....	131

A TEMPERANÇA EM Eclo 37,27-31  
*Nelson Maria Brechó da Silva* ..... 138

A PAZ DO RESSUSCITADO COMO ENCORAJAMENTO PARA A MISSÃO DEI:  
ANÁLISE LINGUÍSTICO-PRAGMÁTICA DE JO 20,19-23  
*Ricardo Santos Souza* ..... 145

O CONFLITO E A PAZ: GÊNESIS 3,15 COMO EMBRIÃO NARRATIVO DO  
PRIMEIRO LIVRO DA BÍBLIA HEBRAICA  
*Vinícius Mendes de Oliveira* ..... 152

### **Eixo Temático 3: Bíblia e Paz – Teologia Bíblica Aplicada**

O EMBRIÃO DA GOVERNANÇA CORPORATIVA NA PERÍCOPE DE LC 16,1-8  
*Antonio Dias Pereira Filho* ..... 161

A LINHA DE DESCONTINUIDADE ENTRE A PÁSCOA CRISTÃ E A *PESSACH*  
JUDAICA  
*Arthur Carvalho Moraes* ..... 169

A PARÁBOLA DO SAMARITANO E O CUIDADO COMO ANTÍDOTO CONTRA A  
INDIFERENÇA  
*Celia Soares de Sousa* ..... 174

O PRESSUPOSTO DA RIQUEZA NA TEOLOGIA DA PROSPERIDADE A LUZ DO  
EVANGELHO SEGUNDO LUCAS 16,9.11.13  
*Cláudio Araújo Machado* ..... 181

A BELEZA QUE SALVARÁ MUNDO, ENTREVER O BELO NA *KENOSIS* DO  
FILHO: UMA LEITURA CRISTOLÓGICA DE BALTHASAR E BRUNO FORTE  
*Cleber Eduardo da Paixão* ..... 186

DOS PASTOS VERDEJANTES AO VALE DA MORTE: *INSIGHTS* HOMILÉTICOS  
SOBRE PAZ A PARTIR DO SALMO 23 (22)

<i>Eduardo Rueda Neto</i>	
<i>Jurany Leite Rueda</i> .....	194
COMUNIDADES (VIRTUAIS) DE APRENDIZAGEM: REFERÊNCIAS BÍBLICAS E NOVOS HORIZONTES PARA A EDUCAÇÃO TEOLÓGICA	
<i>Fabio Coronel Gagno Junior</i> .....	202
APELAÇÃO AOS TRIBUNAIS GENTIOS NA COMUNIDADE DE CORINTO (1COR 6,1-11)	
<i>Flavio José de Paula</i> .....	208
“EU, NÃO, NÓS!”: SER HUMANO NA CIBERCULTURA NEOLIBERAL	
<i>Guadalupe Corrêa Mota</i> .....	216
O ENSINO DA ESPIRITUALIDADE CRISTÃ NO CONTEXTO UNIVERSITÁRIO: REFLEXÕES TEOLÓGICAS, CIENTÍFICAS E CURRICULARES	
<i>Hebert Davi Liessi</i> .....	224
PAZ COMO CONFORMIDADE? UMA REFLEXÃO TEOLÓGICA SOBRE CONSCIÊNCIA E SENSIBILIDADE SOCIAL	
<i>Lúcia Eliza Ferreira Albuquerque</i> .....	231
A EXPANSÃO DA VIDA CRISTÃ: UMA PERSPECTIVA BÍBLICA DA IMPORTÂNCIA DA INTERAÇÃO COMUNITÁRIA CRISTÃ	
<i>Neimar Plack Brauwars</i> .....	239
COMUNIDADE, COMUNHÃO E COMUNICAÇÃO: ELEMENTOS BASILARES DA AÇÃO EVANGELIZADORA EM PAULO DE TARSO	
<i>Rodrigo Antonio da Silva</i> .....	247

A VISÃO DE PEDRO E CORNÉLIO EM AT 10,1-33, LIDO À LUZ DA LEITURA  
ORANTE DA BÍBLIA COMO INSTRUMENTO PARA VENCER O  
FUNDAMENTALISMO BÍBLICO E PROMOVER O DIÁLOGO

*Vilson José da Silva* ..... 255

UMA ARTICULAÇÃO ENTRE OS CONCEITOS DA ESPIRITUALIDADE E DA  
PAZ

*Vitória Andreatta De Carli* ..... 260

# COMUNICAÇÕES

**EIXO TEMÁTICO 1**  
**Bíblia e Paz – Metodologia Bíblica**

## CURA E PAZ: UM ESTUDO SOBRE Mc 5,25-34

*Adalberto Castro da Costa<sup>1</sup>*

**Resumo:** A mulher com fluxo de sangue era discriminada por sua condição física. Ela sofria de uma hemorragia que fazia com que ela fosse cerimonialmente impura, provocando a sua exclusão do convívio social. Não obstante, ela confiou que Jesus poderia curá-la se tão somente ela tocasse em seu manto. Essa atitude fez com que ela fosse curada, salva e restaurada ao convívio social e em decorrência, ela pudesse viver em paz consigo mesma e com Deus. Logo, este artigo tem como objetivo analisar a perícopes de Marcos 5,25-34, usando o método histórico-gramatical, visando compreender a paz como resultado da restauração operada por Jesus na vida daquela mulher.

**Palavras-chave:** Cura. Paz. Salvação.

**Abstract:** The woman with an issue of blood was discriminated against because of her physical condition. She suffered from a hemorrhage that made her ceremonially unclean, causing her exclusion from society. Nevertheless, she trusted that Jesus could heal her if only she would touch his cloak. This attitude caused her to be healed, saved and restored to social life and, as a result, she could live in peace with herself and with God. Therefore, this article aims to analyze the pericope of Mark 5,25-34, using the historical-grammatical method, aiming to understand peace as a result of the restoration operated by Jesus in that woman's life.

**Keywords:** Healing. Peace. Salvation.

## INTRODUÇÃO

A história da mulher com um fluxo de sangue que já durava 12 anos, se encontra inserida no relato que conta a ressurreição da filha de Jairo (Mc 5,21-24.35-43). Jesus estava voltando da terra dos gerasenos quando foi surpreendido pelo chefe da sinagoga, chamado Jairo. Jesus ouviu o clamor de Jairo e foi com ele para a sua casa quando foi surpreendido por um toque diferente dos ocasionais da multidão. Jesus sentiu que dele havia saído poder. Enquanto isso, a mulher sentiu que sua hemorragia havia parado e que ela estava curada.

Mas Jesus queria saber quem havia lhe tocado daquela forma diferente dos demais. Então, a mulher trêmula e com medo da multidão falou tudo que tinha acontecido. Em seguida Jesus a chama de filha e a despede proferindo sobre ela a bênção da paz e dizendo que ela estava livre do seu mal.

---

<sup>1</sup> Bacharel em Teologia pela FADBA e Mestre em Leitura e Ensino da Bíblia pela EST – RS; e-mail: adalberto.ama@hotmail.com.

Este texto examinará a perícopa de Mc 5,25-34, fazendo uma análise da condição social, física e espiritual da mulher hemorroísa e sua restauração a uma vida de paz.

### **1. A mulher**

A primeira grande dificuldade da personagem desta história era o fato de ser mulher. Nos tempos de Jesus as mulheres eram consideradas inferiores aos homens. A mulher não passava de um objeto pertencente ao seu marido como as suas demais posses legais. Como um mero objeto, a sua palavra não tinha nenhum valor diante de um juiz. (SANTANA, A. s.d.).

A formação se limitava aos serviços domésticos, como costura, fiação e cuidado dos irmãos. A filha nada possuía porque a renda do trabalho era do pai que, inclusive, poderia anular o voto dela e a representar em qualquer assunto legal. Ao pai caberia até intervir no casamento da filha. A aceitação ou a recusa de casamento pertence ao pai ou ao representante dele. (SANTANA, D., s.d.).

Quanto a vida pública, as mulheres não poderiam sair de casa, a não ser se estivessem com o rosto coberto por um véu. Perante a lei as mulheres eram consideradas menores e irresponsáveis. (SANTANA, A. s.d.).

### **2. Impureza e exclusão**

Além do sofrimento de ser mulher, a personagem desta história sofria de uma enfermidade que não era apenas debilitante, mas a tornava religiosamente impura (TURLINGTON, 1986, p. 378), de modo que nenhum judeu piedoso teria contato com ela. (BROOKS, 1992, não paginado). Tal conceito de impureza na menstruação era uma preocupação na lei do Antigo Testamento (Ez 36,17). (STRAUS, 2014, p. 230). De tal maneira que fez com que mulheres nestas condições, além de sofrer com os sintomas da doença, sofriam ainda com a discriminação social e religiosa.

Sua aflição não era simplesmente física, ela era impura. Por essa razão, ela era excluída da sociedade. (HOONER, 1981, p. 24-24). Conforme uma lei sanitária (Lv 15,25-27) a mulher nos seus dias menstruais estava impura. No caso desta mulher ela estava impura há 12 anos. Esta enfermidade era considerada uma punição divina por causa dos pecados dela. (JAMIESON, FAUSSET & BROWN, 1997, p.110).

Conforme reitera Bellinger:

Qualquer coisa sobre a qual mulher se sente ou se deite será impura como pessoa que tocar nestes objetos. Qualquer homem que se deita com a mulher mantém contato com o fluxo de sangue será impuro por sete dias, e qualquer

cama sobre a qual ele ou ela se deitarem ficará também impura. O homem se encontra na mesma circunstância de impureza cúltica como a mulher. (BELLINGER, 2001, p. 15).

Isso se dava pelo fato de que, na condição menstrual, a mulher permanecia impura e em uma condição de contágio durante o tempo do fluxo de sangue (FALEY, 2007, p. 180), fazendo com que nenhum judeu quisesse manter contato com ela. (SHORT, 2008, p. 1.611). Logo, como resultado a mulher, nestas condições, era excluída da sociedade.

### **3. Cura, filiação e paz**

O propósito de Jesus ao querer saber quem o tocou não foi repreender a mulher, mas manter contato pessoal com ela. (WESSEL, 1984, p. 621). Ele desejava fazer com que ela soubesse que havia sido a sua fé e não o contato físico com as roupas dele, a razão de sua cura. Foi a fé o conduto através do qual o poder fluiu de Jesus para a mulher. (GEDDERT, 2001, p. 33-34). A cura se deu pela resposta de Deus à atitude de fé daquela mulher. (MANN, 1986, 286).

Jesus também desejava que ela não fosse mais tratada como indigna, nem evitada ou excluída, uma vez que ela estava curada e purificada. Como resultado, sua confissão pública e o pronunciamento de Jesus proporcionaram uma cura muito além da física, uma cura social e espiritual também. (GEDDERT, 2001, p. 33-34). Jesus se dirige a mulher com termos afetivos, chamando-a de filha, com a intensão de acalmá-la de seus temores e fazer com que ela se sentisse acolhida (MÉNDEZ & GAMA, 2012, p. 81) e além do mais, declarar que ela estava sendo recebida na família de Deus. (POHL, 1998, p. 189). Logo, essa declaração deve ser interpretada como carinho, relacionamento (GEDDERT, 2001, p. 33-34) e aceitação total na família real de Jesus. (TURLINGTON, 1986, p. 379).

Talvez tenha sido intensão de Jesus que a rica herança do paralelo hebraico fosse entendido nesta passagem, sendo assim, a paz (*eirene*) aqui, como correspondente de *shalom*, significaria, harmonia, tranquilidade, bem-estar e correto relacionamento com Deus (GINGRICH, 1991, ver: εἰρήνην), totalidade, solidez, ao invés de simplesmente ausência de conflito. (TURLINGTON, 1986, p. 379). Um estado em que se está livre de ansiedade, perturbação e preocupações. (LOUW & NIDA, 2013, p. 283).

Com isso Jesus pretendia demonstrar como viverão aqueles que o receberem pela fé, a saber, em paz consigo mesmo e com Deus.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A mulher da história analisada nesta análise sofria a discriminação comum às mulheres que viviam nos tempos de Jesus. Uma vez que, elas eram consideradas inferiores aos homens e, por esta razão, viviam debaixo da opressão masculina.

Por conseguinte, a personagem desta história, além de ser mulher, sofria com fluxo de sangue que durava 12 anos. Essa doença a debilitava fisicamente e lhe trazia sofrimento emocional por causa da crença da época de que ela estava cerimonialmente impura, de que ela estava sofrendo a punição divina em decorrência de sua vida de pecado.

Entretanto, a decisão de tocar o manto de Jesus proporcionou a transformação da vida de sofrimento desta mulher para uma vida restaurada cheia de paz. Jesus mostrou a multidão que as razões pelas quais esta mulher era discriminada e excluída da sociedade, não mais existiam, uma vez que ela estava restaurada. Ademais, Jesus deixou claro a ela que não foi o toque em seu manto que proporcionou a sua cura, mas a sua fé em Jesus.

Como resultado, Jesus a elegeu como filha e a recebeu na comunhão da família de Deus, além do mais, declarou a salvação dela e lhe proferiu a bênção da paz, ou seja, a bênção dos filhos de Deus, a *shalom* que receberiam aqueles que recebessem a Jesus pela fé.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BELLINGER, W. H. **Understanding the Bible Commentary Series**: Leviticus, Numbers. Grand Rapids: Baker Publishing Group, 2001.

BÍBLIA. Português. **A Bíblia de Jerusalém**: nova ed. ver. e ampl. Coordenação Gilberto da Silva Gorgulho, Ivo Storniolo, Ana Flora Anderson; tradução: Euclides Martins Balancin *et al.* São Paulo: Paulus, 2015.

BROOKS, James A. **The New American Commentary**: Mark. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1992. Vol. 23.

FALEY, Roland J. Levítico *In*: BROWN, Raymond E., FITZMYER, Joseph A. & MURPHY, Roland E. **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo**: Antigo Testamento. Trad. Celso R. Fernandes. São Paulo: Academia Cristã e Paulus, 2007. Páginas 161-196.

GEDDERT, Timothy J. **Believers Church Bible Commentary**: Mark. Scottdale & Waterloo: Herald Press, 2001.

GINGRICH, F. Wilbur, e DANKER, Frederick W. **Léxico do Novo Testamento**. Trad. Júlio P. T. Zabatiero. São Paulo: Vida Nova, 1991.

HOONER, Morna D. **The Gospel According to Saint Mark**. London & New York: Continuum, 1981.

JAMIESON, R., FAUSSET, A. R., & BROWN, D. **Commentary Critical and Explanatory on the Whole Bible Vol. 2**. Oak Harbor: Logos Research Systems, Inc., 1997.

LOUW, Johannes P., NIDA, Eugene A. **Léxico Grego-Português do Novo Testamento baseado em domínios semânticos**. Trad. Vilson Scholz. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013, p. 283.

MANN, C. S. **Mark**. Garden City: Doubleday & Company, inc., 1986. (The Anchor Bible Commentary).

MÉNDEZ, Fernando & GAMA, Roberto. **Comentario Bíblico Mundo Hispano Tomo 15: Marcos**. POE, J. T., Zorzoli, R. O., & MARTÍNEZ, L. M. (org.). El Paso: Editorial Mundo Hispano. 2012.

POHL, A. **Comentário Esperança, Evangelho de Marcos**. Curitiba, PR: Editora Evangélica Esperança, 1998.

SANTANA, A. Ana. **A mulher em Israel na época de Jesus**. Disponível em: <https://www.infoescola.com/sociedade/a-mulher-em-israel-na-epoca-de-jesus/>. Acesso em: 19 maio 2023.

SANTANA, D. **A mulher nos tempos de Jesus**. Disponível em: <https://www.gospelprime.com.br/a-mulher-no-novo-testamento/>. Acessado em: 19 maio 2023.

SHORT, Stephen S. *in*: BRUCE, F. F. **Comentário bíblico NVI: Antigo e Novo Testamentos**. Trad. Valdemar Kroker. São Paulo: Editora Vida, 2008.

STRAUSS, Mark L. **Exegetical Commentary on the New Testament**. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2014.

TURLINGTON, Henry E. Marcos. *In*: ALLEN, Clifton. (ed.). **Comentário Bíblico Broadman Vol. 8: Mateus–Marcos**. Trad. Adiel A. de Oliveira. Rio de Janeiro: Junta de Educação Religiosa e Publicações, 1986.

WESSEL, Walter W. Mark. *In*: GAEBELEIN, Frank E. (Ed). **The Expositor's Bible Commentary Vol. 8: Matthew, Mark, Luke**. Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House. 1984.

“BEM-AVENTURADOS OS PACIFICADORES”:  
O CONCEITO DE εἰρηνοποιοί EM MATEUS 5,9

*Adenilton Tavares de Aguiar<sup>2</sup>*

**Resumo:** Palavras da raiz-εἰρην são raras no Evangelho de Mateus. Porém, isto não significa que o tema da paz seja um assunto de menos importância no Primeiro Evangelho. Por exemplo, o tema é abordado no Sermão da Montanha (Mt 5–7) e, mais diretamente, na sétima bem-aventurança: “bem-aventurados os pacificadores” (Mt 5,9). Não existe consenso na literatura quanto ao significado e aplicação do substantivo εἰρηνοποιοί/*pacificadores*. O fato de que se trata de um *hapax legomenon* dificulta ainda mais sua interpretação. A forma verbal cognata εἰρηνοποιέω também ocorre apenas uma vez no Novo Testamento (Cl 1,20). Este artigo defende que o termo “pacificadores” se refere a pessoas que levam outros a experimentar um estado de bem-estar e harmonia com Deus, bem como promovem reconciliação entre membros na comunidade.

**Palavras-chave:** Exegese Bíblica. Bem-aventuranças. Pacificadores.

**Abstract:** Words from εἰρην-root are rare in the Gospel of Matthew. However, this does not mean that the theme of peace is a minor issue in the First Gospel. For instance, this theme is addressed in the Sermon on the Mount (Mt 5–7) and, more directly, in the seventh beatitude, “Blessed are the peacemakers” (Mt 5,9). The meaning of εἰρηνοποιοί/*peacemakers* is disputed. The fact that it is a *hapax legomenon* makes its interpretation even harder. The cognate verb form εἰρηνοποιέω/*peacemakers* also occurs only once in the New Testament (Cl 1,20). This paper argues that the term “peacemakers” refers to people who lead others to experience a state of well-being and harmony with God as well as promote reconciliation between members in the community.

**Keywords:** Biblical Exegesis. Beatitude. Peacemakers.

## INTRODUÇÃO

O termo “pacificadores” em Mateus 5,9 tem sido interpretado de diversas formas. As propostas se dividem em três direções: 1) pessoas que promovem paz entre nações em conflito; 2) pessoas que resolvem conflitos entre outras pessoas, trazendo-as a um estado de harmonia e recongraçamento entre si; 3) pessoas que exercem um papel de reconciliação entre Deus e os outros. A seguir, este artigo avalia o uso de εἰρηνοποιοί/*pacificadores* em Mateus 5,9 com base no contexto imediato do Sermão da Montanha (SM).

---

<sup>2</sup> Graduado em Letras pela UEPB; graduado em Teologia pelo SALT/FADBA; mestre em Ciências da Religião pela UNICAP; doutor em Teologia pela Andrews University, EUA. Professor de Novo Testamento no SALT/FADBA. Email: adeniltonaguiar@gmail.com. ID do Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3815083510220835>.

## 1. Campo semântico da “paz” no Novo Testamento (NT)

Diversas palavras derivam da raiz-εἰρην no NT: os substantivos εἰρήνη/*paz* e εἰρηνοποιός/*pacificador*, o adjetivo εἰρηνικός/*pacífico* e os verbos εἰρηνεύω/*estar ou viver em paz* e εἰρηνοποιέω/*promover paz*. O substantivo εἰρηνοποιός/*pacificador* ocorre apenas em Mateus 5,9 e é uma forma composta formada pelo substantivo εἰρήνη/*paz* e a forma substantivada do verbo ποιέω/*fazer*. Portanto, o termo significa literalmente “aquele que faz paz”. Nesse sentido, uma tradução literal de εἰρηνοποιέω — que também é um *hapax legomenon* — é “fazer paz”. O verbo εἰρηνοποιέω/*promover paz* é a forma sintética da construção ποιεῖν ou ποιέω εἰρήνην. Esta forma desenvolvida ocorre em Efésios 2,15 e Tiago 3,18. A composição verbal é um fenômeno comum no Grego do NT. (AGUIAR, 2012). Em muitos casos, a alternância entre formas verbais compostas e simples deve-se a razões meramente estilísticas.

Em relação ao uso de ποιέω εἰρήνην/*promover paz* em Efésios 2, é importante notar o paralelismo entre essa expressão no verso 15 e ἀποκαταλλάσσω/*reconciliar* no verso 16. Além disso, tanto ποιέω εἰρήνην/*promover paz* quanto ἀποκαταλλάσσω/*reconciliar* de alguma forma se relacionam com a construção εὐαγγελίζω εἰρήνην/*evangelizar paz* no verso 17. Desse modo, a epístola aos Efésios nos dá um indício de que a noção de “pacificar” (ποιέω εἰρήνην ou εἰρηνοποιέω) opera, no nível semântico, com um sentido próximo dos conceitos de “reconciliar” e “evangelizar”. Curiosamente, o parágrafo contido em Efésios 2,14-18 começa com a afirmação de que Cristo “é a nossa paz” (Ef 2,14). Por sua vez, a frase ποιέω εἰρήνην/*promover paz* em Tiago 3,18 aponta para a experiência de paz dentro da comunidade. (DAVIDS, 1982, p. 155; GUTHRIE, 2006, p. 251).

O verbo εἰρηνεύω/*viver em paz* ocorre quatro vezes no NT (Mc 9,50; Rm 12,18; 2Cor 13,11; 1Ts 5,13). Este é um verbo estativo que aponta para a condição de estar em paz com os outros. Mesmo em 2 Coríntios 13,11, onde não se vê qualquer pronome recíproco como nas outras passagens, a ideia de horizontalidade é facilmente percebida no contexto a partir do vocativo ἀδελφοί/*irmãos*. É importante observar que εἰρηνεύω/*viver em paz* difere de εἰρηνοποιέω/*promover paz* no sentido de que, enquanto o primeiro é estativo e, portanto, intransitivo, o segundo possui objeto interno, i.e., “paz”. Portanto, esses verbos não são intercambiáveis, uma vez que apresentam valências diferentes.

O termo *εἰρηνικός/pacífico* ocorre apenas duas vezes (Hb 12,11; Tg 3,17). O BDAG o define como um adjetivo que se refere a algo “propício a um relacionamento harmonioso”. (DANKER *et al.*, 2000, p. 288). Nessa mesma direção, Louw & Nida explicam que o termo se refere à “liberdade da ansiedade e agitação interior”. (LOUW & NIDA, 1996, p. 314). O fato é que como *εἰρηνικός/pacífico* é uma palavra rara, seu uso no NT não lança muita luz sobre o uso de *εἰρηνοποιός/pacificador*. Mais significativo a esse respeito é o substantivo *εἰρήνη/paz*.

## 2. A relação entre *εἰρήνη/paz* e *שְׁלוֹמִים/paz*

O substantivo *εἰρήνη/paz* ocorre na Septuaginta 280 vezes. Quase sempre, o termo é usado para traduzir a palavra hebraica *שְׁלוֹמִים/paz*. Por si só, esse é um dado que aponta para uma relação íntima entre os dois termos, a qual “afeta o significado e a distribuição da palavra grega de uma forma significativa”. (SILVA, 2014, p. 112). Embora escritores seculares subsequentes ao NT tenham associado ocasionalmente *εἰρηνοποιός/pacificador* com o estabelecimento de paz imposto por governantes, “por outro lado, a bem-aventurança de Mateus sem dúvida tem como pano de fundo os sentidos associados a *שְׁלוֹמִים*”. (SILVA, 2014, p. 116).

Dada sua polissemia, *שְׁלוֹמִים* é uma palavra difícil de verter ao português. Ela pode apontar para um estado de bem-estar, segurança, completude, saúde, amizade, bênção, satisfação, sucesso, prosperidade, tranquilidade, livramento ou salvação etc. (BROWN, DRIVER, BRIGGS, 1977, p. 1022). Assim, tanto *שְׁלוֹמִים/paz* quanto *εἰρήνη/paz* podem ocorrer numa ampla variedade de situações. De modo geral, *שְׁלוֹמִים* “descreve a experiência da pessoa que desfruta completamente da presença de Yahweh” (SILVA, 2014, p. 113), pois apenas Yahweh pode dar o senso de completude sugerido pelo termo. Assim, não é de surpreender que *שְׁלוֹמִים/paz* apareça na Bíblia Hebraica em paralelo com a ideia de salvação, como ocorre em Isaías 52,7. Igualmente, o conceito de *שְׁלוֹמִים/paz* também está próximo do conceito expresso pelo termo *חַסְדִּים*, comumente traduzido como “misericórdia” (Sl 85,10; Is 54,10; Jr 16:5). No livro de Salmos, *חַסְדִּים/misericórdia* é um termo geralmente usado para se referir ao amor pactual de Yahweh em sua aliança com o povo eleito (Sl 25,10; 89,28; 106,45). Não raro, *חַסְדִּים/misericórdia* também expressa a ideia de graça divina, como se pode ver na *Almeida Revista e Atualizada* (Sl 6,4; 13,5; 40,10-11; 62,12; 63,3; 66,20; 69,13.16; 77,8; 85,10; 89,14.28; 103,4; 143,8).

No NT, observa-se que *εἰρήνη/paz* tem um comportamento semelhante. Tome-se como exemplo a seguinte fala de Jesus nos evangelhos: “a tua fé te salvou; vai-te em paz” (Mc 5,34; Lc 7,50; 8,48). Nessas passagens, a relação entre *εἰρήνη/paz* e *σωτηρία/salvação, saúde, restauração* ou *σῶζω/salvar, curar, restaurar* vem à tona. Igualmente, o paralelismo entre *εἰρήνη/paz* e *ἀγάπη/amor* (2Cor 13,11; Ef 6,23; 2Tm 2,22; Jd 2; cf. também Gl 5,22; 1Pd 5,14) e entre *εἰρήνη/paz* e *χάρις/gracia* ocorrem com relativa frequência. Um dado relevante diz respeito ao fato de que *εἰρήνη/paz* e *χάρις/gracia* comumente vêm da parte de Deus e de Cristo (e.g., Rm 1,7; 1Cor 1,3; 2Cor 1,2 etc.). Isto significa que, embora o termo *εἰρηνοποιόι/pacificadores* não apareça nesses contextos, Deus e Cristo são retratados como tais.

A relação entre *εἰρήνη/paz* e *εὐαγγέλιον/evangelho* também é atestada (At 10,36; Ef 2,17; 6,15). Essa relação merece destaque adicional, uma vez que a ideia de que Jesus promoveu paz (*εἰρηνοποιέω*) e reconciliação pelo sangue da cruz (Cl 1,20; Ef 2,15) é a própria essência do evangelho. Nesse sentido, pacificar e evangelizar são conceitos correlatos. A esse respeito, Grant Osborne comenta que o termo “pacificadores de Mateus 5,9 se refere àqueles que, ao experimentarem o Shalom de Deus, tornam-se seus agentes estabelecendo essa paz no mundo”. (OSBORNE, 2010, p. 168-169).

### 3. O termo *εἰρηνοποιόι/pacificadores* em seu contexto imediato

O termo *εἰρηνοποιόι/pacificadores* aparece na seção do SM comumente conhecida como “as bem-aventuranças” (Mt 5,3-12). A frase “bem-aventurados os pacificadores” constitui a prótase da sétima bem-aventurança (Mt 5,9). As bem-aventuranças seguem um padrão consistente de prótases introduzidas por *μακάριοι/bem-aventurados* ou *felizes* e de apódoses introduzidas pela conjunção *ὅτι/porque*. Observa-se também uma ênfase sobre verbos passivos, i.e., quatro bem-aventuranças se formam a partir de verbos na voz passiva. Vários intérpretes se referem a esse fenômeno como “passivo divino”. (DAVIES & ALLISSON JR., 2004, p. 429; OSBORNE, 2010, p. 166-167, entre muitos outros). Deus é o agente das bem-aventuranças. No caso da sétima, Deus é não apenas aquele que chama os pacificadores de filhos, mas também aquele que promove paz aos discípulos de Jesus. Em outras palavras, Deus é retratado como *εἰρηνοποιός/pacificador*, ainda que indiretamente, uma vez que o termo não é aplicado a ele na passagem. Em contrapartida, há inúmeros lugares no NT em que Deus é relacionado com a ideia de paz (Lc 2,14; Rm 1,7; 14,17; 15,33; 16,20; 1Cor 1,3; 7,15; 14,33; 2Cor 1,2; 13,11; Gl 1,3; Ef 1,2; 6,23; Fp

1,2; 4,7.9; 1Ts 5,23; Hb 13,20). O apóstolo Paulo destaca que a paz de Deus é trazida aos homens por meio de Jesus Cristo (Rom 5,1). De modo geral, Deus e Cristo aparecem no NT como *εἰρηνοποιού/pacificadores* ainda que o termo não seja usado em relação a eles. Isto pode ser visto de outras formas ao longo do SM.

Por exemplo, linguagem de reconciliação é usada nas falas introduzidas pela fórmula *ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν/eu, porém, vos digo*. Esta fórmula ocorre seis vezes em Mateus 5,21-48 e faz parte da introdução aos seis parágrafos que compõem a perícopé. Cada parágrafo traz um contraste entre algum mandamento expresso na Torá e um ensino de Jesus. Ao longo da perícopé, o leitor encontra injunções que transmitem o interesse de promover um ambiente de paz e reconciliação: “vai primeiro reconciliar-te com teu irmão” (Mt 5,24); “entra em acordo... com teu adversário” (Mt 5,25); “a qualquer que te ferir na face direita, volta-lhe também a outra” (Mt 5,39); “ao que quer demandar contigo e tirar-te a túnica, deixa-lhe também a capa” (Mt 5,40); “Se alguém te obrigar a andar uma milha, vai com ele duas” (Mt 5,41); “não voltes as costas ao que deseja que lhe emprestes” (Mt 5,42). Além disso, em Mateus 5,38-42 encontra-se uma advertência contra a vingança pessoal. Na ética do SM, generosidade radical apresenta-se como uma alternativa para a retaliação. (OSBORNE, 2010, p. 206). O ápice dessa inversão consiste no mandamento para amar os inimigos (Mt 5,43-48). Essa generosidade radical é sugerida no mandamento para amar até mesmo os inimigos. Esse mandamento apela para a suprema oferta de paz. Nada pode promover uma atmosfera mais repleta de paz do que o amor.

Na perícopé como um todo (Mt 5,21-48), Jesus intensifica o ensino da Torá colocando-o sob uma nova perspectiva à luz de seus ensinamentos. Por exemplo, em Êxodo 20,13, proíbe-se matar. Agora, proíbe-se até mesmo a ira que leva ao homicídio (Mt 5,21-26). Esta intensificação mantém-se de forma consistente até o último dos seis parágrafos da perícopé. (BROWN, 2015, p. 59-60). Ao que parece, há uma intensificação não apenas quando se comparam os mandamentos em Mateus 5,21-48 com a Torá, mas também quando se avança do primeiro para o último mandamento na perícopé. Essa intensificação sugere que não é suficiente evitar a ira que leva a matar o inimigo, é necessário amá-lo e orar por ele. De fato, a obediência aos cinco primeiros mandamentos (Mt 5,21-42) só é possível em obediência ao mandamento do amor (Mt 5,43-48).

A ideia de amar os inimigos introduzida em Mateus 5,44 é desenvolvida nos versos seguintes. Deus ama até aqueles que não o amam, pois não faz acepção de pessoas. Ele concede sol e chuva a bons e maus, justos e injustos (Mt 5,45). Essas graças são outorgadas mesmo àqueles que se colocam voluntariamente numa posição de inimizade contra Deus. Assim, a ideia de que os seguidores de Jesus devem amar mesmo aqueles que não os amam (Mt 5,46) tem origem no exemplo divino. Nesse contexto, a perfeição humana em Mateus 5,43-48 consiste em imitar o exemplo divino de amar os inimigos. A noção de pacificação em Mateus 5,43-48 pode ser vista de outras formas: (1) o uso de ἀσπάζομαι/*saudar* (Mt 5,47), uma vez que esse verbo pode significar algo como “desejar paz” a alguém (HAGNER, 1993, p. 135); (2) a perífrase verbal “Ἔσεσθε... τέλειοι” (Mt 5,48), uma vez que τέλειος/*perfeito* expressa uma ideia de completude assim como o faz também o substantivo εἰρήνη/*paz* (BOICE, 2002, p. 147); (3) a prática do perdão (Mt 6,12,14-15). A oração modelo como um todo (Mt 6,9-13) é um discurso de paz como bem percebeu São Francisco de Assis ao introduzir seu belo poema sobre esta oração com a frase: “Senhor, fazei-me um instrumento de vossa paz”. Em determinado trecho, ele menciona: “É perdoando que se é perdoado”. Não existe paz sem perdão. É a pessoa perdoada por Deus que tem condição de perdoar os outros. O texto sugere que paz com Deus precede a paz entre os homens; (4) a advertência contra julgamentos (Mt 7,1-5), a qual está relacionada com “os mandamentos anteriores sobre reconciliação (Mt 5,21-26), amor, amar os inimigos (Mt 5,43-48) e perdão (Mt 6,12,14-15; cf. Mt 18,21-22)”. (TURNER & BOCK, 2005, p. 109).

Ao colocarem em prática o amor pelos inimigos, o perdão e o cuidado com os julgamentos, os discípulos imitam a natureza pacificadora de Deus. Acertadamente, Hans Dieter Betz comenta que o SM pressupõe que “Deus é o principal pacificador [...]. Conseqüentemente, toda pacificação humana é feita em imitação de Deus”. (BETZ, 1995, 138). Em consonância com esse pensamento, D. A. Carson afirma que “as boas novas a respeito de Jesus Cristo é a maior mensagem de pacificação, e o cristão que compartilha sua fé é, fundamentalmente, um arauto da paz, um pacificador”. (CARSON, 1999, p. 27).

Com respeito a essa ideia acima, vale notar que o termo “paz” é usado no discurso da missão dos discípulos registrado em Mateus 10. Como afirmou R. R. France (2007, p. 386-387), o anúncio da paz é “um aspecto da vinda do reino de Deus”. Porém, o uso de εἰρήνη/*paz* um pouco mais adiante nesse discurso (Mt 10,34) expressa a advertência de

que o caminho para a paz não é isento de conflitos. Essa dimensão também está presente no SM. Mateus 7,21-23 sugere que uma atmosfera de paz é um lugar onde não existe a iniquidade. Os discípulos de Jesus devem trabalhar para fazer cessar o mal no mundo. Não raro, isto pode envolver conflitos.

À guisa de conclusão, é muito provável que a sentença “para que vos torneis filhos do vosso Pai celeste” (Mt 5,45) seja remanescente de “serão chamados filhos de Deus” (Mt 5,9b). Assim, o mandamento para amar os inimigos (Mt 5,44) é, em maior ou menor grau, uma explicação da frase “bem-aventurados os pacificadores” (Mt 5,9a). Isto confirma a ideia de que a promoção de um ambiente de paz passa necessariamente pela prática de amar os inimigos, assim como Deus ama justos e injustos e lhes concede, indiscriminadamente, os elementos essenciais à vida (Mt 5,45). Conforme destacam Davies e Allison Jr. (2004, p. 458), “ao ser um pacificador, o discípulo está imitando seu Pai no céu”.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A relação entre εἰρήνη/*paz* e εἰρηνοποιέω/*paz* sugere que o termo εἰρηνοποιός/*pacificadores* aplica-se a indivíduos que levam pessoas a experimentarem um estado de bem-estar e harmonia com Deus. Neste sentido, os εἰρηνοποιός/*pacificadores* são anunciadores das boas novas a respeito de Jesus Cristo. Isto pode ser visto em Colossense 1,20, onde Jesus aparece como o sujeito do verbo εἰρηνοποιέω/*promover paz* e, por assim dizer, é apresentado como um modelo supremo de εἰρηνοποιός/*pacificador* no sentido de que ele promoveu paz por meio de seu sangue. Essa ideia também aparece em Efésios 2, onde Jesus é descrito como “a nossa paz” (v. 14) e aparece como sujeito das ações de promover paz (ποιέω εἰρήνην, v. 15), reconciliar (v. 16) e evangelizar paz (εὐαγγελίζω εἰρήνην, v. 17). A propósito, a análise acima indicou que os conceitos de evangelho e de paz estão relacionados de tal modo que é possível afirmar que paz vem por meio do anúncio das boas novas a respeito de Jesus. Essa relação entre evangelho e paz pode ser vista também em Atos 10,36 e Efésios 6,15.

Os discípulos de Jesus o imitam à medida que buscam trazer pessoas à harmonia com Deus. Ao mesmo tempo, eles atuam como reconciliadores entre indivíduos dentro da comunidade de fiéis. Este pensamento se baseia nas afirmações de Jesus introduzidas pela fórmula “eu, porém, vos digo” (Mt 5,21-48), bem como as referências à necessidade de amar e perdoar assim como Deus ama e perdoa. De fato, um ambiente em que as

peças desfrutam da paz de Deus trazida pela mensagem do evangelho, internalizam essa paz ao experimentar um senso de harmonia com Deus por meio de Jesus Cristo e externalizam essa paz, levando-a às pessoas dentro da comunidade em que atuam, é um ambiente de paz.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUIAR, Adenilton Tavares de. **Retórica e teologia nas cartas de Paulo**: discurso, persuasão e subjetividade. Santo André: Academia Cristã, 2012.

BETZ, Hans Dieter. **The Sermon on the Mount**: A Commentary on the Sermon on the Mount. Minneapolis: Fortress Press, 1995. (Hermeneia – a Critical and Historical Commentary on the Bible).

BROWN, Francis; DRIVER, Samuel R.; BRIGGS, Charles A. **Enhanced Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon**. Oxford: Clarendon Press, 1977.

BROWN, Jeannine K. **Matthew**. Grand Rapids: Baker Books, 2015. (Teach the Text Commentary Series.).

CARSON, D. A. **Jesus' Sermon on the Mount and His Confrontation with the World**: An Exposition of Matthew 5–10. Grand Rapids: Baker Academic, 1999.

DANKER, Frederick W. et al. **A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature**. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

DAVIDS, Peter H. **The Epistle of James**: A Commentary on the Greek Text. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1982. (New International Greek Testament Commentary).

DAVIES, W. D. & ALLISON JR., D. C. **A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew**. London; New York: T&T Clark International, 2004. (International Critical Commentary).

FRANCE, R. T. **The Gospel of Matthew**. The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 2007.

GUTHRIE, George H. James. *In*: LONGMAN III, Tremper; GARLAND, David E. (ed.). **The Expositor's Bible Commentary**: Hebrews–Revelation. Grand Rapids: Zondervan, 2006, p. 197-273.

HAGNER, Donald A. **Matthew 1–13**. Dallas: Word, Incorporated, 1993. (Word Biblical Commentary).

LOUW, Johannes P. & NIDA, Eugene Albert. **Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains**. New York: United Bible Societies, 1996.

OSBORNE, Grant R. **Matthew**. Grand Rapids: Zondervan, 2010. (Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament).

SILVA, Moisés (ed.). **New international dictionary of New Testament Theology and Exegesis**. 2nd. ed. Grand Rapids: Zondervan, 2014. V. 2: 111-118.

TURNER, David Turner and BOCK, Darrell L. **Matthew and Mark**. Carol Stream: Tyndale House Publishers, 2005. (Cornerstone Biblical Commentary).

UN SANTUARIO EN EL ESPACIO-TIEMPO: EL PRECEPTO DEL SÁBADO  
EN ÉXODO 31,12-17 A LA VISTA DEL MODELO HISTÓRICO-COGNITIVO DE  
REVELACIÓN E INSPIRACIÓN

*André Vasconcelos*<sup>3</sup>

**Resumen:** Éxodo 31,12-17 presenta el descanso divino en la semana de la creación como el paradigma de la celebración sabática. También describe Moisés como el vehículo lingüístico de transmisión de la revelación divina. Al hacer eso, el texto parece ubicar tanto Dios como los seres humanos, representados por el profeta y los hijos de Israel, en una misma realidad espacio-temporal. Considerando la importancia de esa afirmación para la discusión hermenéutica que subyace al proceso de revelación-inspiración de la Biblia, este ensayo se propone analizar ese pasaje a partir del modelo histórico-cognitivo de revelación e inspiración propuesto por Fernando Canale. El objetivo es contestar a la siguiente pregunta: ¿Cómo ayuda el mandamiento del sábado a identificar el concepto de revelación e inspiración como un proceso histórico-cognitivo? Para tanto, al menos dos pasos metodológicos se hacen necesarios: (1) presentar dos de los principios elementales del modelo histórico-cognitivo; y (2) aplicar esos principios al pasaje bíblico en cuestión.

**Palabras clave:** Revelación. Inspiración. Temporalidad.

**Abstract:** Exodus 31,12-17 presents divine rest in the creation week as the paradigm of Sabbath celebration. He also describes Moses as the linguistic vehicle of transmission of divine revelation. In doing so, the text seems to place both God and human beings, represented by the prophet and the children of Israel, in the same space-time reality. Considering the importance of this statement for the hermeneutic discussion that underlies the process of revelation-inspiration of the Bible, this essay aims to analyze that passage from the historical-cognitive model of revelation and inspiration proposed by Fernando Canale. The goal is to answer the following question: How does the Sabbath commandment help identify the concept of revelation and inspiration as a historical-cognitive process? Therefore, at least two methodological steps are necessary: (1) to present two of the elementary principles of the historical-cognitive model; and (2) to apply those principles to the biblical passage in question.

**Keywords:** Revelation. Inspiration. Temporality.

## INTRODUCCIÓN

En diferentes épocas y lugares, la teología judeocristiana se sirvió de la filosofía para elaborar sus principios hermenéuticos. De Orígenes a Agustín, o de Filón de Alejandría a Maimónides, la filosofía se ha convertido en la “sierva” de la teología. Como

---

<sup>3</sup> Es licenciado en Teología y posgraduado en Teología Bíblica por el Centro Universitário Adventista de São Paulo, campus Engenheiro Coelho, y estudiante de doctorado en Antiguo Testamento en la Universidad Adventista del Plata, en Entre Ríos, Argentina. Actualmente, trabaja como editor de libros en la Casa Editora Brasileira, Tatuí, São Paulo. E-mail: [andre.vasconcelos@cpb.com.br](mailto:andre.vasconcelos@cpb.com.br). ID do Lattes: 7414016548758714.

dice la frase latina atribuida al doctor de la iglesia Pedro Damían (c. 1006-1072), “*philosophia ancilla theologiae*”, es decir, “la filosofía es la sierva de la teología”.

Y no es diferente cuando se trata del concepto de revelación e inspiración de las Escrituras. Fernando Canale,<sup>4</sup> en su libro *El Principio Cognitivo de la Teología Cristiana*, ha demostrado que las presuposiciones filosóficas griegas, especialmente la visión de dos mundos, están en el seno del quehacer teológico. Pero el corolario de asumir que existe un mundo natural y otro sobrenatural es la interacción limitada entre Dios y la humanidad. ¿Sería posible al hombre, que es material y temporal, alcanzar la perfecta esfera divina? ¿Podría un Dios inmaterial y atemporal revelar al ser humano un contenido cognitivo desde el flujo de la historia terrestre?

El modelo histórico-cognitivo, que propuso Canale, revela que las diferentes perspectivas respecto a Dios impactan directamente en la visión sobre el proceso de revelación e inspiración de la Biblia. En lo que se refiere al sábado, un teólogo que sostenga las presuposiciones del teísmo clásico<sup>5</sup> puede cuestionar la literalidad del reposo de Dios en la creación, ya que se trata de una realidad histórica y temporal. En ese contexto, la acción atemporal divina de crear el mundo y descansar en el séptimo día solo podría ser percibida por el profeta en una realidad material y temporal, por eso el autor inspirado habría retratado la verdad eterna de la creación y del descanso divino por medio del proceso histórico de siete días registrado en Génesis 1 y 2. (CANALE, 2011, p. 159). Véase, por ejemplo, el comentario de Agustín sobre el relato de la creación:

¡Oh, Señor! ¿No es verdadera tu Escritura [...]? ¿Por qué, pues, me dices que en tu vista no hay tiempos, mientras que tu Escritura me dice que consideraste bueno lo que hiciste cada día [...]? A estas cosas me respondes: [...] ¡Oh, hombre! Lo que dice mi Escritura, yo digo. Sin embargo, esta habla en el tiempo. Pero el tiempo no es referencia para mi Palabra, porque mi Palabra existe en la eternidad, al igual que yo. Así, las cosas que veis a través de mi Espíritu, yo las veo; del mismo modo, las cosas que habláis a través de mi Espíritu, yo hablo. Por lo tanto, cuando veis esas cosas en el tiempo, yo no las veo en el tiempo; como las habláis en el tiempo, yo no las hablo en el tiempo<sup>6</sup>. (SCHAFF, 1997, p. 205).

---

<sup>4</sup> Fernando Canale, PhD, es profesor emérito en Andrews University, Estados Unidos. A lo largo de su labor académica, ha publicado varios libros, entre ellos: **Toward a Criticism of Theological Reason; Back to Revelation-Inspiration; Cognitive Principles of Christian Theology; Creation, Evolution and Theology; Basic Elements of Christian Theology; Vision and Mission; y Secular Adventism?**

<sup>5</sup> Según Ronald Nash, existen ocho presuposiciones filosóficas sobre Dios en el teísmo clásico: “(1) realidad pura, (2) inmutabilidad, (3) impassibilidad, (4) atemporalidad, (5) simplicidad, (6) necesidad, (7) omnisciencia y (8) omnipotencia” (NASH, 1983, p. 20).

<sup>6</sup> San Agustín, **Confesiones**, XIII, 29.

Como se puede percibir en la declaración de Agustín, las presuposiciones filosóficas sobre Dios condicionan la interpretación del texto, distorsionando el sentido simple y literal pretendido por las Escrituras. Dicho de otra manera, las premisas filosóficas se transforman en los anteojos usados para leer la Biblia. Eso, naturalmente, genera implicaciones para el concepto de revelación e inspiración, una vez que los principios macrohermenéuticos y la exegesis se complementan en una espiral creciente.<sup>7</sup>

Con ese panorama en vista, el relato de Éxodo 31,12-17 se convierte en un objeto curioso para análisis y reflexión. Al presentar el descanso divino en la semana de la creación como el paradigma de la celebración sabática, el texto bíblico parece ubicar tanto Dios como los hijos de Israel en una misma realidad espacio-temporal:

וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר: וְאַתָּה דַבֵּר אֶל־בְּנֵי  
 יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אַךְ אֶת־שַׁבָּתִי תִשְׁמְרוּ כִּי אוֹת הוּא  
 בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם לְדֹרֹתֵיכֶם לְדַעַת כִּי אֲנִי יְהוָה  
 מְקַדְּשְׁכֶם: וְשָׁמַרְתֶּם אֶת־הַשַּׁבָּת כִּי קֹדֶשׁ הוּא לָכֶם  
 מִחֻלְלֶיהָ מוֹת יוּמָת כִּי כָל־הַעֲשֹׂה בָהּ מְלֹאכָה  
 וְנִקְרָתָה הַגָּפֶשׁ הַהוּא מִקְרַב עֲמִיהָ: עֲשֹׂת יָמִים  
 יַעֲשֶׂה מְלֹאכָה וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבָּת שְׁבִתוֹן קֹדֶשׁ  
 לַיהוָה כָּל־הַעֲשֹׂה מְלֹאכָה בַּיּוֹם הַשַּׁבָּת מוֹת יוּמָת:  
 וְשָׁמְרוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל אֶת־הַשַּׁבָּת לַעֲשׂוֹת אֶת־הַשַּׁבָּת  
 לְדֹרֹתָם בְּרִית עוֹלָם: בֵּינִי וּבֵין בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אוֹת  
 הוּא לְעֹלָם כִּי־עֲשֹׂת יָמִים עֲשֶׂה יְהוָה אֶת־הַשָּׁמַיִם  
 וְאֶת־הָאָרֶץ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבָּת וַיִּנָּפֵשׁ:

Y dijo YHWH a Moisés diciendo: Di, tú, a los hijos de Israel diciendo: Sin embargo, guardaréis mis sábados, porque es una señal entre mí y vosotros por vuestras generaciones, para que sepáis que yo soy YHWH, que os santifica. Y guardaréis el sábado, pues santo es para vosotros. Aquel que lo profanar morir, morirá, porque todo aquel que haga en él una obra, ése será cortado de entre su pueblo. Seis días se hará obra, pero el día séptimo es sábado solemne, santo a YHWH. Todo aquel que haga obra en el día sábado morir, morirá. Y guardarán los hijos de Israel el sábado, para celebrar el sábado por sus generaciones como alianza eterna. Entre mí y los hijos de Israel es una señal para siempre, pues en seis días hizo YHWH los cielos y la tierra y, en el séptimo día, cesó [su obra] y recobró el aliento.<sup>8</sup>

Considerando la relevancia de esa perícopa para la discusión hermenéutica que subyace al proceso de revelación-inspiración de la Biblia, este ensayo, como se ha señalado al principio, se propone analizar Éxodo 31,12-17 a partir del modelo histórico-cognitivo de Fernando Canale y contestar a la siguiente pregunta: ¿Cómo ayuda el mandamiento del sábado a identificar el concepto de revelación e inspiración como un proceso histórico-cognitivo? Para tanto, al menos dos pasos metodológicos se hacen

<sup>7</sup> La exegesis debe extraer principios hermenéuticos de la Biblia, y la hermenéutica debe corregir y guiar la exegesis. Así, ambas se retroalimentan y se perfeccionan en una espiral continua y ascendente. Canale aplica ese mismo razonamiento a la relación entre hermenéutica y el concepto de revelación e inspiración. (CANALE, 2011, p. 27-29).

<sup>8</sup> Esa traducción privilegia la equivalencia formal, valorando las repeticiones (“sábado”) y los casos de políptoton (“morir, morirá”). Los *tamim* también fueron considerados en la puntuación del texto. En cuanto al texto hebreo, fue utilizado la **Biblia Hebraica Stuttgartensia**, 5ª ed. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997), editada por Karl Elliger y Wilhelm Rudolph.

necesarios: (1) presentar los principios elementales del modelo histórico-cognitivo; y (2) aplicar esos principios al pasaje bíblico en cuestión.

### **1. Principios elementales del modelo histórico-cognitivo**

La premisa básica del modelo histórico-cognitivo es la temporalidad de Dios. Según Canale, “las Escrituras no proporcionan ninguna evidencia que ateste la noción de un Dios atemporal”, al contrario, “retratan inequívocamente a Dios actuando directa e históricamente dentro del orden causal de la naturaleza y la historia”. (CANALE, 2011, p. 240). Al negar la atemporalidad divina y el intento filosófico humano de entender a Dios por medio de la revelación general (en ese caso, la teología natural), Canale quiere decir que Dios actúa “históricamente en la historia”, relacionándose con el ser humano en su propia realidad. (CANALE, 2011, p. 100).

Al afirmar eso, Canale contrasta su perspectiva con el concepto clásico de “acción histórica de Dios”. De acuerdo con ese modelo, Dios actúa en la historia, pero desde afuera de ella. (CANALE, 2011, p. 100). Esa idea podría ser comparada más o menos a una piedra tirada al lago. La piedra es arrojada una sola vez al agua, pero su impacto forma una serie de pequeñas olas. Así es, en sus debidas proporciones, la actuación divina en la historia según el teísmo clásico: el acto atemporal de Dios reverbera en acciones temporales.

¿Pero qué es el tiempo? ¿Sería el tiempo un contenedor en que Dios obligatoriamente tiene que estar adentro o afuera? Aunque el tema sea demasiado complejo para tratarlo exhaustivamente aquí, se puede decir con seguridad que el tiempo no es una cosa, sino una magnitud fundamental. Luego, si el tiempo es una magnitud que sirve para registrar intervalos iguales entre eventos, él debe coexistir con el ser. En realidad, si algo existe, ese algo experimenta sucesión de acontecimientos.

En ese sentido, la eternidad divina debe ser entendida como una sucesión de eventos sin fin y no como ausencia de tiempo. En otras palabras, para Dios hay pasado, presente y futuro (ver Job 36,6; Sl 102,25-27; 103,15-17; Is 43,10). Aunque Dios experimente el tiempo de una manera diferente a la humanidad (2Pd 3,8), él se relaciona con el ser humano “dentro de la historia” y no apenas “en la historia”.

Los hombres son finitos y mortales, mientras Dios es infinito e inmortal. Pero tanto el ser humano como Dios experimentan sucesión de acontecimientos. En virtud de ello, la relación entre Dios y el tiempo no debe entenderse unívocamente en las Escrituras,

como en el teísmo abierto (*open theism*),<sup>9</sup> ni equívocamente, como en el teísmo clásico, sino de forma análoga. (BLANCO, 2019). Como subraya Canale, “la comprensión análoga de la temporalidad divina permite a Dios experimentar el tiempo en su plenitud y, al mismo tiempo, dentro de las limitaciones de las criaturas”. (CANALE, 2018, p. 80).

La segunda premisa básica para el modelo histórico-cognitivo de revelación e inspiración es la razón histórica. Para Canale, “el conocimiento se procesa siempre que un sujeto cognoscente, es decir, dotado de capacidades cognitivas, entra en contacto con cierto objeto cognoscible, esto es, susceptible de ser conocido”. (CANALE, 2011, p. 231). Por lo tanto, “la relación que se establece entre este sujeto cognitivo y el objeto conocido constituye la estructura a partir de la cual se origina siempre el conocimiento humano”. (CANALE, 2011, p. 231).

En el proceso de revelación e inspiración, el sujeto que ejerce cognición representa el profeta, y el objeto que puede ser conocido, el mensaje revelado. En tal proceso epistemológico de transmisión y construcción de conocimiento, algunas cosas pueden influir en el resultado final, como las presuposiciones del sujeto. No obstante, aunque el sujeto absorba las categorías conceptuales del ambiente en que vive, ellas no son determinantes, como enseña la filosofía postmoderna. (CANALE, 2011, p. 231-232). Al final, el objeto cognoscible es quien determina la realidad: “La información y los conceptos basados en hechos y realidades concretas proporcionan a la razón histórica un escudo contra el relativismo cognitivo”. (CANALE, 2011, p. 232). Canale aún observa que “no es conjunto de suposiciones que aportamos al evento del conocimiento, sino los objetos a ser conocidos que, en última instancia, determinan el contenido y la veracidad del conocimiento histórico”. (CANALE, 2011, p. 232).

A pesar de ello, como agentes históricos y temporales, los seres humanos no son capaces de procesar el objeto cognoscible de manera perfecta y completa. Su memoria es defectuosa y su percepción de la realidad, parcial. Y como la revelación es una cuestión de comprensión, ella “requiere una interacción adecuada entre los datos y las presuposiciones”. (CANALE, 2011, p. 235).

---

<sup>9</sup> Sistema teológico que niega la omnipotencia, la omnisciencia y la omnipresencia de Dios.

En resumen, visto que Dios actúa dentro de la historia y los seres humanos razonan históricamente, el proceso de revelación e inspiración debe ser entendido como un fenómeno histórico-cognitivo.

## **2. Aplicación del modelo histórico-cognitivo a Éxodo 31,12-17**

Tras presentar dos de las principales presuposiciones del método histórico-cognitivo, es posible, entonces, avanzar a su aplicación al texto bíblico. El objetivo, ahora, es verificar como esas dos presuposiciones se aplican al mandamiento para guardar y celebrar el sábado, conforme el pasaje de Éxodo en cuestión.

El relato comienza con la palabra וַיֹּאמֶר. Tal marca textual indica el grado cero de la narrativa y la transición para el discurso directo, algo reafirmado por la expresión fálica לְאָמֹר. El versículo siguiente también indica un discurso directo por medio del mismo marcador. Dios habló a Moisés para que este hablase con los hijos de Israel.

Moisés, como vehículo lingüístico, recibió las instrucciones de Dios en la cumbre del Sinaí durante los 40 días que estuvo allá (Éx 24,18), y solamente después pudo comunicar el mensaje divino a los hijos de Israel. Como sujeto cognoscente, Moisés tuvo que procesar el mensaje que Dios le había revelado, el objeto cognoscible. Ese acto de comunicar y transmitir el mandamiento refleja de alguna manera la interacción divino-humana en el proceso de revelación e inspiración de la Biblia. El mensaje perfecto revelado por Dios en una realidad histórico-temporal fue procesado (revelación) y entonces transmitido (inspiración) por un vehículo imperfecto y falible.

En la secuencia del texto, hay un cambio narrativo. Los versículos 16 y 17 no son parte del discurso directo, ya que el lenguaje cambia del discurso directo a un comentario narrativo. Eso puede ser percibido por la modificación de la segunda persona del plural en los verbos y sufijos pronominales a la tercera persona del plural. El texto cambia de “guardaréis” (תִּשְׁמְרוּ) a “guardarán” (וַיִּשְׁמְרוּ) y de “vuestras generaciones” (לְדֹרֹתֵיכֶם) a “sus generaciones” (לְדֹרֹתָם).

Si el discurso exhortativo de Éxodo 31,13-15 invitaba los hijos de Israel a guardar el sábado, el comentario narrativo de los versículos 16 y 17 les brindaba una razón teológica para eso: el sábado debería ser guardado porque el Creador de los cielos y la tierra dejó el ejemplo. Luego, el mandamiento de Éxodo 31,12-17 es una invitación para celebrar el sábado a semejanza del Creador.

Dios no tan solo habló con Moisés, sino demostró a los hijos de Israel como ellos deberían celebrar el sábado. Según el comentario narrativo de Éxodo 31,17, Dios creó los cielos y la tierra en seis días “y, en el séptimo día, cesó [su obra] y recobró el aliento”. El desdoblamiento natural de esa observación es que el sábado sirve de referencia histórica y temporal tanto para Dios como para los seres humanos. Se trata de un santuario en el espacio-tiempo donde Criador y creatura se unen pactualmente.<sup>10</sup>

Si Dios no sepa hubiera manifestado directamente en la realidad humana, el proceso de revelación sería incapaz de alcanzar la mente del profeta de manera directa. (CANALE, 2011, p. 241). Por lo tanto, como afirmó Canale, “la temporalidad de Dios es una presuposición necesaria para que haya comunicación directa con los seres humanos históricamente constituidos”. (CANALE, 2011, p. 241).

## CONSIDERACIONES FINALES

Después de aplicar dos de los principales conceptos del método histórico-cognitivo (la temporalidad de Dios y la razón histórica) al texto de Éxodo 31,12-17, es posible concluir que el mandamiento del sábado en ese pasaje corrobora, en líneas generales, la propuesta macrohermenéutica de Fernando Canale. En consecuencia, eso parece ratificar, tomando la parte por el todo, la idea de que el fenómeno de las Escrituras es autosuficiente para extraer los principios hermenéuticos necesarios para la articulación de un concepto teológico de revelación e inspiración. La teología, sea sistemática o bíblica, no necesita de una “sierva” para suplir esos principios hermenéuticos y exegeticos, sino más bien de un análisis profundo del propio texto bíblico, el objeto cognoscible. Al final, como ya decía Tertuliano, ¿qué tiene que ver Atenas con Jerusalén?

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BLANCO, Marcos. **The function of analogy to interpret the biblical records of the person and works of God: a hermeneutic and methodological approach.** Tesis (Doctorado). Silang, Filipinas: Adventist International Institute of Advanced Studies, 2019.

CANALE, Fernando. **O princípio cognitivo da teologia cristã: um estudo hermenêutico sobre revelação e inspiração.** Engenheiro Coelho: Unaspress, 2011.

---

<sup>10</sup> Abraham Heschel (2009) trató el sábado como un santuario en el tiempo. Aunque el título de este ensayo sea inspirado en su obra, los conceptos aquí presentados difieren de su visión en parte dualista sobre Dios y los seres humanos (HESCHEL, 1984, p. 237-244; 257-268). Es en consideración a eso y a la perspectiva temporal y cognitiva de la teoría de Fernando Canale que el sábado es retractado aquí como un santuario en el espacio-tiempo.

CANALE, Fernando. **Princípios elementares da teologia cristã: a Bíblia substituindo a tradição.** Engenheiro Coelho: Unaspres, 2018.

ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm (ed.). **Biblia hebraica stuttgartensia.** 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

HESCHEL, Abraham J. **Dios en busca del hombre: una filosofía de la religión.** Buenos Aires: Ediciones Seminario Rabínico, 1984.

HESCHEL, Abraham J. **O schabbat: seu significado para o homem moderno.** São Paulo: Perspectiva, 2009.

NASH, Ronald. **The concept of God: an exploration of contemporary difficulties with the attributes of God.** Grand Rapids: Zondervan, 1983.

SCHAFF, Philip (ed.). **The Nicene and post-Nicene fathers.** Oak Harbor: Logos Research systems, 1997, v. 1.

*YHWH-SHALOM* – PARADIGMA EXISTENCIAL DE ISRAEL  
COMO POVO ELEITO: ESTUDO EXEGÉTICO DE JZ 6,1–8,28

*Me. Pe. Cleodon Amaral de Lima*<sup>11</sup>

**Resumo:** na Saga de Gedeão, *Shalom* ganha um significado existencial para Israel, como povo eleito de *YHWH*. Esse povo vive nas montanhas, entre as rochas e em covas, com medo dos midianitas, amalecitas e os filhos do Oriente, que sempre invadiam suas terras, colhiam seu plantio, roubavam seus animais e bens, destruindo tudo. Estava sendo castigado pelo Senhor por adorar deuses cananeus. Depois de tanto sofrer, arrepende-se e clama ao Deus de Israel, pois queria voltar para sua terra e viver em segurança. Deus chama Gedeão e lhe dá a missão de liderá-lo. A primeira iniciativa de *YHWH* é mandá-lo destruir o altar de *Baal e Asherá*. Ele consagra um altar a *YHWH-Shalom* e, então, inicia-se o processo para que a verdadeira *Shalom* se instale no meio do povo. Deus, mostrando fidelidade à Sua Promessa aos Pais, faz com que Gedeão derrote os inimigos, “tão numerosos como gafanhotos, em tal multidão que não se podiam contar, nem eles nem seus camelos” (Jz 6,5), com apenas trezentos homens. Assim, o Senhor fez que Israel vivesse em *Shalom* por quarenta anos.

**Palavras-chaves:** Castigo. Arrependimento. *YHWH-Shalom*.

**Abstract:** in the Gideon’s Saga, *Shalom* gains an existential meaning for Israel, as *YHWH*’s chosen people. These people live in the mountains, among the rocks and in caves, afraid of the Midianites, Amalekites and the children of the East, who always invaded their lands, harvested their crops, stole their animals and goods, destroying everything. He was being punished by Lord for worshipping Canaanite gods. After suffering so much, he repents and cries out to the God of Israel, because he wants to return to his land and live in safety. God calls Gideon and gives him the mission to lead him. *YHWH*’s first initiative is to order him to destroy the *Baal and Asherah*’s altar. Then He consecrates an altar to *YHWH-Shalom* and the process begins for the true *Shalom* to be installed among the people. God, showing faithfulness to His Promise to the Fathers, makes Gideon defeat the enemies, “as numerous as locusts, in such a multitude that they could not be numbered, neither they nor their camels” (Jz 6,5), with only three hundred men. Thus, the Lord caused Israel to live in *Shalom* for forty years.

**Keywords:** Punishment. Repentance. *YHWH-Shalom*.

## INTRODUÇÃO

“Análise Narrativa é um método de leitura do texto que explora e analisa a maneira como se concretiza, nesse texto, a narratividade”<sup>12</sup>. Toda a aplicação deste método poderá

---

<sup>11</sup> Licenciado em Filosofia pela Universidade São Francisco, em São Paulo. Mestre em Teologia Dogmática com Concentração na Área de Estudos Bíblicos pela Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, doutorando em Teologia Bíblica pela PUC-SP, assessor da ABIB-SP (Associação Brasileira de Pesquisa Bíblica), membro do Grupo de Pesquisa TIAT (Tradução e Interpretação do AT), presidente e editor da Editora *Kadosh*. ID Lattes: 5847779898406758. ORCID: [orcid.org/0000-0002-0086-893X](https://orcid.org/0000-0002-0086-893X).

<sup>12</sup> “Narratividade é o conjunto das características que faz de um texto uma narrativa, diferente do discurso ou da descrição”, Daniel MARGUERAT e Yvan BOURQUIN. **Para ler as Narrativas Bíblicas: iniciação à análise narrativa**. São Paulo: Loyola, 2009, pp. 28 e 205.

ser acompanhada nas notas de rodapé. O narrador<sup>13</sup> onisciente sabe tudo, inclusive, os pensamentos internos de Deus, o que Ele e cada personagem pensam, gostam e sentem; tem ciência de tudo o que os personagens sabem ou não; narrativamente, seu conhecimento é como o de um deus. Conforme os autores, ele “pode adotar três tipos de focalização: 1) interna: corresponde ao plano aproximado (dá acesso à interioridade de um personagem), 2) externa: corresponde ao plano fixo (coincide com o que veria um observador), 3) zero: corresponde ao plano geral (ultrapassa os limites de tempo e de espaço da cena)” (MARGUERAT; BOURQUIN, 2009, p. 92). Gedeão é apresentado como o protagonista<sup>14</sup> e o herói da história contada<sup>15</sup>, ao mesmo tempo em que é visto como o personagem redondo: “Figura construída com a ajuda de vários traços; esse personagem assume frequentemente um papel de protagonista na narrativa” (MARGUERAT; BOURQUIN, 2009, pp. 78 e 205).

As notas de rodapé trarão os conceitos mais técnicos, que serão aplicados, diretamente, na análise do texto. Os nomes dos livros bíblicos virão sempre abreviados, assim como, capítulo (cap.), página (p.) e seu plural (pp.), versículo (v.) e seu plural (vv.). As palavras estrangeiras, como as diversas transliterações, aparecerão em itálico. Apesar da palavra *Shalom* ser de domínio público, aparecerá iniciada por “S” maiúsculo, porque carrega o conceito de Paz perene encontrada somente em Deus.

### 1. Delimitação<sup>16</sup> do Texto

*YHWH-Shalom* e seu significado só serão compreendidos ao considerar a macronarrativa<sup>17</sup>, que é a “entidade narrativa máxima concebida como um todo pelo narrador”, (MARGUERAT; BOURQUIN, 2009, pp. 48 e 204), delimitada de 6,1 a 8,28:

---

<sup>13</sup> “É a voz que guia o leitor na narrativa”, p. 25; “voz narrativa donde emana a narrativa e que a conta”, Ibidem, pp. 27 e 205.

<sup>14</sup> “Os protagonistas desempenham um papel ativo na intriga e situam-se em primeiro plano”, Ibidem, p. 77; “personagem simples ou complexo, que desempenha um papel importante no desenvolvimento do enredo”, Ibidem, pp. 78 e 206.

<sup>15</sup> “História contada é o que a narrativa conta, reconstruída segundo a suposta ordem cronológica”, Ibidem, pp. 33, 203. Segundo S. Chatman, “A história contada corresponde aos ‘acontecimentos narrados extraídos de sua disposição na narrativa e reconstruídos em sua ordem cronológica’”, Ibidem, pp. 31-32;

<sup>16</sup> Também chamada de “clausura do texto: conjunto de indicadores narrativos fixando um início (a montante) e um fim (a jusante) para a narrativa, delimitando assim um espaço de produção de sentido”, Ibidem, pp. 44, 202. “Delimitar o texto a ser lido, *estabelecer sua clausura*, determina um começo e um fim para a narrativa”, Ibidem, p. 43.

<sup>17</sup> “Entidade narrativa máxima concebida como um todo pelo narrador”, Ibidem, pp. 48 e 204.

dividida em quadros<sup>18</sup> apresentados como sequências narrativas<sup>19</sup>. O leitor acompanhará os episódios da narração<sup>20</sup>, que ligarão uma micronarrativa<sup>21</sup> à outra. Tais sequências darão o Enredo, no qual o texto apresentado será compreendido.

## 2. O Enredo<sup>22</sup>

A análise será feita por meio da estrutura quinária<sup>23</sup>:

**2.1 Situação inicial<sup>24</sup>:** cap. 6,1a, que se resume à frase: “os israelitas fizeram o que era mau aos olhos de *IHWH*”. O narrador oculta do narratário<sup>25</sup>, o que fizeram – fenômeno chamado: opacidade<sup>26</sup>. Este está em posição inferior em relação aos personagens, porque o narrador lhe ocultou uma informação importante.

**2.2 Nó<sup>27</sup>:** nesta sequência narrativa: cap. 6,1b-5, os filhos de Israel desobedientes foram entregues aos inimigos: midianitas, amalecitas e os filhos do Oriente. Quando os israelitas cultivavam, na época da colheita, eles “acampavam em suas terras, devastavam os produtos do solo, não deixavam nenhum meio de sobrevivência. Chegavam como multidão de gafanhotos com seus camelos, suas tendas, invadiam e devastavam tudo”. Por medo, o povo da terra vivia nas covas das montanhas, nas cavernas e esconderijos. Há a primeira menção, na Bíblia, do camelo como animal domesticado.

<sup>18</sup> “Subunidade de uma micronarrativa”, *Ibidem*, pp. 48, 206.

<sup>19</sup> “Por sequência designa-se uma unidade narrativa composta de várias micronarrativas, articuladas uma à outra por um tema comum, ou ligadas pela presença de um mesmo personagem principal”, *Ibidem*, pp. 48, 51 e 206.

<sup>20</sup> “Um episódio narrativo é mais frequentemente constituído de quadros sucessivos, à maneira de uma montagem cinematográfica”, *Ibidem*, p. 48.

<sup>21</sup> “Entidade narrativa mínima, apresentando um episódio narrativo, cuja unidade é identificável pelos indicadores de enclausuramento”, *Ibidem*, pp. 48, 204

<sup>22</sup> “Enredo: estrutura unificadora que liga as diversas peripécias da narrativa e as organiza em uma história contínua”, *Ibidem*, p. 56. “É a sistematização dos acontecimentos que constituem a história contada: esses acontecimentos são ligados um ao outro por laços de causalidade (configuração) e inseridos em um processo cronológico (consecução dos acontecimentos)”, *Ibidem*, pp. 56, 203. Para Paul Ricoeur, enredo é definido como “um dinamismo integrador que, de uma diversidade de incidentes, extrai uma história una e completa”, *Ibidem*, p. 56.

<sup>23</sup> “Esquema quinário é o modelo estrutural que decompõe o enredo da narrativa em cinco momentos sucessivos: 1) Situação inicial ou Exposição, 2) Nó, 3) Ação transformadora, 4) Desenlace ou Resolução e 5) Situação final”, *Ibidem*, pp. 57-61, 203.

<sup>24</sup> Também chamada de “Exposição: circunstâncias da ação (enquadramento, personagens); dado o caso, assinala-se uma falta (doença, dificuldade, ignorância), cuja tentativa de eliminação será mostrada na narrativa”, *Ibidem*, pp. 59, 206.

<sup>25</sup> “Figura textual do leitor; instância narrativa à qual o narrador dirige sua narrativa”, *Ibidem*, pp. 27, 205

<sup>26</sup> “Retenção de informação em detrimento do leitor ou de um personagem da história contada”, *Ibidem*, pp. 145, 205.

<sup>27</sup> “Situação problema, complicação: elemento desencadeador da narrativa que introduz a tensão narrativa (desequilíbrio no estado inicial ou complicação na busca)”, *Ibidem*, pp. 59, 206

**2.3 Ação transformadora**<sup>28</sup>: no cap. 6,11-24, no episódio que narra a vocação de Gedeão, o narrador insere outro personagem redondo, que será o centro da sua focalização e dialogará com Gedeão: o Anjo de *IHWH*, que, em alguns momentos do episódio, será apresentado como *IHWH*. Agora, eles serão os protagonistas. O Anjo manda Gedeão salvar Israel, v. 14. É aqui que a ação transformadora é desencadeada. Os inimigos precisam ser derrotados. O narrador espelha a Saga de Gedeão com outras narrativas de herói, que colocam um obstáculo ao chamado – um caso de hipertextualidade: apresenta-se como o menor da tribo de Manassés e como o último que resta da casa de seu pai, v. 15. À primeira vista, transmite a impressão que não acredita que seja o Anjo de *YHWH* quem dialoga com ele e pede-lhe uma prova. Percebe-se um homem distante do Senhor e muito próximo dos deuses de seu pai, v. 17. O narrador conta, usando o enquadramento social<sup>29</sup>, que ele prepara, para o Anjo, uma refeição, como era costume fazer dentro da “lei da hospitalidade”<sup>30</sup>: cabrito, pães sem fermento e caldo. Ele nos conduz ao campo simbólico<sup>31</sup> interno<sup>32</sup> da narratividade<sup>33</sup>, presumindo que o narratário possua uma enciclopédia pessoal<sup>34</sup>: cabrito simboliza o mundo da pecuária da época, enquanto pães sem fermento, por causa da farinha, o mundo da agricultura, v. 19. Ao invés de alimentar-se, deu seguimento à prova que Gedeão queria, impactando-o. Falou-lhe para colocar a carne e os pães sem fermento sobre uma pedra, mandou encharcá-los com o molho, v. 20. O Anjo tocou a carne e os pães com a ponta de seu cajado, uma analepse lembrando Moisés, e um fogo brotou da pedra consumindo-os. Ele insere, no enredo, o “reflexo em

---

<sup>28</sup> “Resultado da busca, revertendo a situação inicial: a ação transformadora situa-se no nível pragmático (ação) ou cognitivo (avaliação)”, *Ibidem*, pp. 59, 201

<sup>29</sup> “Conjunto de dados que constituem as circunstâncias da história contada. Pode se revestir de um valor factual e/ou de um teor metafórico. Seus componentes são o tempo, o lugar e o meio ambiente social”, *Ibidem*, p. 98 (ler, inclusive, *Ibidem*, pp. 97-106), *Ibidem*, p. 203.

<sup>30</sup> Abraão também preparou uma refeição: pães cozidos, vitelo, coalhada, leite e deu para os seus três visitantes (cf. Gn 18,5-8).

<sup>31</sup> “Simbolismo: efeito de sentido pelo qual um motivo da história contada é portador de uma significação mais ampla, sem que esta seja explicitada pela narrativa”, *Ibidem*, pp. 145, 206.

<sup>32</sup> Esse simbólico interno está carregado de opacidade, porque o narrador não dá a entender ao narratário que o cabrito e os pães ázimos, no enredo, são simbólicos. O leitor-autor precisa ter esse conhecimento. Ele está levando em consideração o fato do narratário ter uma “enciclopédia pessoal”, *Ibidem*, p. 137.

<sup>33</sup> “Conjunto das características pelas quais um texto (ou uma obra) se dá a reconhecer como narrativa”, *Ibidem*, pp. 19, 205.

<sup>34</sup> “Fundo de conhecimentos (linguísticos, lógicos, culturais, ideológicos), que o trabalho de leitura solicita do leitor; seu investimento permite ao leitor, ao mesmo tempo, decifrar a linguagem (nível semântico) e apreender o alcance do texto (nível referencial)”, *Ibidem*, pp. 161, 202.

miniatura”<sup>35</sup>: faz um espelho da história do Profeta Elias, quando enfrentou os profetas de Baal e *Asherá*, no Monte Carmelo (cf. 1Rs 18,19-40). Esse recurso pontual é um caso de hipertextualidade<sup>36</sup>, subitem da transtextualidade<sup>37</sup>. O Anjo desapareceu, em seguida, v. 21. Passado algum tempo da história contada, Gedeão se encontra, novamente, com o Senhor, que lhe dá, literalmente, a *Shalom*, para que vença o medo, certificando-o que nada lhe aconteceria por tê-Lo visto, v. 22-23. É, neste instante, que Gedeão consagra o altar a *YHWH-Shalom*, v. 24.

**2.4 Desenlace**<sup>38</sup>: cap. 6,25-32: nesta sequência, o narrador demarca os passos para a *Shalom* se instalar no meio do seu povo, através do diálogo entre os protagonistas: Deus e Gedeão. Ele o manda pegar o touro do seu pai, o touro que os fez sofrer por sete anos (cf. 6,1b), destruir o altar de Baal e quebrar a o Poste Sagrado – *Asherá* – considerado a consorte de Baal, v. 25. Como não havia o Templo de Jerusalém, o narrador coloca nos lábios de *YHWH* o Seu desejo de possuir um altar consagrado, em um “Lugar Alto”<sup>39</sup>, naquelas terras. Ali, Gedeão deve pegar o boi do pai e queimar, em holocausto, junto com a lenha de *Asherá*, v. 26. Deus faz uma aliança pessoal com ele, sem que seus pais e nem o seu povo soubessem. O texto mostra um leitor implícito<sup>40</sup> fiel aos ídolos familiares, que precisa converter-se. Nenhum deles aceitou a destruição de seus deuses e de seus altares, vv. 28-29. O autor implícito<sup>41</sup> aponta para um politeísmo real, que havia entre os

---

<sup>35</sup> Também chamada de “jogo de espelho, narrativa especular: reflexão sobre a narrativa portadora integrada à história contada, por meio de um encrave narrativo funcionando como uma repetição miniaturizada da narrativa portadora”, *Ibidem*, p. 45, ler, também, *Ibidem*, pp. 132-134, para entender melhor e *Ibidem*, p. 204.

<sup>36</sup> “É a repetição ou imitação não declarada de um texto primeiro”, *Ibidem*, p. 132.

<sup>37</sup> Segundo Genette, é “tudo o que põe um texto ‘em relação manifesta ou secreta com outros textos’”. Ele “distinguiu cinco tipos de relações transtextuais entre um texto-receptor e um texto fonte: 1) Intertextualidade: presença física de um texto dentro do outro; 2) paratextualidade: texto acompanhado por um título, subtítulo, prefácio, posfácio...; 3) metatextualidade: um texto que possui uma relação crítica com outro ao comentá-lo; 4) hipertextualidade: conferir nota 37; 5) arquiteitualidade: forma mais abstrata, no limite do imperceptível, de referência a um texto primordial, *Ibidem*, pp. 131-132.

<sup>38</sup> Também chamado de “Solução: liquidação da tensão pela aplicação da ação transformadora ao sujeito”, *Ibidem*, pp. 59, 202.

<sup>39</sup> A palavra hebraica *bam'oz* era muito utilizada na Antiguidade, porque designava os “lugares altos”, onde havia muitos altares, inclusive para *YHWH*. O Rei Josias mandou destruí-los, em sua época. Ali, diversos sacerdotes realizavam sacrifícios e holocaustos aos mais variados deuses. Por causa disso, tornou-se um conceito teológico que tem sido trabalhado por muitos exegetas, nos últimos anos. O que nos leva a crer que o narrador, mais uma vez, utilizou-se do enquadramento social, considerando a enciclopédia pessoal do narratário. Conferir W. Boyd BARRICK, 2002.

<sup>40</sup> “Receptor da narrativa, construído pelo texto e apto a atualizar suas significações na perspectiva induzida pelo autor; essa imagem de leitor corresponde ao leitorado imaginado pelo autor”, MARGUERAT; BOURQUIN, 2009, pp. 26-27 e 204.

<sup>41</sup> Ele é o “sujeito da estratégia narrativa”. “Ele não é o narrador, mas o princípio que inventou o narrador, assim como todos os outros elementos da narrativa”, *Ibidem*, p. 25. “Imagem do autor tal qual se

israelitas. O povo, com medo de Baal e *Asherá*<sup>42</sup>, quis matar Gedeão, v. 30. A narrativa não diz se seu pai concordou ou não com a atitude do filho – mais um caso de opacidade –, mas mostra que ele tomou o partido do filho e o defendeu, falando para as pessoas que Baal não precisava do povo para se defender. Ele, já que é deus, que castigasse Gedeão pelo que fez. Assim, apaziguou os ânimos da população, v. 31. Então, aparece uma notificação, destacando que o nome de Gedeão mudaria para *Jerobaal*, que quer dizer: “aquele que combate contra Baal, porque destruiu o seu altar”<sup>43</sup>, v. 32.

Cap. 6,33-35: aqui, a narrativa dá um salto no tempo da história contada. Quando chegou a época dos midianitas, dos amalecitas e dos filhos do Oriente invadirem a terra dos filhos de Israel, como costumavam fazer, acamparam na planície de Jezrael e, quando se preparavam para combater, o “espírito de *YHWH*” revestiu Gedeão.

Cap. 6,36-40: nesta sequência narrativa, o narrador apresenta, ainda por meio de um diálogo, duas provas, pedidas por Gedeão, para ter a certeza de que é o Senhor quem vai estar por eles. Ele deixa subtendido a insegurança e o medo do personagem, que vêm à tona, mesmo depois de já ter pedido uma prova do poder de Deus (cf. 6,17-24). Essa forma que utilizou, para se enxergar o desequilíbrio interior do protagonista, é chamada de focalização interna<sup>44</sup>. Na primeira prova, o velo de lã deveria ficar encharcado de orvalho e o seu entorno, seco. Na segunda, o velo de lã deveria ficar seco, enquanto o seu entorno encharcado. Outra vez, ele usa o “reflexo em miniatura”, pois, essas provas são semelhantes às que *IHWH* deu a Moisés, quando ele pediu que Deus provasse ser quem era (cf. Ex 4,1-7), então, mais um caso de hipertextualidade.

Cap. 7,1-8: nesta sequência, o diálogo segue. O Senhor quer dar a vitória, mas não seria a vitória de Gedeão, nem dos israelitas, mas do Deus do povo daquela terra. Ele possuía um exército de 32 mil homens, que o Senhor reduziu a 300, v. 7.

---

revela na obra pelas suas escolhas de escritura e do desenvolvimento de uma estratégia narrativa, *Ibidem*, pp. 27, 202.

<sup>42</sup> Apesar de algumas traduções da Bíblia falarem de “Poste Sagrado”, a deusa feminina “*Asherá*” se tornou objeto de estudo de vários exegetas, nos últimos anos, que passaram a considerá-la “consorte” de Baal e, em alguns textos bíblicos, deram a entender que fosse considerada até consorte de *YHWH*. Para entender mais sobre o tema, sugiro a leitura de Luiz Alexandre Solano ROSSI; Sue’Hellen Monteiro de MATOS, 2020.

<sup>43</sup> Trata-se de a glosa de tradução: “expressão que exige explicação: pode ser um substantivo próprio, nome de lugar ou de pessoa”, MARGUERAT; BOURQUIN, 2009, p. 128.

<sup>44</sup> “Modo narrativo pelo qual o narrador associa o leitor à interioridade de um personagem (narrativa de campo restrito)”, *Ibidem*, pp. 94, 203.

Cap. 7,9-15: aqui, o diálogo continua: Deus manda Gedeão invadir o acampamento de Madiã, de Amalec e de todos os filhos do Oriente. O narrador onisciente, usando a focalização interna, conta-nos que Gedeão, ainda, estava com medo. Então, Deus deu a Gedeão, por sua própria conta, uma “quarta prova”. Ele mandou descer ao acampamento dos inimigos junto com seu escravo, Fara. Desceram e escutaram dois homens contando, um ao outro, o sonho que tiveram: “o pão de cevada rolava no acampamento de Madiã, atingiu a tenda, chocou-se com ela e a fez cair de cima a baixo”, v. 13. O narrador, abrindo margem à prolepse<sup>45</sup>, afirma que o companheiro, ao interpretar o sonho do amigo, como José do Egito fazia – mais uma hipertextualidade –, disse que era a revelação de que a espada de Gedeão viria contra Madiã e que Deus lhe daria a vitória. Neste tipo de opacidade, o autor implícito mostra que até os estrangeiros reconheceram *IHWH* como o Deus, v. 14. Depois de escutá-los, Gedeão se encheu de coragem, voltou ao seu acampamento e fê-lo descer para os enfrentar, v. 15.

Cap. 7,16-22: nesta sequência narrativa, há outro caso de hipertextualidade, agora, recordando o sítio de Jericó e a destruição de sua muralha ao toque da trombeta (cf. Js 6,1-16). Gedeão vence a batalha com os seus 300 companheiros. Quando escutaram o instrumento tocando, os inimigos mataram-se uns aos outros, v. 22.

Cap. 7,23-25: neste episódio, Gedeão reuniu homens de Neftali, Aser, Manassés e os das montanhas de Efraim. Eles aprisionaram e mataram os dois príncipes midianitas, Oreb e Zeb, levando suas cabeças para Gedeão, v. 25.

Cap 8,13-21: nesta cena, o narrador cita um evento do Tabor, nunca mencionado, onde a família de Gedeão foi assassinada, usando, mais uma vez, a opacidade, v. 18. Ele mata Zebá e Sálmana, príncipes dos povos do Oriente, pessoalmente, vingando-se de sua família, remetendo a uma analepse mencionada em Lv 25,23-55 e Nm 35,19, que relembra o conceito teológico do *Go 'el*, “vingador de sangue”, vv. 19-21.

**2.5 Situação final**<sup>46</sup>: cap. 8,22-28: o quinto passo do quinário narrativo é concluído com um sumário<sup>47</sup>, mencionando a derrota de Madiã, que nunca mais conseguiu se

---

<sup>45</sup> Tipo de anacronia. A prolepse é a “manobra narrativa que consiste em antecipar ou contar de antemão um acontecimento ulterior do ponto de vista da história contada”, Ibidem, pp. 119, 206.

<sup>46</sup> “Enunciado do novo estado obtido pelo sujeito em seguida à transformação. Estruturalmente, esse momento corresponde à inversão da situação inicial pela liquidação da falta”, Ibidem, pp. 59, 206.

<sup>47</sup> “O *sumário*, caracterizado na narrativa bíblica por seus verbos no imperfeito, funciona, antes de tudo, como uma síntese, uma recapitulação”, Ibidem, p. 109; “aceleração da narração, quando a narrativa relata, em poucos termos, um período relativamente longo da história contada”, Ibidem, pp. 111, 206.

reerguer. A *Shalom*, enfim, foi implantada por *IHWH* e persistiu durante toda a vida de Gedeão, v. 28.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Percebe-se que Deus resolve agir, a partir da informação que o texto dá sobre o arrependimento dos filhos de Israel (cf. Jz 6,6-7): eles clamaram a *YHWH*. O Senhor toma a decisão de implantar a *Shalom*. No entanto, para isso acontecer, os inimigos de Israel precisam ser derrotados. Eis a única forma dos israelitas viverem em paz em suas terras!

Os deuses da “não-*Shalom*” – Baal e Asherá –, que eram adorados e recebiam holocaustos em troca de bênçãos, para que os animais pudessem procriar e as plantações frutificar, precisavam ser renunciados, rejeitados e destruídos.

O narrador aponta *YHWH* como o verdadeiro Deus. Somente Ele pode fazer com que a verdadeira *Shalom* exista. O significado teológico-narrativo é objetivo: Gedeão deve renunciar os deuses dos seus pais, que o fizeram sofrer, e nomear *YHWH* o Único Deus. O Senhor quis dar, para os israelitas, a vitória sobre os midianitas e sobre os povos do Oriente. Até os estrangeiros reconheceram que *IHWH* é o Deus que cuida do seu povo!

Com os inimigos destruídos, os israelitas puderam voltar para suas terras, plantar, colher, ter filhos, viver em segurança, porque o Senhor estava com eles. A *Shalom*, enfim, foi alcançada e estendeu-se por 40 anos, enquanto *IHWH* foi Deus para Israel.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARRICK, W. Boyd. **The King & the Cemeteries Toward a New Understanding of Josiah's Reform**. Netherlands: Brill, 2002, v. 88.

MARGUERAT, Daniel; BOURQUIN, Yvan. **Para ler as narrativas bíblicas – iniciação à análise narrativa**. São Paulo: Loyola, 2009.

ROSSI, Luiz Alexandre Solano; MATOS, Sue'Hellen Monteiro de (orgs.). **Asherah – a deusa de Israel**. São Paulo: Fonte Editorial, 2020.

## HOSTILIDADE OU AMOR? A VERDADEIRA NATUREZA DO QUARTO EVANGELHO

*Eziongeber Vieira de Lima*<sup>48</sup>

**Resumo:** O Quarto Evangelho, à primeira vista, parece manifestar claras tendências antijudaicas. Alguns estudiosos têm confirmado ser clara a presença de antijudaísmo em João. A leitura e interpretação do texto levando em consideração o propósito para o qual o texto foi escrito e a quem se destina, pode apontar para outro entendimento. Olhando o texto como pregação profética de um judeu (tanto Jesus, como João) para outros judeus, trata-se não de um discurso de hostilidade, mas de uma maneira diferenciada de demonstrar amor, o que parece característico dos discursos proféticos de salvação e julgamento do Antigo Testamento!

**Palavras-chave:** Antijudaísmo. Antissemitismo. Quarto Evangelho.

**Abstract:** Some scholars have confirmed the presence of anti-Judaism in John to be clear. The reading and interpretation of the text taking into account the purpose for which the text was written and to whom it is intended, can point to another understanding. Looking at the text as a prophetic preaching of a Jew (both Jesus and John) to other Jews, this is not a speech of hostility, but a differentiated way of showing love, which seems characteristic of the prophetic speeches of salvation and judgment of the Old Testament!

**Keywords:** Anti-Judaism. Anti-Semitism. Fourth Gospel.

### INTRODUÇÃO

Estudiosos do Quarto Evangelho se deparam com um grande desafio, pois este nos apresenta textos que à primeira vista parecem manifestar claras tendências antijudaicas. O foco principal do problema está em Jo 8,31-59, e seu clímax pode ser encontrado na expressão na qual Jesus declara aos judeus que o vosso Pai é o Diabo (Jo 8,44).

Embora muitos tenham endossado que há uma vertente antijudaica, e uma violência verbal e hostilidade patente contra os judeus, outros estudiosos tem seguido um viés interpretativo no qual a aparente violência do texto não significa hostilidade contra os judeus.

#### 1. Evangelho de João, e sua percepção de violento antijudaísmo

A percepção de hostilidade nas palavras do Quarto Evangelista não é resultado de entendimento leviano do senso comum. Estudiosos sérios como Geza Vermes, que

---

<sup>48</sup> Mestre em Teologia e Pós graduação em Mundo Judaico e Helênico: Língua, Cultura e Religião pela Faculdade Teológica de São Paulo, Graduação em Administração de Empresas e Pós Graduação em Gestão de Pessoas, pela FCAP/UPE Universidade de Pernambuco. Bacharel em Teologia pelo Seminário Teológico Pentecostal do Nordeste. Professor da Faculdade Cidade Teológica Pentecostal. E-mail: geberlima@yahoo.com.br. Lattes: 3047221776149713

lecionou na Universidade de Oxford, e foi um conhecido especialista em Manuscritos do Mar Morto e Judaísmo contemporâneo a Jesus, fez as seguintes observações: “O violento antissemitismo do quarto evangelista torna até questionável que ele fosse judeu”. (VERMES, 2006, p. 14). Num outro texto, Vermes foi ainda mais contundente: “No relato de João da vida de Jesus, eles [os judeus] são um bando sedento de sangue... O Cristo de João, que nada tem em comum com o Jesus real, declara a seus compatriotas: Vós sois o demônio de vosso pai, e vosso desejo é o desejo de vosso pai. Ele foi homicida desde o início (Jo 8,44). Eis a origem da tendência cristã de demonizar os judeus, a origem do antijudaísmo religioso, tanto moderno quanto medieval, que direta ou indiretamente conduz ao Holocausto...”. (VERMES, 1995, p. 195).

Entretanto, não apenas historiadores como Vermes, que por sinal era de origem judaica, mas também exegetas como Adele Reinhartz pesquisadora canadense, estudiosa do Quarto Evangelho e também judia, uma das principais vozes que apontam o caráter antijudaico Evangelho de João: “Cada uso joanino do termo ‘judeu’ senti como um tapa na cara”. (REINHARTZ, 2018, p. 341).

O termo ‘os judeus’ οἱ Ἰουδαῖοι (*hoi Ioudaioi*) aparece 46 vezes entre 1,19 e 12,11, e 23 vezes na narrativa da paixão. Analisando as referências aos judeus, Reinhartz (2018, p. xx) destaca que, com exceção de João 4,9, o Evangelho não se refere a Jesus ou seus discípulos próximos como *Ioudaioi*. O autor implícito do Evangelho traça a escalada da oposição e inimizade dos judeus a Jesus, do interrogatório antagônico (2,18-21), à perseguição (5,16), tentativas de apedrejar (8,59; 10,31–33) e até mesmo matá-lo (5,18; 7,1), culminando em seu plano exitoso para que Pilatos o crucifique (11,49-52; 18,1-19,16). Embora o Evangelho de João declare que “a salvação vem dos judeus” (4,22), ele também afirma que os judeus têm o diabo como pai (8,44).

Contra-pondo-se àqueles que afirmam que o Quarto Evangelho é o mais judaico dos evangelhos e buscam explicações para as explicações hostis aos judeus, Reinhartz (2018, p. xxi) posiciona-se: Eu tenho visto o Evangelho como completamente antijudaico. Esse antijudaísmo é evidente não apenas nos comentários hostis do Evangelho sobre os judeus como filhos do diabo e em seu retrato dos judeus e seus líderes perseguindo Jesus até a morte, mas também nos próprios elementos que eram constitutivos da identidade judaica do primeiro século.

## 2. Cenários conflituosos

Seria ingenuidade negar o ambiente conflituoso entre os primeiros seguidores de Cristo e os judeus que não creram em Jesus como o Messias. As narrativas de Atos dos Apóstolos e as cartas paulinas estão cheias de referências desse ambiente conflituoso. Muito provavelmente, mesmo após a destruição do Templo e o fim da Classe Sacerdotal dirigente, as relações continuaram pouco amigáveis. Contudo, não apenas o grupo de judeus cristãos estavam em conflito com outros grupos. O judaísmo do tempo de Jesus estava fragmentado em diversos grupos, agrupados por motivos políticos, por rejeição ou identificação com o helenismo, por motivações de pureza legal, etc.

Os escritos da comunidade de Qumran, que se isolara num auto-exílio no deserto da Judeia, apontam para um segmento do judaísmo que encontrava-se em conflito com a classe sacerdotal dirigente de Jerusalém. O prefácio do Rolo da Guerra (1QM) nos situa no clima de tensão e guerra verbal entre a comunidade de Qumran e seus oponentes: “O Preceito da Guerra sobre o desencadeamento do ataque dos filhos da luz contra a companhia dos filhos das trevas, o exército de Satanás; contra as hordas de Edom, Moabe e os filhos de Amom... e seus aliados, os descrentes da Aliança”. (VERMES, 1994, p. 116).

Num contexto de julgamento e disputa entre os judeus, acusações e palavras duras podem ser proferidas. Os direitos dos acusados eram cuidadosamente salvaguardados pela lei judaica, e eles eram presumidos inocentes até que fosse provada a sua culpa. É nesse contexto que Paulo profere uma maldição profética contra o sumo-sacerdote, que havia ordenado que batessem em sua boca: “Deus vai ferir-te a ti, parede caiada! Tu te sentas para julgar-me segundo a lei, e violando a lei ordenas que me batam?” (At 23,2-3). Um fariseu está lançando uma maldição contra um saduceu hipócrita!

## 3. Nova Hermenêutica a partir de novos pressupostos

A leitura e interpretação do texto leva em consideração qual a intenção do autor ou qual o propósito para o qual o mesmo foi escrito e a quem se destina.

Muitos estudiosos, desde a segunda metade do século passado, tem defendido que o Evangelho de João foi escrito para alcançar judeus não crentes: J. A. T. Robinson, Van Unnik, D. A. Carson, Andreas Köstenberger, Stephen Motyer, e outros. Anderson (2017, p. 265) fazendo coro com os demais afirma: “Foi escrito [o Quarto Evangelho] por um escritor judeu, sobre uma figura messiânica judaica, direcionado primeiro para convencer

o público judeu que Jesus era mesmo o Messias Judeu”.

F. F. Bruce também havia se manifestado dessa forma: “Provavelmente o Quarto Evangelho foi publicado para despertar fé em Jesus como o Messias de Israel, o Filho de Deus, o Revelador do Pai, nos membros das comunidades das sinagogas na área da dispersão em que viviam o evangelista e seus amigos”. (BRUCE, 1987, p. 25).

O Evangelho de João não é só evangelístico em seus objetivos (que era uma vertente dominante até o século XX, quando apenas poucas pessoas o defendiam), mas busca em particular evangelizar judeus e prosélitos judeus. (CARSON, 2007, p. 91).

As pesquisas mais recentes tem trabalhado com a tese de que o texto do Quarto Evangelho se trata de Messianismo Judaico. Um de seus pressupostos é que, no tempo em que o Evangelho foi composto, o Cristianismo ainda não existia como religião separada, mas sim como um grupo messiânico judaico distinto. O Quarto Evangelista (ou sua comunidade) viam-se como judeus que creram em Jesus como o Messias (um movimento sectário), e querem insistir com os judeus que não creram para que creiam também.

George L Parsenius publicou um estudo importante sobre a Retórica no Quarto Evangelho utilizando como referência a retórica e tragédia gregas: Eurípedes, Sófocles e Aristóteles. Entretanto, sem menosprezar a influência do helenismo no Evangelho de João, a referência para a retórica joanina não está nas obras gregas, e sim, no profetismo hebraico!

#### **4. Uma pregação profética, em forma de processo judicial**

Se entendermos o Quarto Evangelho como uma pregação profética, isto explicaria a natureza persuasiva do texto do Evangelho, e outras dificuldades, tais como a liberdade do manuseio dos dados e tradições do ministério de Jesus, e os longos discursos.

A retórica de João tem suas raízes no profetismo hebraico. Entretanto, há um motivo específico que direciona a retórica joanina: *o motivo do processo*. A dimensão legal do Quarto Evangelho tem sido reconhecida por muitas pessoas e estudada de muitas maneiras. (PARSENIOS, 2010, p. 34).

A narrativa do Quarto Evangelho enquadra ambos, Jesus e seus oponentes contra o pano de fundo de padrões legais encontrados nas Escrituras Judaicas. O modelo legal da Escritura trazido pelo Evangelista é a ação judicial (ou processo) da Aliança, que pode ser encontrada em Isaías 40-55. (LINCOLN, 1994, p. 20).

Contudo, esta forma literária é encontrada em vários textos do Antigo Testamento, entre os quais Deuteronômio 32 e Miquéias 6. Inclusive no texto de Miquéias a disputa é explicitamente identificada e recebe a denominação apropriada: “Ouvi, pois o que diz Iahweh: Levanta-te, abre um processo diante das montanhas, e que as colinas ouçam a tua voz! Ouvi, montanhas, o processo de Iahweh, prestai ouvidos, fundamentos da terra, porque Iahweh está em processo com o seu povo, e contra Israel ele pleiteia.” (Mq 6,1-2). A palavra hebraica traduzida por acusação, controvérsia, contenda, processo, discórdia, disputa, é *RĪB*, e requer um acerto de contas entre as partes.

G. Ernest Wright propôs que a canção de Moisés em Dt 32, poderia ser analisada como um *Rīb* e sistematizou a forma do processo da Aliança:

(1) Convoca as testemunhas para ouvirem o processo (Dt 32,1); (2) Declaração introdutória do caso em questão pelo juiz e promotor divino ou por seu oficial terreno (Dt 32,4-6); (3) Recitação dos atos benevolentes do senhor poderoso (32,7-14); (4) A acusação (Dt 32,15-18); (5) A sentença (Dt 32,19-29). (WRIGHT, 1962, p. 52).

As identificações que o texto joanino segue um padrão de *rīb* (encontrado em Dt 32, Is 40-55 e Mq 2), são abundantes:

(a) As testemunhas ocupam um papel importante em João, e são explicitamente identificadas como tal. O evangelho é introduzido (como um bom processo) por João Batista (1,7) que, enquanto profeta é qualificado como testemunha (*martyria*). No Quarto Evangelho o Batista não é apenas a voz do que clama no deserto (1,23) mas é a testemunha do filho de Deus: Eu o vi e tenho testemunhado (*memartyreka*) que este é o Filho de Deus (Jo 1,34). O Pai também surge como uma testemunha do Filho (5,37; 8,18), mas o próprio Filho pode testemunhar (*martyron*) de si mesmo (8,18). As obras que o Filho realiza dão testemunho de que o Pai o enviou (5,36). As Escrituras também são chamadas a comparecer como testemunha, pois são elas que do Filho testificam (5,39);

(b) A acusação: “A luz veio ao mundo, mas os homens preferiram as trevas à luz, porque as suas obras eram más. Pois quem faz o mal odeia a luz e não vem para luz...” (3,19-20). “Vós julgais conforme a carne” (8,16);

(c) A sentença: “Quem nele crê não é julgado; mas quem não crê já está julgado, porque não creu no Nome do Filho único de Deus” (3,18). “Disse-vos que morrereis em vossos pecados; porque se não crerdes que EU SOU, morrereis em vossos pecados” (8,24). “Quem me rejeita, e não acolhe minhas palavras, tem seu juiz: a palavra que proferi, é que

o julgará no último dia” (12.48).

Há portanto, indicações claras que o Evangelho de João é uma pregação profética escrita em forma de processo de aliança. Há ampla concordância que Is 42,18-25, 43,22-28 e 50,1-3 tomam a forma de um processo judicial entre Iahweh e Israel. O leitor do Quarto Evangelho implicado, que também é um leitor informado, e que não tem somente recebido o testemunho que as Escrituras testificam em nome dele (5,39; 2,17,22; 7,39; 12,16) mas também percebeu as três citações diretas de Isaías 40-50 do narrador (40,3 em Jo 1,23; 53,1 em Jo 12,38; e 54,13 em Jo 6,45) não deixará de ter ouvido retumbantes ecos destes capítulos. (LINCOLN, 1994, p. 22).

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em João “os judeus” representam as pessoas que conhecem Jesus como um ser humano, e para eles ele não pode ser o Filho de Deus. A chave para entendermos como os judeus entendiam Jesus é encontrada em Jo 6,42: “E diziam: Esse não é Jesus, o filho de José, cujo pai e a mãe conhecemos?” (BEKKEN, 2015, p. 148).

O Evangelho de João é uma pregação para alcançar estes judeus. E esta pregação, segue o padrão de um processo da aliança, que é identificado no cântico de Moisés (Dt 32), na profecia de Miquéias e de Isaías.

Sendo colocado na moldura de uma pregação profética inspirada num *rîb* veterotestamentário, seria coerente enxergarmos violência e hostilidade contra os judeus no Quarto Evangelho? Alguém já sugeriu que o escritor ou redator de Deuterônomo seria hostil aos israelitas ao declarar: “... são uma geração pervertida, são filhos que não tem fidelidade...” (Dt 32,20)?

Analisando o texto-modelo de Isaías 40-55, encontramos uma profecia direcionada ao Servo do Senhor, identificado como Israel: “Ouvi, ó surdos! Olhai e vede, ó cegos! Mas quem é cego senão o meu servo? Quem é surdo, como o mensageiro que envio? Quem é cego como aquele do qual fiz meu amigo, e surdo como o servo de Iahweh?” (Is 42,18-19).

O Quarto Evangelho trata do tema da cegueira e da surdez. Embora a passagem de Is 42 não seja textualmente citada, porém há alusões claras ao tema da surdez e da cegueira: “Não podeis escutar minha palavra” (8,43, eles são incapazes de ouvir, *akouein*). A questão da cegueira é tratada através da ironia subjacente no cap. 9, no qual o cego de nascença passa a ver, e os fariseus se percebem cegos (9,40).

Assim como não vemos hostilidade e violência contra a audiência do profeta no texto de Isaías 42, não podemos vê-los no texto do Quarto Evangelho, sem incorrer num certo anacronismo.

Se estamos falando de um *rîb*, de uma acusação, de uma contenda, de um processo judicial, fica claro que o tom não será dos mais amigáveis, o que não necessariamente é sinônimo de violência ou hostilidade, pelo menos não podemos interpretar a canção de Moisés e o Deutero-Isaías dessa forma.

Utilizando as palavras de Konings (2005, p. 44), que vê no evangelho de João, uma “animosidade profética”, encontramos também tal animosidade na mensagem do Batista, que se dirige à sua audiência como “Raça de víboras!” (Mt 3,7), ou na Comunidade de Qumran que nominava seus oponentes de Exército de Satanás. Alguém diria que João Batista ou os integrantes da comunidade de Qumran eram antijudaicos, ou antisemitas? De forma alguma! Trata-se de disputas, contendas, *rîb*, movimentos dentro do âmbito da mesma fé, e não entre fés distintas.

O movimento do messianismo judaico crente em Jesus está ainda fundamentado dentro da família judaica de fé, embora vendo Jesus, o Cristo, como estendendo as bênçãos de Abraão e Moisés para o resto do mundo amado por Deus. (ANDERSON, 2017, p. 295).

Sim, Jesus chama os judeus “Filhos de seu pai, o Diabo” em confronto com suas reivindicações de que são filhos de Abraão e nunca tinham estado em cativeiro (uma reivindicação irônica, considerando seu passado no Egito, Assíria, Babilônia e Roma). Eles por sua vez, afirmam que Jesus tem um demônio e que é um blasfemo, merecedor de ser morto (Lv 24,16). Estas críticas invectivas não são nem antijudaicas nem anticristãs, tais inferências são completamente anacrônicas. (ANDERSON, 2017, p. 308).

Reinhartz (2018, p. xxii, xxxii) afirma que o objetivo do evangelista era *retórico*, e que há uma retórica de exclusão, que deixa fora os judeus do pacto divino.

Entretanto, João não busca suplantiar uma religião com outra, sua soteriologia é universal, a luz ilumina a todos, o culto verdadeiro não é em Jerusalém ou em Samaria. Sim, a mensagem do Quarto Evangelista não é de hostilidade, e sim de amor: “Pois Deus amou tanto o mundo, que entregou o seu Filho único, para que todo o que nele crê, não pereça, mas tenha a vida eterna. Pois Deus não enviou o seu Filho ao mundo, para julgar o mundo, mas para que o mundo seja salvo por ele” (3,16-17). Jesus amou os seus até o

fim (13,1). Prometeu que qualquer que o amasse e obedecesse a sua palavra, seria amado pelo Pai (14,23), e deu-lhes um novo mandamento: Amai-vos uns aos outros, como eu vos amei (15,12). E quando Pedro o negou, Jesus indagou-lhe se ele o amava, e ordenou-lhe que cuidasse das suas ovelhas (21,15-17).

Analisado sob o ponto de vista correto, o Quarto Evangelho não pode ser acusado de antijudaico, ou antisemita, sem que se incorra em anacronismo, e se ignore sua mensagem de amor!

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDERSON, Paul N. Anti-Semitism and Religious Violence as Flawed Interpretations of the Gospel of John. *In*: CULPEPER, R. Alan e Anderson, Paul N. (ed.) **John and Judaism, a Contested Relationship in Context**. Atlanta, SBL Press, 2017, p. 265-312.

BEKKEN, Per Jarle. **The lawsuit motif in John's Gospel from New Perspectives**. Leiden: Brill, 2015.

BÍBLIA. Português. **A Bíblia de Jerusalém**: nova ed. ver. e ampl. Coordenação Gilberto da Silva Gorgulho, Ivo Storniolo, Ana Flora Anderson; tradução: Euclides Martins Balancin et al. São Paulo: Paulus, 2016.

BRUCE, F. F. **João, Introdução e Comentário**. São Paulo: Vida Nova, 1987.

CARSON, D.A. **O Comentário de João**. São Paulo: Shedd, 2007.

KONINGS, Johan. **Evangelho Segundo João**. São Paulo: Loyola, 2005.

LINCOLN, Andrew T. Trials, Plots and the Narrative of the Fourth Gospel. **Journal for the Study of the New Testament**, vol 17, n. 56, p. 3-30, 1994.

PARSENIOS, George L. **Rhetoric and Drama in the Johannine Lawsuit Motif**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.

REINHARTZ, Adele. **Cast Out of the Covenant, Jews and Anti-Judaism in the Gospel of John**. Lanham: Lexington Books/Fortress Academic, 2018.

VERMES, Geza. **A Religião de Jesus, o Judeu**. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

VERMES, Geza. **O Autêntico Evangelho de Jesus**. Rio de Janeiro: Record, 2006.

VERMES, Geza. **Os Manuscritos do Mar Morto**. São Paulo: Mercuryo, 1994.

WRIGHT, G. Ernest. The Lawsuit of God: A Form-Critical Study of Deuteronomy 32. *In*: ANDERSON, Bernhard W.; HARRELSON, Walter. (ed.) **Israel's Prophetic Heritage**. New York, Harper & Brothers, 1962, p. 26-67.

## LEITURA RADICAL

*Guilherme Pereira Anselmo Júnior*<sup>49</sup>

**Resumo:** Neste trabalho acadêmico, iremos explorar alguns aspectos teóricos e empíricos desse acesso que chamamos de “leitura radical” dos textos bíblicos, no âmbito do material neotestamentário original em grego. Há camadas de análise oferecidas pela lógica interna da língua que possibilitam ao analista acessar perspectivas mais intrínsecas e prévias das frases gregas. A partir desse tipo de análise, as traduções e interpretações posteriores podem corroborar ou modificar suas propostas.

**Palavras-chave:** Exegese. Tradução. Pragmalinguística.

**Abstract:** In this academic work, we will explore some theoretical and empirical aspects of this access to what we call a “radical reading” of biblical texts, within the scope of the original New Testament material in Greek. There are layers of analysis offered by the internal logic of the language that allow the analyst to access more intrinsic and previous perspectives of the Greek sentences. From this type of analysis, later translations and interpretations can corroborate or modify their proposals.

**Keywords:** Exegesis. Translation. Pragmalinguistics.

### INTRODUÇÃO

Nesses milênios de cristianismos, os textos bíblicos vêm sendo acessados incessantemente. Os acessos têm sido culturais, interpretativos, acadêmicos. Pesquisas menos ou mais instrumentalizadas foram conduzidas. Esses ambientes textuais parecem ser fonte inesgotável de dúvidas estimulantes a cada nova leitura.

Nos últimos séculos, com o avanço das competências científicas nas tantas áreas da língua, linguagem e teoria literária, somado à predisposição crescente à multidisciplinariedade na Teologia, pela primeira vez os leitores e pesquisadores dos textos bíblicos puderam acessar os textos por perspectivas mais “radicais”, anteriores aos processos exegéticos e hermenêuticos.

A tradução e interpretação sempre desempenharam um papel crucial na comunicação humana, permitindo a transferência eficiente e precisa de informações entre diferentes idiomas e culturas. No que concerne aos textos bíblicos, essa transferência também se dá de muitos modos. Os desafios enfrentados pelos tradutores e intérpretes são diversos e complexos nos ambientes dos textos bíblicos. Além das diferenças

---

<sup>49</sup> Letras Clássicas (USP), Teologia (PUC-SP); Mestrado em Teologia/Bíblica (PUC-SP); freiguilherme@inacianos.org.br; Grupo de Pesquisa PUC-SP: LEPRALISE; Lattes: <https://lattes.cnpq.br/6200294690965002>

linguísticas óbvias, como vocabulário e gramática, existem questões culturais, contextuais e até mesmo emocionais que precisam ser consideradas. A escolha das palavras certas, a interpretação de expressões idiomáticas e o entendimento das entrelinhas são apenas algumas das habilidades necessárias para garantir uma tradução ou interpretação precisa e eficaz.

A Exegese Bíblica é uma disciplina essencial para a compreensão aprofundada dos textos sagrados presentes na Bíblia. Ela se concentra na interpretação cuidadosa e rigorosa das passagens bíblicas, buscando elucidar seu significado original, contexto histórico, cultural e linguístico, bem como sua relevância para os leitores contemporâneos.

Dentre os métodos de Exegese Bíblica mais comuns, destacam-se a análise histórico-crítica, que busca compreender o contexto histórico e cultural em que os textos foram escritos, incluindo questões de autoria, data e influências externas. A análise linguística e literária, por sua vez, concentra-se na estrutura, no estilo e na linguagem utilizada nos textos, explorando aspectos como figuras de linguagem, retórica e gênero literário. A análise teológica, por sua vez, examina as implicações teológicas e espirituais dos textos bíblicos, relacionando-os com as crenças e doutrinas religiosas.

Há um acesso que pode ampliar os horizontes dessas análises: a pragmalinguística. Trata-se de um campo de estudo que se concentra na interação entre a linguagem e o contexto social, explorando como as escolhas linguísticas são moldadas pelo propósito comunicativo e pelo contexto cultural. Ela considera fatores como intenção comunicativa, pressuposições compartilhadas, inferências e influências culturais na interpretação dos textos. (GRILLI, 2020).

Nas últimas três décadas, na docência e pesquisa, vimos acessando os textos bíblicos no Novo Testamento em grego, em diversas análises de alunos interessados na língua grega, na teologia bíblica, na comunicação e na tradução. As metodologias e técnicas de acesso disponíveis à interpretação dos textos e a abordagem pragmalinguística dependem, em grande parte, do texto em si, da “frase” grega. Referimo-nos ao material cru, sem interferência ainda, um material “raiz”, radical. Vimos percebendo que há camadas de análise desse material que, se tratadas com respeito ao que a língua mesma oferece, entregam conclusões sólidas e basilares para movimentos posteriores. Sem essas camadas, o risco de partir de um princípio que não corresponda à raiz do que está dito aumenta consideravelmente.

O III Simpósio Paulista de Estudos Bíblicos provocou seus participantes no entorno do tema “Bíblia e Paz”. De fato, não há nada, nunca, mais urgente do que promover a paz. Na esteira cristã, isso depende da Justiça, de participarmos de um projeto divino que supõe uma interpretação de mundo e realidade que não negocie o bem comum e a fraternidade universal. Trata-se de um projeto, um processo. Os textos bíblicos nos revelam não só o ideário desse tipo de paz, como a experiência vivida na história de sua construção. É imperioso, portanto, termos e darmos acesso a esse tesouro incessante de expressão da vontade de Deus. Uma leitura radical, ou seja, da raiz da frase original, pode oferecer solidez e segurança para os avanços em outros acessos, técnicas, abordagens e metodologias interpretativas posteriores.

Neste artigo, iremos explorar alguns aspectos teóricos e empíricos desse acesso que chamamos de “leitura radical”<sup>50</sup> dos textos bíblicos, no âmbito do material neotestamentário original em grego.

### **1. Definições conceituais**

A leitura radical de um texto é um acesso à frase original a partir de suas camadas mais profundas, anteriores à superfície da tradução. Nesse acesso, consideram-se etapas profundas os grafemas, fonemas, morfemas, sintagmas, pragmemas, semas e lexemas.

Os grafemas são o visual do texto: suas letras, acentos, sinais diacríticos e pontuações. Os fonemas nos possibilitam realizar os grafemas vocalmente ou nas sinapses cerebrais capazes de nos aproximarem à experiência do texto. (RUIJGH, 2011). O primeiríssimo contato com a frase grega se dá nesse nível de leitura. Consideramos ser fundamental o acesso seguro e confortável nessa camada, de modo que o pesquisador ao mesmo tempo que mantém uma distância segura do texto na língua original, aproxima-se dele por sua realização gráfica e fonética. O risco de abstração e subjetivação da frase é grande quando o analista não se apodera, até certo ponto, da frase em suas mãos.

A próxima camada se dá no nível da morfossintaxe. Os morfemas são partes das palavras que constroem significados: sejam as raízes ou as desinências, os prefixos, os

---

<sup>50</sup> Tomei emprestado o termo “radical” a partir do conceito “construtivismo radical” de Ernst von Glasersfeld (1917-2010). Esse filósofo e epistemólogo argumenta que o conhecimento não é uma representação exata do mundo externo, mas sim uma construção subjetiva baseada nas interações entre o indivíduo e o ambiente. Os indivíduos constroem suas próprias representações mentais da realidade com base em suas experiências e interações. (GLASERSFELD, 1994). Aplico o conceito em analogia ao leitor e pesquisador do texto grego, considerando o ambiente como a própria língua e sua lógica interna.

infixos ou os sufixos. Há morfemas lexicais que são palavras inteiramente realizadas. Seja como for, a língua grega é bastante flexionada, ou seja, agrega desinências nominais e verbais às suas raízes e essas se adequam às exigências fonéticas de realização dessa nova forma que surge. Os morfemas não são somente constitutivos de sentidos interagindo, mas também pontes de construção de novos sentidos. Os sintagmas são os núcleos mínimos de sentido, já organizados na frase por sua ordem (sintaxe). Sejam os sintagmas nominais mais simples, como um substantivo caracterizado por seu adjetivo, sejam construções complexas, os sintagmas são o esqueleto da frase; detectá-los adequadamente possibilita a visão geral e ampla da frase analisada em suas múltiplas partes. Além disso, os elementos estão em relação (sintaxe) e a língua tem sistemas lógicos rígidos para que essas relações atendam às demandas do comunicador. A lógica interna da língua é o motor de análise da sintaxe, e não a gramática normativa. (MURACHCO, 2003).

Ainda na camada da morfossintaxe, ou em seu limiar, já na fronteira da semântica, estão os pragmemas. Trata-se de um termo utilizado na linguística para descrever sintagmas, partes deles ou outras unidades que possuem uma função pragmática específica. Também conhecido como ato de fala, um pragmemma é uma expressão ou uma combinação de palavras que tem o propósito de realizar ações ou desempenhar papéis sociais na comunicação, como saudações, despedidas, agradecimentos e pedidos de desculpas, ou até mesmo palavras ou frases mais flexíveis, como ironia, sarcasmo e elogios. (LEVINSON, 2007). Numa frase grega, da variante helenística, do primeiro século, num determinado recorte geográfico, há que se considerar que haverá pragmemas próprios daquele contexto e ambiente textual.

Por fim, consideramos a camada semântica. Trata-se, nessa etapa de acesso, de verificar o sema subjacente em cada termo, ou seja, seu significado geral e seus campos semânticos. A experiência mostra que essa análise será tão produtiva quanto maior for a amplitude do dicionário. A possibilidade de compreender a etimologia e a história daquele termo na língua abre diversas perspectivas de compreensão das nuances possíveis de significado. O lexema é o recorte daquele mesmo sema dentro de um ambiente textual específico. Os textos são frutos imediatos ou mediados de seus ambientes de composição e ou compilação. Esses ambientes desenvolvem seus próprios léxicos, modificando – por vezes, radicalmente – significados e usos. (CRUSE, 2006). A possibilidade de receber

dos léxicos bíblicos essas inferências, explicita elementos que não seriam acessíveis fora desses ambientes.

Tendo em vista essas definições básicas, buscaremos apresentar uma breve descrição do processo de leitura.

## **2. Ginástica de leitura radical**

O exercício que visa a realizar em técnica de análise os conceitos apresentados anteriormente é verdadeira ginástica, no sentido mais grego do termo: um exercício nu. O analista é convidado, de antemão, a despojar-se da ansiedade e objetivo horizontal: traduzir e interpretar. O pesquisador lê a frase e tenta fazer ecoar o que a língua mesma deseja que ecoe. Esse leitor radical busca apenas extrair da frase o que ela oferece em seus elementos constitutivos, em cada camada. Diante das lacunas e demandas de compreensão, o analista atém-se a descrever suas dúvidas e colecioná-las para eventual abordagem posterior, já fora do âmbito dessa leitura.

A primeira decisão desse pesquisador-ginasta é a mesma de qualquer processo exegético: a delimitação e segmentação. Para isso, indicamos as orientações de Cássio Murilo. (SILVA, 2009).

Dado o texto, o analista realiza os grafemas e fonemas de modo a torná-los signos, de fato, comunicadores. A leitura lenta e repetida, a correição na pronúncia, a exatidão do ritmo e o conforto da expressão são metas importantes e sintomas relevantes de uma análise produtiva, desde seu início. Há uma fonte bastante segura no mundo digital para que os textos gregos do Novo Testamento possam ser manuseados: o site da *Academic Bible*<sup>51</sup> publicado pela Sociedade Bíblica Alemã. O fato de dispormos do texto digitalmente, possibilita ao analista um campo aberto de formatação e ajustes do texto.

Apesar de não ser escopo da leitura radical, a verificação de variantes pela crítica textual pode interessar ao analista que se preocupe da recepção daquele texto, suas cópias e intersecções. Se assim for, parece-nos ser esse o momento dessa pesquisa. Sugerimos a versão impressão do *Novum Testamentum Graece*, em cujos rodapés estão disponíveis as indicações das variantes.

---

<sup>51</sup> O site da Sociedade Bíblica Alemã oferece o texto integral da Edição Crítica do *Novum Testamentum Graece* de Nestle-Aland: <https://www.academic-bible.com/en/online-bibles/novum-testamentum-graece-na-28/read-the-bible-text/>

A seguir, a língua leva o analista para sua musicalidade. Se o termo é um Nome (substantivo, adjetivo, pronome, artigo), o leitor-ginasta precisa perceber as flexões nominais de gênero, número e caso. Os casos em que essas flexões se dão (declinações) atribuem ao termo flexionado sentidos específicos. Um acusativo vai oferecer um movimento, uma dinâmica naquela relação sintática. Um nominativo será sempre protagonista na oração ou na frase. Um locativo oferecerá um recorte fotográfico de tempo ou de espaço. Um genitivo – sempre fascinante – vai conduzir o analista a perceber os pontos de partida referenciais e originais (daí “genitivo”, mesma raiz de genética), como em verdadeiros adjetivos lógicos, ainda que não gramaticais. Um vocativo é o termo nu, sem flexão, como se não tivesse se realizado no jogo sintático ainda. Enfim, uma melodia complexa e fascinante que a lógica interna vai tocando. O analista não é convidado a interferir, mas a “ouvir” atentamente e perceber os influxos melódicos que a própria língua oferece.

No contratempo dessa ginástica nominal, estão os verbos. A língua grega também flexiona as raízes verbais. O paradigma é bastante diferente do português. Enquanto nós organizamos a realização dos verbos a partir do tempo, o grego marca como interesse o aspecto. Na sintaxe verbal grega, importa mais marcar se uma ação foi concluída ou não do que se está no presente ou no passado. O tempo é mera percepção do resultado de uma ação. Uma ação inacabada (aspecto) pode ter um resultado no presente ou no passado, por exemplo. Nesse momento, o ginasta tende a buscar em português formas correspondentes às gregas. Raramente será uma busca bem-sucedida a contento. O analista é convidado a permanecer na música, a concluir só o que as notas permitem, sob o risco de desafinar. Claro, há outras marcas verbais quanto aos modos, vozes, pessoas e números, bem como o mundo que se abre diante de um particípio ou um infinitivo.

Quanto aos termos inflexionáveis da frase grega (preposições, conjunções e advérbios), para cada classe, uma preocupação. Diante de uma preposição, o analista verifica a semântica geral, normalmente geográfica, e aplica a ela a força da sintaxe: a regência preposicional. Uma preposição pode ter várias regências, e isso se confirmará verificando em que caso estará o termo que é modificado por ela. Para cada regência, aquele sema geral é modificado e oferece uma nuance específica para aquele sintagma. Ao encontrar uma conjunção, o analista afasta o olhar para enxergar a relação entre as orações. As conjunções, ainda que tenham algum sema próprio, dedicam-se mais a

atender a língua quanto à construção de ritmos entre os períodos. Elas conectam os períodos por uma razão, e é isso que deve ser percebido pelo leitor. Com os advérbios, talvez a análise seja mais simples. A força semântica do advérbio se mantém, basta ir ao dicionário e ou ao léxico. Resta, encontrar em que verbo ele incide, como verdadeiro adjetivo.

Enfim, nessas etapas morfossintáticas residem os grandes avanços quanto à lógica interna da língua grega, em ampliação da restrita norma gramatical. No ambiente específico de grego bíblico, encontramos diversos manuais, cursos e gramáticas de excelente qualidade. Contudo, cremos que para esse tipo de leitura radical, a lógica interna da língua é imprescindível e, nesse caso, sugerimos a gramática de Henrique Murachco e que oferece uma ampla visão da sintaxe grega a partir de sua funcionalidade lógica. (MURACHCO, 2003)

### **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A leitura radical de um texto envolve uma série de passos e estratégias. No caso da língua grega, a capacitação para esse acesso depende da compreensão dos fenômenos da língua, de sua lógica interna. O leitor vai sendo conduzido pela sintaxe, especialmente, a fazer conexões entre diferentes partes da frase e do texto.

O objetivo será sempre um vasto panorama da frase, com seus vários elementos constitutivos expostos em camadas e disponíveis para elaborações posteriores. Claro que a tradução parece ser o passo seguinte inevitável. Contudo, parece-nos imperativo que isso se dê tão somente quando o panorama satisfizer o analista.

É importante ressaltar que a leitura radical não busca impor interpretações predefinidas ou subjetivas ao texto, mas sim explorar e desvendar os múltiplos significados e as possíveis interpretações que podem emergir de uma análise aprofundada na radicalidade da frase. Essa abordagem visa enriquecer a compreensão do texto, estimulando a reflexão crítica e a apreciação das sutilezas e complexidades presentes nas frases.

A técnica de leitura radical de um texto é uma abordagem analítica e interpretativa que busca explorar as camadas mais profundas de significado, os simbolismos e as conexões subjacentes. Ao aplicar essa técnica, os leitores-ginastas-analistas podem obter uma compreensão mais rica e abrangente do texto, além de se munirem do material mais original e pragmático oferecido pela língua, antes dos processos interpretativos.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CRUSE, D. A. **A Glossary of Semantics and Pragmatics**, 2nd. ed. Edinburgo: University Press, 2006.

GRILLI, Massimo. **Comunicação e pragmática na exegese bíblica**. São Paulo: Paulinas, 2020.

GLASERSFELD, Ernst von. **The Construction of Knowledge: Contributions to Conceptual Semantics**. Salinas: Intersystems Publications, 1987.

LEVINSON, E. C. **Pragmática**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

MURACHCO, Henrique. **Língua Grega: visão semântica, lógica, orgânica e funcional** v.1. São Paulo/Petrópolis: Discurso Editorial/ Vozes, 2003.

NESTLE, E. **Novum Testamentum Graece**. 28 ed., Stuttgart: Privilegierte Württembergische Bibellanstalt, 2012.

RUIJGH, C. J. **Phonological Developments in Greek**. Leiden: Brill, 2011.

SILVA, Cássio Murilo D., **Metodologia de Exegese Bíblica**. 3 ed. São Paulo: Paulinas, 2009.

SOCIEDADE BÍBLICA ALEMÃ. **Novum Testamentum Graece**, texto digital: <https://www.academic-bible.com/en/online-bibles/novum-testamentum-graece-na-28/read-the-bible-text/>

A OBEDIÊNCIA DE DEUS: UMA INVESTIGAÇÃO LINGUÍSTICA E  
NARRATIVA DA EXPRESSÃO יְהוָה בָּקוּל אֱלִיָּהוּ EM 1Rs 17,22

*Jônatas de Mattos Leal*<sup>52</sup>

**Resumo:** Este artigo explora uma frase peculiar na primeira narrativa de ressurreição da Bíblia. Em contraste com o texto hebraico original, as traduções modernas da Bíblia não traduzem 1Rs 17,22a (יְהוָה בָּקוּל אֱלִיָּהוּ) corretamente. A valência verbal de שמע aqui deveria ser traduzida como E o Senhor obedeceu a Elias” em vez de “o Senhor atendeu à voz de Elias” (como na Nova Almeida Atualizada). O argumento desenvolvido nesse estudo, entretanto, não é apenas de natureza linguística, mas também literária. Assim, procura-se demonstrar que quando ambos os estudos linguísticos e literários são combinados, a tradução correta do v.22a torna-se o clímax teológico do capítulo inicial do ciclo de Elias. Esse clímax teológico revela o que Lunn descreveu como “teofania humana.” O profeta personifica a presença de YHWH. Ao final do artigo, os aspectos intertextuais e tipológicos de tal clímax teológico são explorados também.

**Palavras-chave:** Elias, valência e estudos narrativos.

**Abstract:** This study explores a peculiar phrase in the Bible’s first resurrection narrative. In contrast to the original Hebrew text, modern Bible translations do not translate 1Kgs 17,22a (יְהוָה בָּקוּל אֱלִיָּהוּ) correctly. The verbal valence of שמע in this case should be rendered “and the Lord obeyed Elijah” rather than “the Lord heeded the voice of Elijah” (as in Nova Almeida Atualizada). The argument developed in this study, however, is not only linguistic in nature, but also literary. Thus, it seeks to demonstrate that when both linguistic and literary studies are combined, the correct translation of v.22a becomes the theological climax of the opening chapter of the Elijah cycle. This theological climax reveals what Lunn described as “a human theophany.” The prophet personifies the presence of YHWH. At the end of the article, the intertextual and typological aspects of such a theological climax are explored as well.

**Keywords:** Elijah, valence, and narrative studies.

## INTRODUÇÃO

O ciclo de Elias (1Rs 17–19) começa com os três episódios de 1Rs 17. O capítulo se destaca dos capítulos anteriores por causa de seu projeto literário excepcional e formulações inesperadas. Pode-se argumentar que o clímax de 1Rs 17 é encontrado em seu episódio final, quando um menino morto é ressuscitado, que é o primeiro relato de ressurreição da Bíblia Hebraica. Além de Elias, somente seu discípulo e sucessor, Eliseu, pode trazer os mortos de volta à vida. Através da arte narrativa, este capítulo desenvolve

---

<sup>52</sup> Graduado em Teologia pelo Seminário Adventista Latino Americano de Teologia; Mestre pela Universidade Católica de Pernambuco; Doutor em Teologia pela Andrews University; Professor de Antigo Testamento e Interpretação Bíblica no curso de teologia da Faculdade Adventista da Bahia; jonatas.leal@adventista.edu.br; ID do Lattes: 3993202431913146.

o profeta em uma *dramatis personae*. Elias desfruta de um relacionamento único com YHWH, que lhe outorga autoridade inigualável ao ponto de o narrador registrar que YHWH “obedece” (וַיִּשְׁמַע יְהוָה בְּקוֹל אֵלִיָּהוּ) (v. 22a).

Apenas alguns estudiosos notaram esse uso particular da linguagem. Embora Jesse C. Long e Jerome Walsh tenham indicado esta formulação surpreendente em seus comentários sobre 1 Reis, eles não elaboram as implicações interpretativas da “obediência” de Deus no contexto da interação entre YHWH e Elias no cap. 17 (WALSH, 1996, p. 235; LONG, 2002, p. 208). No entanto, uma tradução mais precisa do idioma hebraico nesse ponto suscita duas questões: (a) em que sentido Deus pode ser obediente a um ser humano? e (b) quais são as implicações teológicas de tal uso da linguagem? Para abordar ambas as questões, este artigo irá analisar a valência de שמע a fim de estabelecer uma tradução adequada para a construção של + שמע. Após a análise linguística, este artigo ponderará sobre o lugar da obediência divina na estratégia literária e teológica do narrador de 1Rs 17.

### 1. O significado de שמע

O verbo hebraico שמע aparece 1168 vezes na Bíblia Hebraica e possui um amplo campo semântico sendo traduzido como “ouvir,” “escutar,” “prestar atenção,” “obedecer,” “entender,” “ser ouvido,” “ser obediente,” “convocar,” “fazer ouvir” e “dar a conhecer” (CLINES, 2011, p. 469-470; KOEHLER, 2000, p. 1570-1574). Um dos desafios na tarefa de tradução do texto bíblico como primeiro passo na exegese é definir o que determinado verbo com tamanho campo semântico significa em cada ocorrência. Normalmente em casos como estes o intérprete é orientado a prestar atenção ao contexto. Contudo, o conceito de “contexto” parece ser vago demais e acaba não ajudando tanto o tradutor.

Uma das maneiras mais precisas de elucidar o significado particular em cada ocorrência de um verbo como שמע é identificar sua valência. O termo, que vem da química, designa no contexto linguístico o número de possíveis combinações que uma palavra assume. No caso de שמע, o verbo pode ser seguido de objeto direto e indireto. Quando o verbo é seguido de objeto direto, seu significado é quase sempre “ouvir.” Quando o verbo é seguido de objetivo indireto, o complemento pode ser introduzido com as preposições ל, לְ e ב. Cada preposição desencadeia um significado particular como mostra a tabela abaixo.

QUADRO 1 – PADRÕES DE VALÊNCIA DO VERBO שמע

Grupo	Padrão	Função e exemplos
A	שמע+לָ (110x)	desencadeia o significado “ouvir à alguém” Ouvi-me, vós que conheceis a justiça, ... Is 51,7 (ARA)
B	שמע+פָּ (105x)	desencadeia o significado “obedecer” “porque Abraão obedeceu à minha palavra e guardou os meus mandados, ...” Gn 26,5 (ARA)
C	שמע+לְ (52x)	desencadeia o significa “prestar atenção à...” “Visto que atendeste a voz de tua mulher, ...” Gn 3,17 (ARA)

Fonte: o próprio autor

Baseado nesses padrões de valência verbal o significado de שמע em 1Rs 17:22a é “obedecer.” Contudo, tal tradução cria uma tensão teológica onde Deus “obedece” a Elias. Embora essa não seria o primeiro exemplo de uma “obediência” divina (cf. Nm 21,3; Dt 1,45; Js 10,14; Jz 13,9), a expressão é rara na Bíblia Hebraica. As traduções evitam a tensão sendo inconsistentes e traduzindo a expressão como “o Senhor atendeu à voz de Elias” ou outro modo similar. Essa é uma prática universal como evidente em diversas versões de língua portuguesa, inglesa, alemã e francesa (ver referência bibliográfica). De fato, a Septuaginta parece apresentar a primeira tentativa de evitar a tensão por simplesmente traduzir do verso 22 como “e aconteceu assim; e o menino gritou” (καὶ ἐγένετο οὕτως, καὶ ἀνεβόησεν τὸ παιδάριον).

## 2. A obediência divina na estratégia literária de 1Rs 17

O tema geral do capítulo é a autoridade sem rival de Elias cuja palavra, quando direcionada por Deus, tem poder de fechar os céus impedindo a chuva cair. Como um novo Moisés, a autoridade profética de Elias é confirmada por atos miraculosos que confirmam sua posição diferenciada diante de Deus (1Rs 17,1). Na verdade, a “palavra do Senhor” através dos profetas é um tema crucial no livro de Reis e sua rejeição por parte do povo é apresentada como uma das razões da destruição de Samaria e o do cativeiro babilônico.

Uma das estratégias narrativas para desenvolver a autoridade profética de Elias é através de uma deliberada confusão entre a identidade do profeta e a identidade de YHWH. Três exemplos serão suficientes para ilustrar tal estratégia.

O primeiro é o uso do padrão comando-conformidade usado através do ciclo de Elias e mais especificamente em 1Rs 17. Como mostra o quadro abaixo, para cada comando divino no vale de Querite (1Rs 17,2-7) há uma indicação explícita da obediência do profeta. Em Sarepta o narrador estabelece um padrão de comando e conformidade entre Elias e a viúva. Ali Elias assume o lugar que pertencia a Deus e a viúva toma o lugar do profeta ao se conformar aos imperativos de Elias.

QUADRO 2 – PADRÃO COMANDO-CONFORMIDADE EM QUERITE E SAREPTA

No vale de Querite		Em Sarepta	
Comando de Deus	Conformidade de Elias	Comando de Elias	Conformidade da Viúva
<p>לָךְ מִזֶּה (v.3: saia daqui)</p> <p>קוּם לָךְ (v.9: levante-se e vá)</p>	<p>וַיֵּלֶךְ (v.4 e ele foi)</p> <p>וַיִּקָּם וַיֵּלֶךְ (v.10: e ele se levantou e foi)</p>	<p>קָחֵי (v.10: pegue)</p> <p>בְּאֵי עֲשֵׂי (v.13: vá e prepare)</p>	<p>וַתִּלָּךְ לְקַחֶתָּהּ (v.11: e ela foi para pegar)</p> <p>וַתַּעֲשֶׂה (v.15: e ela foi e preparou)</p>

Fonte: o próprio Autor

Em segundo lugar está o uso paralelo da expressão “fez conforme a palavra do Senhor” (וַיַּעַשׂ כְּדִבְרֵי יְהוָה) e “fez conforme a palavra de Elias” (וַתַּעֲשֶׂה כְּדִבְרֵי אֵלִיָּהוּ). Tendo em vista a importância teológica de דִּבְרֵי יְהוָה (palavra do Senhor) no livro de Reis, é significativo que no v.15, o narrador use a frase ligeiramente alterada do v.5. Aqui a viúva age “conforme a palavra de Elias” (וַתַּעֲשֶׂה כְּדִבְרֵי אֵלִיָּהוּ). Colocando em paralelo a mesma expressão e substituindo o *postconstructus* “YHWH” por “Elias” o narrador está jogando com os papéis de Deus e seu profeta. O aspecto extraordinário da expressão é confirmado pelo fato de que em todas as demais ocorrências no livro de 1 Reis a construção é sempre seguida por YHWH como nome próprio. Assim, a formulação “conforme a palavra de Elias” enfatiza a autoridade extraordinária do profeta.

Finalmente, outra forma que o narrador confunde as identidades de Elias e YHWH em 1Rs 17 é a troca de papéis no padrão comando-conformidade na segunda parte do v. 22. Embora o “comando” de Elias seja naturalmente suavizado pelo uso do jussivo acompanhado pela partícula אֲנִי a conformidade divina com o pedido/comando de Elias é explicitamente estabelecida pelo narrador como mostra o quadro abaixo. Tal padrão é confirmado pela expressão que introduz o v. 22 “o Senhor obedeceu a Elias.”

QUADRO 3 – COMANDO PROFÉTICO E CONFORMIDADE DIVINA

“Comando” de Elias	Conformidade de YHWH
תָּשָׁב נָא נַפְשׁ־הַיָּלֵד הַזֶּה עַל־קִרְבּוֹ	וַתָּשָׁב נַפְשׁ־הַיָּלֵד עַל־קִרְבּוֹ
“que a vida desse garoto retorne pra ele”	“e a vida do garoto retornou para ele”

Fonte: o próprio Autor

Assim, como os exemplos acima parecem indicar, há uma confusão intencional entre a identidade ou papel de Elias e YHWH em 1Rs 17 criada pelo narrador. Tal confusão reforça o caráter singular de Elias e a plena autoridade profética de sua palavra, como a própria confissão da viúva confirma na conclusão do capítulo (v. 24).

Contudo, uma questão ainda a ser respondida aqui diz respeito às implicações teológicas dessa incomum estratégia literária do narrador de 1Rs 17.

### 3. A obediência divina na estratégia teológica de 1Rs 17

Nessa última parte, algumas implicações teológicas da obediência divina no contexto de 1Rs 17 serão brevemente exploradas. Em primeiro lugar, Elias age como um agente de criação. O motivo (*motif*) da criação e descreiação é vital em 1Rs 17. Em Gn 1, Deus fala e tudo passa a existir. Em 1Rs 17, a palavra de Deus põe em movimento seu profeta (v. 2, 8), que age em nome de Deus, promovendo o sustento e a vida. No mesmo capítulo, encontramos as dimensões da natureza obedecendo ao mandamento de Deus, sejam coisas inanimadas como a chuva (17,1; cf. 18,1) ou animadas como animais (v. 3) e seres humanos (v. 9).

Por outro lado, o motivo da descreiação é evidente na falta de água sobre “a face da terra” (עַל־פְּנֵי הָאֲדָמָה) (v. 14, cf. Gn 1,2.29). Devido ao pecado dos habitantes da terra, há um processo de descreiação ocorrendo. A falta de comida e a morte do menino representam reveses na ordem natural. (WALTON; MATTHEWS; CHAVALAS, 2000, p. 377). Nesse contexto, Elias é o agente da criação pelo qual o poder criador de Deus é transmitido. Com a palavra do profeta, a chuva (מָטָר) é retida, interrompendo a ordem da criação que será restaurada apenas em 1Rs 18. Por meio de Elias, Deus provê mantimento para a viúva e a sua família como ele faz em Gn 1,29–30. No entanto, é no milagre da ressurreição do menino que a evidência do poder criativo divino atinge seu clímax. Aqui a maldição é revertida e a vida vence a morte.

Em segundo lugar, a estratégia reforça a imagem de Elias como um novo Josué. Embora muitos eruditos tenham explorado os paralelos literários evidentes entre Moisés

e Elias, nem todos tem reconhecido a conexão entre Elias e Josué. Há três importantes links intertextuais entre os dois personagens em 1Rs 17. Elias é abruptamente introduzido no v. 1 logo após uma alusão à Js 6,26 (cf. 1Rs 16,34) onde Josué também pronuncia um juramento. Assim, os juramentos de Josué e Elias são postos lado a lado convidando o leitor à uma comparação. O segundo link se acha em 1Rs 17,16 onde a frase כְּדָבַר יְהוָה אֲשֶׁר דִּבֶּר בְּיַד יְהוָה (lit. “de acordo com a palavra de Deus que ele falou pela mão de Elias”) é a cópia literal do hebraico no final de 1Rs 16,34: כְּדָבַר יְהוָה אֲשֶׁר דִּבֶּר בְּיַד יְהוֹשֻׁעַ בֶּן-נֹון (lit. “de acordo com a palavra de Deus que ele falou pela mão de Josué, filho de Nun”). Jesse C. Long observa que “somente Elias é substituído por Josué.” Segundo ele, “o narrador introduz um paradigma Moisés/Josué que servirá de construto para a leitura e interpretação da história de Elias. Assim como Josué (e Moisés) serviu ao Senhor, Elias ocupa um lugar especial como seu representante em Israel. O último link se acha no conceito de “obediência” divina cuja expressão se acha também na narrativa de Josué cujo pedido que o sol se detivesse é atendido com a expressão: “o Senhor obedeceu a um homem (לְשִׁמְעַת יְהוָה בְּקוֹל אִישׁ) (Js 10,14).

Em terceiro lugar, a confusão de identidades entre Elias e Deus aponta para a figura do profeta como uma representação da presença de Deus. Nicholas P. Lunn argumenta que Elias e Eliseu são representações proféticas da presença divina no Reino do Norte. Segundo ele, “os livros dos Reis associam essas duas figuras proféticas a nada mais do que a presença do próprio Deus”. (LUNN, 2015, p. 49, 61)

Finalmente, quando essa estratégia narrativa é observada em conjunção com os jogos de linguagem e formulações surpreendentes como aquela achada no v. 22 não é difícil perceber como Elias deve ter sido recebido como um dos maiores profetas de Israel. Paul House conclui que “este indivíduo não é apenas um profeta, mas com o passar do tempo passou a ser considerado o grande profeta, o homem que permanece como o padrão para outros profetas (cf. Ml 3,22–24 [4,5–6])”. (HOUSE, 1995, p. 209).

Essas percepções sobre Elias abrem caminho para sua reaparição em Ml 3,22–24 [4,5–6] e sua interpretação tipológica como encontrada no Novo Testamento. É no espírito e poder de Elias que o precursor do Messias, João Batista, cumpriria sua missão (Lc 1,16).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo deste estudo foi analisar a valência de  $\text{ׁוּשָׁׁ}$  e explorar as estratégias literárias de 1Rs 17 para entender a expressão “E YHWH obedeceu a Elias” no v. 22a. Nosso estudo procurou demonstrar que a maioria das traduções da Bíblia em português, inglês e outras línguas são inconsistentes em traduzir a expressão como “e o Senhor ouviu a voz de Elias” em vez de “o Senhor obedeceu a Elias”.

Do ponto de vista teológico, Elias representa a presença de Deus para um povo que não tinha acesso regular ao santuário. O ministério de Elias é uma manifestação significativa da graça de Deus concedida por meio de sua presença. De certo modo, Elias se torna o protótipo profético por excelência dentro do Antigo Testamento. Isso também pode explicar por que o ministério de Elias transcende as funções dos profetas anteriores e se torna o paradigma do precursor do Messias no NT.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BÍBLIA. Alemão. **Die Bibel Nach Der Übersetzung Martin Luthers**. Tradução: Martin Luther. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1984.

BÍBLIA. Espanhol. **Reina Valera Revisada**. Miami: Sociedades Bíblicas Unidas, 1998.

BÍBLIA. Francês. **La Sainte Bible**. Tradução: Louis Segond. Oak Harbor: Logos Research Systems, 1996.

BÍBLIA. Grego. **Septuagint**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979.

BÍBLIA. Hebraico. **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. Stuttgart: German Bible Society, 2003.

BÍBLIA. Inglês. **New American Standard Bible**. La Habra: The Lockman Foundation, 2020.

BÍBLIA. Inglês. **The Holy Bible: English Standard Version**. Wheaton: Crossway, 2016.

BÍBLIA. Inglês. **The Holy Bible: King James Version**. Bellingham: Logos Research Systems, 2009.

BÍBLIA. Inglês. **The Holy Bible: New Revised Standard Version**. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1989.

BÍBLIA. Português. **Almeida Revista e Atualizada**. Tradução de João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

BÍBLIA. Português. **Nova Almeida Atualizada**. Tradução: João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2017.

CLINES, David J. A. *עמֶשׁ*. In: David J. A. Clines. **Dictionary of Classical Hebrew**. Vol. 8. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2011, p. 453-468.

HOUSE, Paul R. **1, 2 Kings: An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture**. TNAC. Nashville: Holman Reference, 1995.

KOEHLER, Ludwig. *עמֶשׁ*. In: Ludwig Koehler et al. **The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament**. Vol. 1. Leiden: E. J. Brill, 1994–2000, p. 1570-1574.

LONG, Jesse C. **1 & 2 Kings**. College Press NIV Commentary. Joplin: College Press, 2002.

LUNN, Nicholas P. Prophetic Representations of the Divine Presence: The Theological Interpretation of the Elijah-Elisha Cycles. **Journal of Theological Interpretation**, University Park, v. 9, n. 1, p. 49-63, 2015.

MATTHEWS, Harold; CHAVALAS, Mark W.; WALTON, John H. **The IVP Bible Background Commentary: Old Testament**. Downers Grove: IVP Academic, 2000.

WALSH, Jerome T. **1 Kings**. Berit Olam: Studies in Hebrew Narrative & Poetry. Collegeville: Liturgical Press, 1996.

## A DIPLOMACIA DO SENHOR NA TRAMA EXODAL

Petterson Brey<sup>53</sup>

**Resumo:** “Vós vistes: o que eu fiz aos egípcios; e como vos levantei contra as asas de abutre; e a mim vos trouxe” (Ex 19,4). Eis as palavras do SENHOR ao abrir o seu discurso preambular à promulgação da legislação do Antigo Israel no Monte Sinai. Para legitimar a sua soberania sobre toda a terra (Ex 19,5), as palavras do legislador-protagonista, ao fazer uma retrorreferência discursiva, evocam, do substrato narrativo da trama exodal, seu comportamento diante da injustiça perpetrada pelo sistema discricionário do Egito escravista. Conquanto tenha sido apresentado como Deus poderoso, o SENHOR estabelece uma rotina diplomática, mediada por Moisés, para dar oportunidade ao Faraó egípcio fazer cessar pacificamente a opressão violenta contra o povo hebreu. Todavia, mesmo diante da ação traiçoeira do Faraó, o SENHOR age para libertar o seu povo, mas, também, libertar o próprio povo egípcio da ideologia opressora que os governava. Tal aspecto do *discurso narrativo*, pretende-se demonstrar, no âmbito desta breve comunicação, por meio da demonstração de certas ferramentas metodológicas da *análise narrativa*.

**Palavras-chave:** Bíblia e Paz. Narrativas Exodais. Análise Narrativa.

**Abstract:** “You have seen what I did to the Egyptians, and how I lifted you against the wings of a vulture, and I brought you to me” (Ex 19,4). These are the words of the LORD as he opened his preambular speech to the enactment of ancient Israel's legislation on Mount Sinai. To legitimize his sovereignty over the whole earth (Ex 19,5), the words of the legislator-protagonist, by making a discursive retro-reference, evoke, from the narrative substratum of the exodus plot, his behavior in the face of the injustice perpetrated by the discretionary system of slaveholding Egypt. Although he was presented as a mighty God, the LORD established a diplomatic routine, mediated by Moses, to allow the Egyptian Pharaoh to stop the violent oppression against the Hebrew people peacefully. However, even in the face of Pharaoh's treacherous action, the LORD acts to free his people and the Egyptian people themselves from the oppressive ideology that governed them. This aspect of narrative discourse is intended to be demonstrated, within the scope of this brief communication, by presenting specific methodological tools of narrative analysis.

**Keywords:** Bible and Peace. Exodal Narratives. Narrative Analysis.

**RESUMO EXPANDIDO**

O que, de fato, o SENHOR, Deus de Israel, fez aos egípcios? (Ex 19,4). Esta questão obsecra, como resposta, uma ampla abordagem cujo enfoque não se restrinja meramente aos resultados das ações divinas, mas, também, que leve em conta as causas

---

<sup>53</sup> Doutorando e Mestre em Teologia pela PUC-SP; Membro do Grupo de Pesquisa TIAT (Tradução e Interpretação do Antigo Testamento) CNPq da PUC-SP; Bolsista CAPES; pettersonbrey@gmail.com. Lattes iD: <http://lattes.cnpq.br/2803712017811113>.

que representam o caráter do SENHOR. Conquanto transpareça que os egípcios tenham sido, no âmbito da narrativa exodal, retratados como receptores de juízo e reprovação, observa-se, ao se examinar com mais atenção a sucessão dos episódios, que a destruição do povo egípcio não corresponde aos planos do Deus de Israel. Em sentido mais profundo, o libertador de Israel é, também, o libertador dos egípcios, porquanto o *discurso narrativo* realça a reputação do Deus que liberta e exerce juízo contra o opressor, que, neste caso, é o sistema faraônico de poder.

Em Ex 19,4, o legislador-protagonista convida, por meio de uma retrorreferência discursiva (BREY, 2020, p. 228-250), os hebreus a rememorarem as ações dele em relação aos egípcios. As intenções retóricas desse ato de fala revelam ao ouvinte-leitor qual é o *discurso narrativo* que permeia a trama exodal. (HOUTMAN, 1996, p. 424-425). Nesta perspectiva, o Egito se constitui como cenário das ações salvíficas do SENHOR, sendo sua representação simbólica vertida na expressão da ideologia de governo posta em questão (KESSLER, 2002, p. 109-115), ou seja, a condenação divina não era contra a etnia egípcia, mas contra o comportamento injusto de seu sistema opressor do Faraó. (ANDIÑACH, 2010, p. 256).

Postos em paralelo os contextos dramáticos de José e Moisés, com o Egito como ambiente narrativo, o ponto de virada da trama se encontra na mudança de comportamento do governo egípcio em relação aos hebreus (Ex 1,1-14). (BROWN, 2004, p. 17-21). O modo enfático que o discurso do SENHOR (אַתָּה יְהוָה – Ex 19,4) conclama sua audiência a olhar suas ações pretéritas, requer dos destinatários do discurso, o reconhecimento de suas intenções vertidas em ações em benefício de seu povo, no sentido de fazer cessar a opressão. (CASSUTO, 1967, p. 226-227), de forma que “o que ele fez aos egípcios” sumariza a maneira como o poder opressor foi subvertido. (DURHAM, 1987, p. 262). O chamado do SENHOR para que o povo observe seus atos em favor deles faz referência a três categorias de ações: (1) em relação aos egípcios; (2) contra as asas de abutre; e, (3) o traslado do povo até à sua presença no Sinai.

As ações do SENHOR contra o sistema opressor do Egito escravista é lembrado, em Dt 29,2, como um símbolo do poder devastador do Deus de Israel contra a injustiça. A imagem do abutre enfatiza a ação divina contra o poder militar do faraó egípcio (GRENZER; BREY, 2017, p. 347-360), de forma que, a destruição de seus exércitos é representativa das consequências decorrentes da prática da injustiça. (BREY, 2019, p. 73-

86). Ao ouvirem o discurso do SENHOR, os hebreus tinham em sua memória todas as solicitações divinas e as recusas do soberano egípcio para que o povo fosse deixado ir. (BREY, 2021, pp. 106-118). O que destruiu o sistema opressor do faraó egípcio foi o seu desprezo à insistência do SENHOR para que ele fizesse o que era justo. (DOZEMAN, 2009, p. 442-443).

O que mudou entre os contextos narrativos de José e Moisés foi que, em momentos pretéritos, o povo egípcio havia sido portador de bênçãos aos hebreus, porém, agora, a ideologia faraônica passou a desferir uma violenta opressão étnica. (BROWN, 2004, p. 17). O juízo do SENHOR, portanto, tem como alvo o comportamento iníquo do governante egípcio (GRENZER, 2014, p. 141-163), e não a integridade dos cidadãos daquela nação. O Deus de Israel está em busca de subverter essa ideologia. (PROPP, 2006, p. 156-157).

O enredo evidencia isso, por exemplo, de maneira enfática nos episódios das pragas, onde se tem a repetição de dez cenas padrão, que obedecem praticamente ao mesmo modelo de micro enredo, com pequenas variações relativas ao tipo de praga. (ALTER, 2011, p. 120-141). Todas as vezes que Moisés é enviado à presença de Faraó – dispendo de algum tipo de demonstração de poder superior –, acaba conseguindo um acordo que rapidamente é descumprido por parte do monarca egípcio, que tem o seu coração endurecido pelo SENHOR. Esse endurecimento – se melhor entendido como: tornar firme –, entretanto, constitui-se como uma oportunidade que o SENHOR está dando ao líder maior da nação egípcia, de fazer o que é certo e mudar a sua mentalidade. (GROSS, 2017).

Repetidas vezes, portanto, o SENHOR espera que Faraó mude o seu comportamento em relação aos mais vulneráveis e, conseqüentemente, faça cessar a opressão violenta desferida contra quem não tinha condições mínimas de se defender. Isso representa enfaticamente o interesse do SENHOR em libertar o Egito dessa mentalidade iníqua, visto que, de um jeito ou de outro, tal propósito se cumpriria, restando apenas verificar, como nos tempos de José, se Faraó se submeteria ou não ao mando do SENHOR. Dessa forma, o que está no centro do embate não é meramente qual divindade é a mais poderosa, mas a configuração da trama está colocando em contraste o modelo ideológico da soberania divina em detrimento à mentalidade injusta que governa o Egito. (BREY, 2019, p. 73-86. Cf. BREY, 2021, p. 106-118).

Não havendo disposição, afinal, da parte de Faraó, mesmo depois de tantas oportunidades de resolver diplomaticamente a questão, o SENHOR prossegue em seu propósito de promover a libertação dos oprimidos. Após a última praga, por um momento, o monarca egípcio, tomado de pavor, manda que Moisés se vá com os hebreus. O povo egípcio, ademais, beneficia os israelitas com a doação de utensílios diversos (Ex 12,35-36. Cf. 3,21-22), em reconhecimento ao poder devastador do SENHOR que agora, finalmente, iria agir contra a renitência de Faraó. Tal indulto, no entanto, não refletia uma mudança de mentalidade, visto que tão logo os hebreus se colocaram em marcha pelo deserto, tomado por grande ira, todo o poderio bélico egípcio é convocado para perseguir e dizimar o povo em fuga. (BROWN, 2004, p. 18-21).

Assim, no âmbito da trama, a cabal destruição de Faraó e seu mavórcio poder militar – engolido pelas águas do mar – representa não somente a eliminação do inimigo de Israel, mas, também, a libertação do povo egípcio de uma ideologia nefasta, que se traduzia num comportamento opressor e injusto. Portanto, quando o SENHOR em seu discurso (Ex 19,4) pede que seu povo contemple as suas ações pretéritas em relação aos egípcios, está, na verdade, fazendo uma retrorreferência muito além de promover a recordação de seu poder destruidor. O que ele está aduzindo aqui, num sentido mais profundo, é a sua intensa dedicação em erradicar a injustiça vertida em opressão violenta contra os vulneráveis.

A configuração retórica do discurso do SENHOR, ao situar suas ações em relação aos egípcios como componente de sua reputação, faz dessa referência um alicerce para a proposta de fazer do povo liberto uma *nação santa* (Ex 19,6). Isto é, o comportamento do SENHOR frente ao sistema opressor egípcio constitui-se como paradigma para o comportamento do iminente *reino de sacerdotes* diante das nações do mundo. (PROPP, 2006, p. 156-157). O que o SENHOR, Deus de Israel, fez aos egípcios foi – mediante sua atuação poderosa em favor dos vulneráveis a sofrer opressão – libertá-los da mentalidade iníqua de Faraó, vertida em obstinada impiedade. Dessa forma, as experiências passadas no Egito, bem como a atuação divina contra tal regime, representam no âmbito do discurso, as memórias fundantes da ideologia dessa nova nação.

## REFERÊNCIAS

ALTER, Robert. **The Art of Biblical Narrative**. New York: Basic Books, 2011.

ANDIÑACH, Pablo R. **O Livro do Êxodo: um comentário exegético-teológico**. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2010.

BREY, Petterson. O projeto do êxodo e a legitimidade do poder: aspectos sintomáticos da narrativa exodal a respeito da migração humana. **Revista Caminhando**, v. 24, n. 2, pp. 73-86, jul./dez. 2019. Disponível em: <<https://doi.org/10.15603/2176-3828/caminhando.v24n2p73-86>>. Acesso em: 28 jul. 2021.

BREY, Petterson. O Senhor evoca o passado para reiterar o presente e anunciar o futuro. **Pesquisas em Teologia**, [S.l.], v. 3, n. 6, pp. 228-250, dec. 2020. Disponível em: <<http://periodicos.puc-rio.br/index.php/pesquisasemteologia/article/view/1445>>. Acesso em: 16 maio 2023.

BREY, Petterson. Soberania e [i]legitimidade do poder desde o ponto de vista do preâmbulo à legislação do Antigo Israel. *In*: PURIFICAÇÃO, Marcelo M; CATARINA, Elisângela M; SANTOS, Jeová B. dos. (Orgs.). **Teologia, política e religião 2**. 1ed. Ponta Grossa: Atena Editora, 2021, pp. 106-118. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.22533/at.ed.69021011010>>. Acesso em: 08 fev. 2022.

BROWN, Raymond. **Entendendo o Antigo Testamento: esboço, mensagem e aplicação de cada livro**. São Paulo: Shedd Publicações, 2004.

CASSUTO, Umberto. **A Commentary on the Book of Exodus**. Jerusalém: The Magnes Press, The Hebrew University, 1967.

DOZEMAN, Thomas B. **Commentary on Exodus**. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2009. (The Eerdmans Critical Commentary).

DURHAM John I. **Exodus**. Dallas: Word, Incorporated, 1987. (Word Biblical Commentary, vol.3).

GRENZER, Matthias. O fracasso da política de opressão violenta (Êxodo 1,8-14). **Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, Belo Horizonte, v. 12, n. 33, pp. 141-163, jan./mar. 2014. Disponível em: <<https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2014v12n33p141-163>>. Acesso em: 27 out. 2022.

GRENZER, Matthias; BREY, Petterson. Águia ou abutre? (Ex 19,4). **Revista de Cultura Teológica**, São Paulo, v. 25, n. 90, pp. 347-360, jul./dez. 2017. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.23925/rct.i90.35981>>. Acesso em: 27 abr. 2023.

GROSS, Fernando. **O coração do faraó no livro do Êxodo e na Tradição Judaica**. 2017. 106 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Programa de Estudos Pós-Graduados em Teologia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo: 2017.

HOUTMAN, Cornelis. **Exodus**. Vol. 2. (Historical Commentary on the Old Testament). Leuven: Peeters Publishers, 1996.

KESSLER, Rainer. **Die Ägyptenbilder der Hebräischen Bibel: Ein Beitrag zur neueren Monotheismusdebatte**. (Stuttgarter Bibelstudien 197). Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, 2002.

PROPP, William H. C. **Exodus 19-40: a new translation with introduction and commentary**. New York: Doubleday, 2006. (The Anchor Bible Commentary, Vol. 2A).

## MOISÉS, LÍDER DO ÊXODO QUE PROCURA RESTABELECER A PAZ ENTRE IAHWEH E O POVO DEPOIS DA FABRICAÇÃO DO BEZERRO DE OURO

*Reginaldo de Abreu Araujo da Silva*<sup>54</sup>

**Resumo:** O objeto deste estudo é o trecho de Êxodo 32,7-34,10 que narra sobre a ira de Iahweh provocada pela atitude dos israelitas de fabricar um bezerro de ouro e adorá-lo como o Deus que fez o povo subir da terra da escravidão, o Egito. O objetivo é mostrar que o líder do Êxodo age como um intercessor junto a Iahweh para que este aplaque sua ira e volte a olhar para o povo como o “seu” povo. Este trecho bíblico enfatiza também o discurso de Moisés a favor da companhia de Iahweh com o povo no caminho rumo à terra da liberdade. Por isso, pretende-se destacar o suporte de que o povo necessita para atingir o objetivo da libertação da escravidão, isto é, que Deus caminhe junto ao povo. Daí, a idolatria, proibida em Ex 20,3-5, precisa ser perdoada (Ex 32,32) para que a paz seja restabelecida, nova aliança seja inaugurada (Ex 34,10) e o povo, liderado por Moisés, com a presença de Iahweh, possa prosseguir no caminho. A pesquisa bibliográfica terá como base o texto da *Bíblia de Jerusalém* e as obras dos autores Walter Vogels, Victor Hamilton, Stephen Binz e Pablo Andinách.

**Palavras-chave:** Ira. Perdão. Caminho.

**Abstract:** The object of this study is the passage of Exodus 32,7-34,10 which narrates about the anger of Yahweh provoked by the attitude of the Israelites to manufacture a golden calf and bowing down to it as the God who made the people rise from the earth from slavery, Egypt. The objective is to show that the leader of the Exodus acts as an intercessor with Yahweh so that he appeases his anger and looks back at the people as “his” people. This biblical passage also emphasizes Moses' speech in favor of Yahweh's company with the people on the way to the land of freedom. Therefore, it is intended to highlight the support that the people need to achieve the goal of liberation from slavery, that is, that God walks with the people. Hence, idolatry, prohibited in Ex 20,3-5, needs to be forgiven (Ex 32,32) so that peace is restored, a new alliance is inaugurated (Ex 34,10) and the people, led by Moses, with the presence of Yahweh, may proceed on the way. The bibliographic research will be based on the text of the *Jerusalem Bible* and the works of the authors Walter Vogels, Victor Hamilton, Stephen Binz and Pablo Andinách.

**Keywords:** Anger. Forgiveness. Way.

### INTRODUÇÃO

Esta é uma pesquisa bibliográfica com base no texto da *Bíblia de Jerusalém* e nas obras de Andinách, Vogels, Binz e Hamilton e segue uma interpretação a partir do método literário narrativo, que se aplica às narrações e analisa-as como peças literárias e não como

---

<sup>54</sup> Mestre e doutorando em Ciência da Religião pela PUC-SP; frregi@hotmail.com, membro do grupo de pesquisa NUMINA – Núcleo de Estudos Psicológicos da Religião – PUC-SP; <http://lattes.cnpq.br/3291870627901216>.

documentos históricos. O objeto deste estudo é o trecho de Êxodo 32,7-34,10 que narra sobre a ira de Iahweh provocada pela atitude dos israelitas de fabricar um bezerro de ouro e adorá-lo como o Deus que fez o povo subir da terra da escravidão, o Egito.

Esse trecho bíblico enfatiza a ira de Iahweh e mostra suas falas dirigidas a Moisés, deixando Iahweh de dizer “meu” povo, ao mesmo tempo em que o líder do Êxodo insiste nos diálogos com Deus dizendo-lhe o “teu” povo.

Iahweh queria que sua ira se acendesse contra o povo e assim o povo seria consumido (Ex 32,10), mas o percurso dialogante do líder em restabelecer o relacionamento entre Iahweh e o povo, contribui para a decisão divina de fazer o que Moisés disse (Ex 33,17). Conseqüentemente, o povo não seria mais ameaçado de morte, o que significaria o povo ficar bem, ou seja, seria recuperada a paz para o povo, pois a paz, em hebraico *shalom*, conforme o *Dicionário Enciclopédico da Bíblia* (2013, p. 1.053), “expressa não apenas a vida em boa harmonia com o outro (...), mas também a integridade (da raiz *slm*) de um ser ou de uma sociedade, a saúde, a prosperidade material e espiritual, a felicidade. (...) Ela resume as bênçãos com as quais Deus enriquece seus fiéis (...).”

Este trabalho quer mostrar que a atitude de Moisés de interceder pelo povo junto a Iahweh se torna uma ação pacificadora uma vez que as relações entre Iahweh e o povo tinham sido rompidas pela atitude do povo de adorar no lugar de Iahweh um ídolo construído de ouro por mãos humanas.

### **1. O erro dos israelitas: construíram um bezerro de ouro e o adoraram**

Vogels (2003, p. 195) chama a atitude dos israelitas de “outra revolta de Israel contra Deus”, pois compara-a com as murmurações dos israelitas no deserto e considera-a uma “revolta grave, pois acontece logo depois que Israel havia acreditado em Javé e em Moisés”, o que se lê em Ex 24,3. Binz (1995, p. 125, tradução nossa) chama a atitude do povo de “um ato grave de deslealdade que ameaça com a destruição da aliança e mergulha Israel em uma situação muito mais terrível que a sua escravidão no Egito”.

Moisés, o líder escolhido por Iahweh para conduzir o processo de libertação da escravidão no Egito, tinha estado por quarenta dias e quarenta noites na montanha (Ex 24,18). Enquanto ele estava lá o povo fez um bezerro de ouro. Ex 32,1-6 narra o que o povo fez. Só em Ex 32,7 é que Moisés é introduzido “na cena da idolatria” (ANDIÑACH, 2010, p. 363) ouvindo do próprio Iahweh o que os israelitas tinham feito. A partir do

versículo 7 Iahweh passa a se referir ao povo de Israel não mais como o “seu” povo, mas como o povo de Moisés, dizendo a este o “teu” povo.

Iahweh, em sua ira, atribuiu a Moisés no versículo 7 a façanha da libertação do Egito, dizendo-lhe: “... perverteu-se o teu povo, que tu fizeste subir da terra do Egito,” (Ex 32,7). Ora, fica claro aqui que Iahweh estava irritado com o povo que excluiu de Iahweh a autoria da libertação, porém, sendo o Deus libertador não concorda com a afirmação do povo, mas sente-se no direito de atribuir a autoria da façanha libertadora ao seu líder, escolhido e chamado do meio da sarça ardente (Ex 3).

Em Ex 32,10 Iahweh revela que sua ira está para explodir, pois ele diz: “Agora”. É como quem quer dizer que: “Agora chegou a hora! Vou agir!” Mas, curiosamente, o texto diz que Iahweh faz uma solicitação a Moisés, dizendo-lhe: “deixa-me, para que se acenda contra eles a minha ira e eu os consuma”. Andiñach (2010, p. 363) diz que o Deus libertador está pedindo a permissão a Moisés e que isso é um recurso literário do Antigo Testamento e, se Moisés permitir, Deus vai derramar a sua ira em cima do povo. Hamilton (2017, p. 752) explica que a tradução poderia ser “deixa-me sozinho” e isto implicaria em que Moisés não poderia permanecer no cimo da montanha e assim Iahweh ficaria sozinho e sua ira se acenderia sobre o povo, aniquilando-o. O verbo aniquilar é usado por Vogels (2003, p. 197). Porém, Hamilton traz uma outra possibilidade de interpretação desse verbo “deixa-me”. Ele cita Kinlaw (2010 *apud* HAMILTON, 2017, p. 753) que sugere que, com esse “deixa-me”, Iahweh “está dizendo que tudo o que é necessário para evitar que sua ira justa tenha o efeito apropriado contra aqueles que quebraram a aliança é que Moisés aja intercessoriamente por eles”. Assim, ao dizer a Moisés “deixa-me” Iahweh estaria justamente querendo que Moisés não o deixasse para que não se acendesse a ira de Iahweh estando na companhia do seu líder com quem ele conversa “como um homem fala com seu amigo” (Ex 33,11).

Aqui Moisés começa a falar e dirige uma súplica a Iahweh (Ex 32,11). Sua súplica revela que ele não aceita a proposta de Iahweh de fazer dele uma grande nação (Ex 32,10) depois que aniquilasse o povo. Hamilton (2017, p. 753) diz que essa proposta significaria Moisés se tornar um Abraão II do qual Deus começaria uma nova descendência, mas Moisés recusa isso e se torna um fervoroso intercessor pelo povo que cometeu a idolatria. Diz Hamilton que Moisés “escolhe o papel de intercessor, em lugar do de patriarca”.

## 2. Moisés intercessor

Neste trecho do Êxodo, objeto deste estudo, há uma seção que pode ser chamada de a primeira oração de Moisés na cena da idolatria dos israelitas. É Ex 32,11-14.

Andiñach (2010, p. 363) chama a resposta de Moisés a Iahweh de “genialidade do autor do texto”. Pois o líder da libertação responde a Iahweh devolvendo-lhe os seus atributos, dizendo-lhe que o povo é “teu”, que tu “fizeste sair do Egito” e que Iahweh fez isso “com grande poder e mão forte”. Em seguida, Moisés diz a Iahweh que os egípcios teriam motivo para zombar dos israelitas, pois Iahweh os tirou do Egito para os aniquilar nas montanhas. Estaria em jogo a reputação de Iahweh que tinha dito em Ex 7,5 que os egípcios ficariam sabendo quem é Iahweh quando ele estendesse sua mão sobre o Egito e fizesse os israelitas saírem de lá. (VOGELS, 2003, p. 198).

A genialidade do autor ainda se verifica quando Moisés lembra a Iahweh a promessa feita a Abraão de que um grande povo seria descendente de Abraão e não de Moisés. Andiñach (2010, p. 364) esclarece que, ao relembrar a promessa aos patriarcas, Moisés estava “evocando a vontade divina de abençoar os descendentes desses homens, dando-lhes uma descendência imensa e uma terra onde morar. Tudo isso será lançado por terra se Deus derramar sua ira sobre o povo”.

Assim, Moisés está fazendo uma oração a Iahweh pedindo-lhe que abrande sua ira e renuncie ao castigo pensado para o povo. O pedido do intercessor mexeu com Iahweh. Pois Ex 32,14 diz que “Iahweh, então, desistiu do castigo...”. Binz (1995, p. 126, tradução nossa) interpreta essa desistência de Iahweh como “uma mudança impressionante das intenções de Iahweh”. Ele afirma que o diálogo de Moisés com Iahweh revela que os israelitas entendiam como era a natureza do seu Deus, uma natureza caracterizada por uma capacidade desse Deus de se deixar convencer, de não ser um Deus estático incapaz de mudanças, mas sim, um Deus sensível às necessidades de mudanças do tratamento vital para com as pessoas.

Essa primeira mudança de Iahweh não significou ainda a sua decisão de continuar a caminhar junto com o povo. Mas, isto era essencial na visão de Moisés. Por isso, ao descer da montanha e chegar ao acampamento, Moisés toma uma atitude drástica, fruto da ira que se acendeu nele. Vogels (2003, p. 198) diz que ali se revelou o caráter violento de Moisés e que sua reação violenta o levou a arremessar as tábuas da lei que tinha recebido de Iahweh, quebrando-as, e, em seguida, queimou o bezerro, triturou-o, reduziu-

o a pó, espalhou o pó na água e fez os israelitas beberem dessa água. Quebrar as tábuas da lei poderia significar que Moisés entendeu que a aliança que Iahweh tinha proposto ao povo estava rompida e acabada, sugere Binz (1995, p. 127). Destruir o bezerro, símbolo da idolatria, passa a ser uma prioridade para Moisés.

Por isso, ele realiza uma nova oração que está na seção de Ex 32,30-35. Vogels (2003, 198-199) explica que “Moisés toma o partido de Deus quando se dirige ao povo, mas quando se dirige a Deus, toma o partido do povo. Ele não se limita a ser um simples intercessor, ele se oferece como substituto pelo pecado do povo.” Assim é que se entende que Moisés avisa ao povo que subirá até Iahweh com o objetivo de tratar de expiar o pecado do povo (Ex 32,30). Moisés pediu a Iahweh que perdoasse o pecado do povo, caso contrário, Iahweh deveria riscar o nome de Moisés do livro divino (Ex 32,32). Andiñach (2010, p. 368) diz que aqui “Moisés vincula sua própria sorte à de todo o povo”.

A resposta de Deus é que Moisés deve ir e conduzir o povo para o lugar indicado por Deus. Moisés ainda não conseguiu a decisão de Iahweh de acompanhar o povo. Iahweh avisou que um Anjo acompanhará o povo e que quando Iahweh for ao encontro do povo para uma visita, este será punido por causa do pecado cometido (Ex 32,34).

A gravidade do pecado da idolatria é “perder o favor de Deus e voltar à escravidão e à morte”, esclarece Binz (1995, p. 128, tradução nossa), pois Iahweh é o Deus libertador que socorre o povo nas amarguras do caminho. Binz explica também que o capítulo 32 termina falando que Iahweh castigou o povo para mostrar que o povo “foi exposto às consequências inevitáveis do pecado”.

### **3. Sinais da necessidade da paz**

Ex 33 mostra que Iahweh mantém a decisão de não acompanhar o povo, mas não desistiu do processo libertador cuja meta é fazer com que o povo chegue à terra da liberdade, que mana leite e mel (Ex 33,3). O povo terá de subir para lá sem Iahweh e isso causou muita tristeza (Ex 33,4). Binz (1995, p. 128) explica que essa ausência de Deus é consequência de terem os israelitas feito um bezerro de ouro e o terem colocado no lugar de Iahweh, o que comprometeu seriamente a relação do povo com Deus.

A narrativa inclui no capítulo 33 o tema da montagem da Tenda da Reunião por Moisés. O líder da libertação agia como intermediário de Iahweh; ele estava habilitado a entrar na Tenda, enquanto o povo de pé ficava observando-o. A presença de Iahweh era simbolizada pela nuvem que baixava na entrada da Tenda e Iahweh falava com o seu

líder. Moisés, o líder escolhido de Iahweh, podia conversar sobre todos os assuntos com ele. Iahweh dava a Moisés a liberdade do diálogo, pois Ex 33,11 diz que ele “falava com Moisés face a face, como um homem fala com seu amigo”.

A narrativa conta que essa Tenda está fora do acampamento, pois o contexto de Êxodo neste capítulo é que Iahweh não quer morar no meio do povo; a narrativa enfatiza a continuidade da liderança de Moisés entre os israelitas e pretende mostrar, segundo Houtman (2004 *apud* ANDIÑACH, 2010, p. 371), que esse texto tem a função de voltar para a paz e para a ordem que estão ausentes no capítulo 32. Ou seja, os israelitas não têm a paz da qual necessitam para caminhar para a terra da liberdade. Assim, a narrativa oferece um fôlego no contexto de uma ausência tão dolorosa da paz necessária para fazer funcionar como um espelho para os israelitas: se eles não tivessem adorado um deus de metal construído por eles, haveria a paz na qual todos poderiam consultar a Iahweh sempre que quisessem e sobre qualquer assunto.

O trecho da Tenda da reunião soa como uma referência para despertar dentro do trecho maior deste estudo a necessidade de se retomar a paz. É como uma recordação para que se saiba o quanto é bom estarem em paz Iahweh e o seu povo.

#### **4. A paz restabelecida**

Moisés faz uma terceira oração: em Ex 33,12-23. Moisés intercede junto a Iahweh pedindo-lhe que mostre o caminho divino e considere que Israel é uma nação que pertence a Iahweh. Por isso, ele diz a Iahweh: “é teu povo” (Ex 33,13).

A narrativa da oração mostra que Moisés tem intimidade com Iahweh, o que é expresso em duas afirmações, segundo Vogels (2003, p. 201): Moisés encontrou graça aos olhos de Deus (Ex 33,12.13.17) e Deus conhece o seu líder pelo nome (Ex 33,12.17).

Essa intimidade de Moisés em uma oração dialogante leva Iahweh a decidir ir junto com o povo (Ex 33,14). Moisés está conquistando Iahweh para que volte a caminhar com o povo, mas o líder toma uma iniciativa que reforça o seu caráter comunitário no projeto de libertação dos israelitas. Ele, então, insiste que a presença de Iahweh é fundamental (Ex 33,15) a ponto de que se Iahweh não for junto com o povo, o povo não poderá sair do lugar. E transfere para o comunitário o que Iahweh lhe dissera no individual, insistindo com Deus que não só Moisés deve encontrar graça aos olhos de Deus, mas também o povo que pertence a Iahweh (Ex 33,16). E, se Iahweh decidir caminhar junto com o povo,

todos os povos da face da terra saberão que o povo e Moisés encontraram graça aos olhos de Deus.

Nessa oração, o líder Moisés pede algo novo a Iahweh: que lhe mostre a sua glória divina. Andiñach (2010, p. 373) diz que o que Moisés está pedindo é “uma demonstração radical da confiança de Deus em sua pessoa e projeto”. Nesse diálogo de intimidade com seu líder, Iahweh responde-lhe que atenderá o seu pedido, mas, em vez de mostrar a glória divina, mostrar-lhe-á toda a sua beleza e pronunciará o nome de Iahweh.

Mas a resposta de Iahweh (Ex 33,20) de que Moisés não poderá ver a face de Deus, pois se a visse não poderia continuar vivendo, leva a pensar que a glória que Moisés pediu para ver poderia ser então o rosto de Deus. Hamilton (2017, p. 795) sugere que o líder da libertação estaria querendo ver “a verdadeira fisionomia divina”.

Se Moisés está em busca da reconciliação de Iahweh com seu povo porque o povo pecou contra Iahweh e essa reconciliação promove a paz de que Israel necessita, o líder quer conhecer a fisionomia de Iahweh, que é um Deus da liberdade e da vida, tal como Binz o denomina (1995, p. 128), e sendo assim, a companhia de Deus é uma companhia que oferece a paz para o seu povo.

Há uma esperança que pode ser detectada no símbolo que Iahweh oferece ao seu líder: para que Moisés não morra ao ver a face divina, Iahweh orienta Moisés que fique junto dele sobre a rocha e em seguida Iahweh o coloca em um fenda na rocha e o cobre com sua mão divina para que Moisés não veja seu rosto ao passar. Assim que Iahweh passar, tirará a mão e Moisés poderá ver as costas de Iahweh. (Ex 33,21-23) Este símbolo será de uso pessoal com Moisés neste episódio, mas também será de uso comunitário com todo o povo na caminhada, pois, como diz Binz (1995, p. 132), ao caminhar, o povo fará a experiência simbólica de “ver as costas” de Deus, uma vez que Iahweh irá adiante do povo conduzindo o caminho (em Ex 40,36 a nuvem de Iahweh se levantava e os israelitas começavam a caminhar). Um símbolo que permite pensar que o povo voltará a ter a paz uma vez que o caminho somente será em paz com a companhia de Iahweh.

Moisés caiu de joelhos diante e adorou a Iahweh. Aqui ele reconhece que o povo todo pecou e inclui-se no meio do povo, dizendo “nossas” faltas e “nossos” pecados e pedindo a Iahweh que “nos” tome por herança (Ex 34,8-9).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este estudo mostrou que na narrativa do Êxodo o líder Moisés, intercessor pelo povo de Israel, fez o que estava ao seu alcance para que Iahweh perdoasse o pecado do povo e decidisse voltar a caminhar com ele. Concluindo este trabalho, lê-se em Ex 34,10 que Iahweh tendo mostrado a Moisés seus favores e recebido de Moisés duas novas tábuas de pedra, sobre as quais o próprio Iahweh prometera que escreveria novamente as palavras da lei, a partir daquele momento Iahweh sela uma nova aliança com o povo.

O Deus do Êxodo garante a Moisés que fará maravilhas diante do povo. A aliança que antes tinha sido simbolizada nas tábuas que foram quebradas por Moisés porque a aliança tinha sido rompida por causa do pecado do povo, agora em Ex 34,10 a aliança foi renovada com o símbolo de novas tábuas. Moisés quebrara as tábuas. Agora Iahweh lhe mandou confeccionar novas tábuas. O povo tinha rompido com Iahweh e agora Iahweh é quem restabelece a aliança com o povo. O povo verá maravilhas de Iahweh. Uma grande maravilha será poder desfrutar da paz com Iahweh.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDIÑACH, Pablo R. **O livro do Êxodo**: um comentário exegético-teológico. Tradução de Nelson Kilpp. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2015.

Bíblia. Português. **Bíblia de Jerusalém**. Nova ed. rev. ampl. São Paulo: Paulus, 2002.

BINZ, Stephen J. **El Dios de la libertad y de la vida**: un comentario sobre el libro del Êxodo. Traducción por Colette Joly Dees. Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1995.

CENTRO: INFORMÁTICA E BÍBLIA ABADIA DE MAREDSOUS. **Dicionário Enciclopédico da Bíblia**. Tradução de Ary E. Pintarelli, Orlando A. Bernardi. Santo André-SP: Academia Cristã, São Paulo: Loyola-Paulus-Paulinas, 2013.

HAMILTON, Victor P. **Comentário de Êxodo**. Tradução de João Artur dos Santos. São Paulo: Cultura Cristã, 2017. (Coleção Comentários do Antigo Testamento).

HOUTMAN, C. **Êxodus**. T. III-IV. Leuven, 2000-2004, *apud* ANDIÑACH, Pablo, 2010.

KINLAW, D. F. **Lectures in Old Testament Theology**: Iahweh is God Alone. Wilmore, KY: Francis Asbury Society, 2010, *apud* HAMILTON, Victor P., 2017.

VOGELS, Walter. **Moisés e suas múltiplas facetas**: Do Êxodo ao Deuteronômio. Tradução de Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 2003. (Coleção Bíblia e história).

## MIGUEL O PORTADOR DA PAZ

*Rodrigo Serveli<sup>55</sup>*

**Resumo:** No capítulo 11 de Daniel, tem-se uma longa lista de reis entrando em conflito. O povo de Deus se encontra no meio deste turbilhão de hostilidades, passando por “tempo de angústia tal como nunca houve.” Neste estudo se analisará a estrutura literária do capítulo, sua simbologia e o uso da palavra מְלִיךָ dentro da unidade narrativa que se estende dos capítulos 10-12 de Daniel. O termo na maioria das vezes aparece quando um novo rei entra em cena. Demonstrar-se-á que o levantar de Miguel é uma resposta à agressão dos reis que trazem sofrimento ao povo de Deus. Este trará ao fim todas as guerras, salvação e paz para seu povo. Para isso se usará principalmente uma abordagem literária, norteada pelos critérios metodológicos da análise narrativa.

**Palavras-chaves:** Miguel. Levantar. Paz.

**Abstract:** Daniel's chapter 11 has a long list of kings coming into conflict. God's people find themselves in the midst of this maelstrom of hostilities, experiencing "a time of distress such as has not happened." This study will analyze the literary structure of the chapter, its symbology, and the use of the word מְלִיךָ within the narrative unit that extends from chapters 10-12 of Daniel. The term most often appears when a new king arrives on the scene. It will be shown that Michael's rising is a response to the aggression of kings who bring suffering to God's people. He will end all wars and bring salvation and peace to his people. For this study, a literary approach will be mainly used, guided by the methodological criteria of narrative analysis.

**Keywords:** Michael. Arise. Peace.

## INTRODUÇÃO

Daniel 11 é um desafio para os intérpretes da Bíblia Hebraica. Possivelmente um dos textos mais difíceis desta. Este se encontra em uma seção que inclui o capítulo 10 e parte do capítulo 12 de Daniel. Focar-se-á no estudo do capítulo 11, mas se moverá para as áreas adjacentes, conforme a necessidade. Este artigo não tem por intenção assumir a posição de uma escola profética, ou especular se Daniel realmente teve visões. Isso não pode ser determinado com precisão (COLLINS, 1977, p. 95) e não faria diferença para este estudo. Procurar-se compreender um pouco da narrativa de Daniel 11, buscando-se ver as entidades mencionadas mais do que históricas, mas principalmente arquetípicas.

---

<sup>55</sup> Doutorando em Divindade pelo Fuller Theological Seminary (CA – EUA); Mestre em Teologia pela Andrews University (MI – EUA); Especialista em Capelania Hospitalar pelo Bronson Methodist Hospital (MI – EUA); Bacharel em Teologia pelo SALT (Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia), BA – Brasil; Capelão Hospitalar no AdventHealth-East Orlando (FL – EUA); serveli@outlook.com. Lattes iD: <http://lattes.cnpq.br/3048818467707612>.

Ver-se-á que muitos poderes se levantam em conflito envolvendo o povo de Deus, mas Miguel finalmente intervirá para trazer a paz.

### 1. Visão geral de Daniel 11

Daniel 11,1-4 diz que se levantariam três reis persas e mais um, um quarto, depois daquele que já estava no poder. E então se levantaria um poderoso rei grego que teria “grande domínio”. Obviamente o texto não tem a preocupação de ser historicamente acurado. (SOR; et. al., 1996, p. 672). Somente informações relevantes ao narrador estão sendo incluídas. Ainda assim, a identificação dos personagens referidos não parece impossível e existe certa concordância entre os estudiosos sobre quem eles representariam. (FORD, 1978, p. 260). Os quatro reis persas estariam entre nomes como: Ciro, Cambises, pseudo-Esmérdis, Dario, Xerxes/Assuero e Artaxerxes. Todos os líderes relevantes ao povo judeu do ponto de vista da restauração nacional. Portanto, não é surpresa encontrá-los aqui. Além disso, eles introduzem um novo poder em conflito ao persa, o grego. O rei grego obviamente se refere a Alexandre *o grande*, que morre sem deixar herdeiros. Seus generais dividiram e assumiram o controle do império. Essa desunião política prepara o leitor para a segunda divisão do texto, o conflito entre os reis do norte e do sul. Aqui, norte e sul devem tomar geograficamente a terra prometida como referência. (DOUKHAN, 2000, p. 173). Portanto, o povo de Deus se encontra imprensado entre norte e sul. Conforme a narrativa se desenvolve, pode-se notar que isso causa tremendo sofrimento ao povo de Deus.

De Daniel 11,5-45 a identificação de reis específicos é algo complexo. Muitas vezes a única parte realmente vista como profética é a que vai dos versos 40-45. (BALDWIN, 2009, p. 222). Preterismo, historicismo e dispensacionalismo lutam para identificar historicamente seus personagens. Geralmente o reino do norte é visto como os Selêucidas e o império do sul como os Ptolomeus, duas dinastias em constante contenda. Porém, dependendo da escola de interpretação profética, o reino do norte enfatiza uma ou mais entidades, como por exemplo: Antíoco Epifânio, Roma, papado e até mesmo o futuro anticristo. Muito já foi escrito sobre o assunto, mas o texto ainda assim é enigmático.

Para alguns, Daniel 11 parece se referir à perseguição sob o rei Antíoco Epifânio, encontrada no livro de Macabeus. (TOWNER, 1984, p. 161). Já Cristo, em seu sermão profético (Mateus 24, Marcos 13 e Lucas 21), parece apontar para Roma e a destruição do templo no ano 70 d.C., especialmente pela alusão a Daniel 9,27 e 12,11. (PERKINS,

2006, p. 9). Tomando-se o templo como uma miniatura do cosmo (DAVIDSON, 2015, p. 88), poder-se-ia entender o sermão de Cristo como apontando para o fim dos tempos e não somente a destruição iminente sobre Jerusalém. Posição ainda bem popular nos dias de hoje. (MILLER, 1994, p. 237-238).

## 2. Uma mensagem atemporal

Qual abordagem estaria correta? Do ponto de vista de Paul Ricoeur estas releituras são esperadas. (LaCOCQUE; RICOUER; PELLAUER, 1988. p. 167). O contexto original, ao qual o narrador de Daniel 11 se refere, foi perdido no tempo, pode-se somente imaginar sobre esta realidade, deixando, assim, o texto aberto a especulações. De qualquer maneira, observa-se que o texto se tem mantido relevante, e, certamente, o continuará sendo no futuro.

O livro é trans histórico; ele parece brotar da história, mas o seu propósito é além da história e supre uma mensagem atemporal. Por essa razão, as profecias de Daniel têm servido o povo de Deus não somente sob os Ptolomeus e Selêucidas, mas no primeiro século a.C., no primeiro século d.C., e períodos posteriores. (SOR; *et. al.*, 1996, p. 672).

Obviamente, deve-se tomar cuidado na leitura do texto, observando-se marcadores textuais, para não se expor ao descrédito. (FOKKELMAN, 1999, p. 24). Ainda assim, estórias são sempre relevantes, porque durante a leitura atribui-se significado a elas. (FOKKELMAN, 1999, p. 20-23).

Uma das chaves para se compreender o livro de Daniel parece ser sua simbologia. Suas entidades não devem ser tomadas como estritamente literais. São diversos fatores dentro do livro de Daniel que apontam para essa conclusão. Suas imagens são inegavelmente cheias de elementos míticos, períodos de tempo que não são a maneira ordinária de se calcular o tempo, e assim por diante. Isso é um pouco mais difícil de se observar no capítulo 11 do livro, que superficialmente parece um capítulo voltado à minúcia e literalidade cronológica dos fatos. Mas seu relacionamento com o capítulo 8 (DOUKHAN, 2019, p. 29-30, 68), e sua estrutura literária simétrica, parecem apontar para uma conclusão diferente. Pode-se observar essa simetria no gráfico abaixo, com a estrutura adaptada de Jacques Doukhan:

DANIEL 11 E O CONFLITO NORTE-SUL (versos 5-39)

- A- *Inclusio*: Michael seu príncipe (verso 10:21b)
- B- Prólogo: conflito leste-oeste (versos 1-4)
- C- Norte com o sul (versos 5-8)
- D- O “retorno” e ascensão do norte (versos 9-13a)
- E- Estabelecimento do poder perseguidor (versos 13b-15)
- F- Desenvolvimento da perseguição (versos 16-21)
- G- A vítima(s); príncipe da Aliança (verso 11,22)**
- F’- Desenvolvimento da perseguição (versos 23-24)
- E’- Queda do poder perseguidor (versos 25-27)
- D’- O “retorno” e fim da supremacia do Norte (versos 28-39)
- C’- Norte com sul (versos 40-43)
- B’- Epílogo: conflito oeste-leste (versos 44-45)
- A’- *Inclusio*: Michael o grande príncipe (verso 12,1a)

Doukhan observa que: “Em outros locais da Bíblia a unidade ‘norte-sul’ é usada para expressar a ideia de totalidade e de espaço terrestre”. (DOUKHAN, 2000, p. 172), como pode ser conferido em Sl 89,11.12; Ez 21,3.4. Portanto, tem-se um caso clássico de merisma. Assim sendo, poder-se-ia ver este conflito como algo em nível global, envolvendo o povo de Deus.

O reino do norte em Daniel 11 é claramente a mesma entidade que aparece como chifre pequeno em outros lugares do livro. (DOUKHAN, 2019, p. 46). Ambos atacam o príncipe da *aliança*, o santuário e o povo de Deus. Quando se fala do norte na Bíblia, tem-se uma riqueza de ideias. Norte é onde Deus habita (Jó 37,22). Interessantemente, a Babilônia aparece associada ao norte, ela tenta claramente usurpar o lugar de Deus (Is 14,13-14). A Babilônia ataca Jerusalém pelo norte. O mal vem do norte (Jr 1,14). Portanto, o norte ou a Babilônia é símbolo de confusão espiritual, orgulho e usurpação do divino.

Já o sul, está relacionado ao Egito (Dn 11,8.43), e é símbolo para o homem destituído de Deus. “Quem é o Senhor, que eu deveria obedecê-lo... Eu não conheço o Senhor” (Ex 5,2). Os profetas consideravam uma aliança com o Egito como um

deslocamento da fé em Deus para o ser humano (Is 31,1-3). Assim sendo, sugere-se o ateísmo ou o Estado em oposição a Deus como representando o sul.

Conseqüentemente, o povo de Deus se encontra no meio de um conflito ideológico. Estas entidades estão constantemente tentando usurpar o lugar de Deus na vida do ser humano. Isso resulta em apostasia, ataques contra a *aliança* e perseguições contra o povo de Deus.

Em Daniel 10, Gabriel esteve em conflito com o príncipe da Pérsia por 21 dias (verso 13). Gabriel parece limitar a atuação do inimigo, mas ele não é forte o suficiente para derrotá-lo. Enquanto isso, em aflição Daniel buscava o auxílio divino em oração e jejum. O jejum enfatiza a tristeza da situação. Ele provavelmente pedia pela restauração de Jerusalém. (STEFANOVIC, 2007, p. 250). Toda a situação é precursora daquilo que se seguirá no capítulo 11 de Daniel. O príncipe da Pérsia, historicamente falando, é Cambises, conhecido por sua intolerância religiosa. (SHEA, 2005, p. 237). Talvez se tenha, aqui, uma referência metafísica do antagonismo à construção do templo de Jerusalém em Esdras 4. (GOLDINGAY, 1996, p. 289,292). Já que maioria dos intérpretes veem o príncipe da Pérsia como o próprio Satanás ou uma entidade espiritual, que se manifesta na história. (LONGMAN, 1999, p. 250). Conseqüentemente, ele também pode ser visto como símbolo de todos os reis que se levantam em Daniel 11. A visão é de um “grande conflito” (10,1). Estes reis/reinos não estão somente em conflito entre si mesmos, mas também contra o Eterno e seu povo. Miguel responde decididamente tanto ao desafio do príncipe da Pérsia e de todos os reis que se levantam sucessivamente.

### **3. O último “levantar”**

Aqui se tem outra chave para se interpretar esta visão sobre os reis do norte e o do sul. E esta parece ser o termo  $\text{קָמַן}$ . Este se repete inúmeras vezes. Este verbo pode ser traduzido de diversas maneiras como “tomar posição, levantar-se, estar de pé, aguentar”. (BROWN; *et. al.*, 2010, p. 763-765). Para Robert Alter o termo é usado de maneira desleixada e sem qualquer impacto teológico. (ALTER, 2016, p. 223-224, 231). Mas William H. Shea o vê como crítico dentro da passagem, “em todas estas instâncias se refere a um novo rei vindo na cena de ação quando acende ao trono e se torna o novo soberano (veja também Daniel 7,24; 8,23). Isto é o que Miguel, o representante de Deus, agora faz”. (SHEA, 2005, p. 269). Este, obviamente está sendo usado em um contexto político-militar. A visão do capítulo 11 é emoldurada pela presença de Miguel,

subentende-se que ele está presente no transcorrer de toda narrativa. (SEOW, 2003, p. 187).

Nos Manuscritos do Mar Morto, Miguel e Melquisedeque são provavelmente a mesma pessoa. (VERMES, 2011, p. 532). Ele é o protetor de Israel, seu advogado, intercedendo por este perante Deus no santuário celestial. Ele se levanta “‘sobre,’ ao ‘lado’ de ou ‘para’” o povo de Israel. (SEOW, 2003, p. 187). Miguel se levanta em resposta ao levantar dos reinos da Terra (Dn 12,1). O levantar de Miguel é o ápice desta estória. Assim como aconteceu previamente no capítulo 11, este “levantar” não deve ser necessariamente percebido do ponto de vista literal ou político-militar, mas de uma perspectiva transcendente. Ainda assim, é uma intervenção sobrenatural que afeta a realidade física. Nota-se a importância desse “levantar” de Miguel por sua equivalência ao juízo do “Filho do Homem” em Daniel 7. (SHEA, 2005, p. 271), que ocupa o centro quiástico do livro. (DOUKHAN, 1987, p. 6).

Os períodos de tempo em Daniel 12, versos 7, 11 e 12, são um eco do tempo de angústia que viveu Daniel no princípio da narrativa (Dn 10,2-4.13). Estes não parecem ser literais, mas simbólicos. Na multiplicidade dos números (3 1/2 tempos, 1290, 1335), nota-se a elusividade destes, dificultando sua identificação de um período exato na história. O objetivo parece ser de lembrar o leitor de que a angústia terá um fim, afinal tem um período de tempo limitado. A intervenção de Miguel, permite a Daniel se levantar tanto no contexto do príncipe da pérsia, quanto no fim dos tempos (Dn 12,13).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Basicamente o texto diz que a esperança para o povo de Deus não deve ser colocada em governos humanos, mas no divino. Miguel se levanta “nesse tempo” é uma referência ao “tempo do fim”. (GOLDINGAY, 1996, p. 306), que se pode equalizar ao “tempo de angústia.” Interessantemente a expressão “tempo de angústia qual nunca houve”, em Daniel 12,1, é uma alusão a Jeremias 30,7. (COLLINS; COLLINS, 1993, p. 391). A expressão aparece no contexto da promessa de restauração do povo de Deus. Segundo Jeremias 30,10, um dos efeitos desta restauração seria a paz ou quietude (do hebraico  $\text{שָׁלוֹם}$ ) que aparece muitas vezes na Bíblia Hebraica no contexto de cessação de guerras. (BROWN; *et. al.*, 2010, p. 1052-1053). Jesus, quando nos evangelhos sinóticos fala deste período de “tribulação” ou “angústia”, conecta-o com ruído, pois é dito que “ouvireis de guerras e rumores de guerras” (Mt 24,6). O levantar de Miguel, que para muitos é um

título de Cristo. (MAXWELL, 1986, p. 285), portanto, traz silêncio ao estrondo destas guerras. Além disso, tem-se a vinculação da salvação e a ressurreição dos mortos.

Ainda que a palavra “paz” nunca apareça nesta estória, sem dúvida nenhuma tem-se o conceito de “paz” presente. O “levantar” de Miguel é uma resposta a todos os conflitos e guerras humanos. Este “levantar” findará todas as contendas trazendo paz para o povo de Deus. Esta paz é alcançada pela ação salvadora de Miguel em favor de seu povo (Dn 12,1-4). O qual vinha sendo sistematicamente oprimido de maneira holística por ideologias que tentam tomar o lugar de Deus.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALTER, Robert. **Strong As Death Is Love: The Song of Songs, Ruth, Esther, Jonah, and Daniel: A Translation with Commentary.** New York/London: WW Norton, 2016.

BALDWIN, Joyce G. **Daniel: An Introduction and Commentary.** Downers Grove: InterVarsity Press, 2009.

BROWN, Francis; DRIVER, Samuel R.; BRIGGS, Charles A.; GESENIUS, Wilhelm; ROBISONSON, Edward. **Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon.** Peabody: Hendrickson Publishers, 2010.

COLLINS, John J. **The Apocalyptic Vision of the Book of Daniel.** Missoula: Scholars Press, 1977.

COLLINS, John J.; COLLINS, Adela Y. **Daniel: A Commentary on the Book of Daniel.** Minneapolis: Fortress Press, 1993.

DAVIDSON, Richard M. “Earth’s First Sanctuary: Genesis 1–3 and Parallel Creation Accounts.” **Andrews University Seminary Studies (AUSS)**, v. 53, n. 1, p. 65-89, 2015. Disponível em: <<https://digitalcommons.andrews.edu/auss/vol53/iss1/5/>>. Acesso em: 23 abr. 2023.

DOUKHAN, Jacques. **Daniel: The Vision of the End.** Berrien Springs: Andrews University Press, 1987.

DOUKHAN, Jacques. **Secrets of Daniel: Wisdom and Dreams of a Jewish Prince in Exile.** Hagerstown: Review and Herald Pub Assoc, 2000.

DOUKHAN, Jacques. **Daniel 11 Decoded: An Exegetical, Historical, and Theological Study.** Berrien Springs: Andrews University Press, 2019.

FOKKELMAN, Jan P. **Reading Biblical Narrative: An Introductory Guide.** Louisville: Westminster John Knox Press, 1999.

FORD, Desmond. **Daniel.** Nashville: Southern Pub. Association, 1978.

GOLDINGAY, John. **Daniel**. Vol. 30. Mexico City: Thomas Nelson, 1996.

LaCOCQUE, André; RICOEUR, Paul; PELLAUER, David. **Thinking Biblically: Exegetical and Hermeneutical Studies**. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

LONGMAN, Tremper. **Daniel: The NIV Application Commentary from Biblical Text to Contemporary Life**. Grand Rapids: Zondervan, 1999.

MAXWELL, Mervyn C. **Uma Nova Era Segundo as Profecias de Daniel**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 1996.

MILLER, Stephen R. **Daniel**. Nashville: B&H Publishing Group, 1994.

PERKINS, Larry. Let the Reader Understand: A Contextual Interpretation of Mark 13:14. **Bulletin for Biblical Research**, v. 16, no. 1, p. 95-104, 2006. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/26424012>>. Acesso em 23 abr. 2023.

SEOW, Choon-Leong. **Daniel**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2003.

SHEA, William H. **Daniel: A Reader's Guide**. Nampa: Pacific Press Publishing Association, 2005.

SOR, William S. L.; et. al. **Old Testament Survey: Form, and the Background of the Old Testament**. New York: Eerdmans Publishing Company, 1996.

STEFANOVIC, Zdravko. **Daniel: Wisdom to the Wise: Commentary on the Book of Daniel**. Oshawa: Pacific Press Pub. Association, 2007.

TOWNER, Sibley W. **Daniel Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching**. Atlanta: John Knox Press, 1984.

VERMES, Geza. **The Complete Dead Sea Scrolls in English**. London: Penguin Books Limited, 2011.

## DOXA, TEMOR, PAZ E ALEGRIA: ELEMENTOS PRAGMÁTICOS NA IDENTIFICAÇÃO DO MESSIAS EM Lc 2,8-20 e Lc 24,36-49

*Vamberto Marinho de Arruda Junior*<sup>56</sup>

**Resumo:** Na anunciação angélica em Lc 2,8-20 e na aparição do Cristo ressurreto em Lc 24,36-49 há 4 elementos que se se repetem (além do período comum em que tais aparições ocorreram: na noite): Manifestação da doxa divina (seja por anjos ou por Jesus), temor dos que a presenciam, declaração de paz e alegria por ouvir e entender as palavras ditas, e pela experiência com o sobrenatural. Esses elementos juntos ajudam na revelação da identidade do Messias apresentado no Terceiro Evangelho, demonstram tanto seu poder como sua ternura, sua “ferocidade” e sua mansidão que deseja salvar a todos, revelam que Ele é mais que um ser humano comum. Todos esses são destaques pragmáticos, percebidos nesta narrativa, usados pelo hagiógrafo para construir seu leitor modelo; eles apontam para a identidade do Mestre e qual a reação adequada a tais atos revelatórios, eles respondem a indagação do sinédrio: “Se tu és o Cristo, dize-nos!” (Lc 22,67a), porém se espera que a decisão a tal resposta seja diferente do “senado” judaico dos tempos de Cristo, embora fique aberto a cada um tomar sua decisão.

**Palavras-chave:** Paz. Alegria. Pragmalinguística.

**Abstract:** In the angelic annunciation in Lc 2,8-20 and in the appearance of the resurrected Christ in Lc 24,36-49 there are 4 elements that are repeated (in addition to the common period in which such apparitions occurred: at night): Manifestation of the divine doxa (whether by angels or by Jesus), fear of those who witness it, declaration of peace and joy for hearing and understanding the words spoken, and for the experience with the supernatural. These elements help reveal the identity of the Messiah presented in the Third Gospel, demonstrate both his power and his tenderness, his “ferocity” and his meekness that wants to save everyone, revealing that He is more than an ordinary human being. All these are pragmatic highlights, perceived in this narrative, used by the hagiographer to build his model reader; they point to the Master's identity and what is the proper reaction to such revelatory acts, they answer the Sanhedrin's query: "If thou art the Christ, tell us!" (Lk 22,67a), however, it is expected that the decision to such an answer will be different from the Jewish “senate” of the times of Christ, although it is open to each one to make his own decision.

**Keywords:** Peace. Happiness. Pragmalinguistics.

### INTRODUÇÃO

Um dos elementos que marcavam o fechamento de uma obra antiga é a circularidade, onde eventos que marcam o início da obra são vistos no final dela, fazendo

---

<sup>56</sup>Doutorando e Mestre em Teologia Bíblica pela PUC-SP. (Bolsista Capes). Graduado e Especialista em Teologia pelo Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia; Pós-graduando em Formação e gestão em EAD; Modalidades de Ensino EAD; e MBA em Educação e Ensino EAD pela Faculdade Única; e-mail: prvambertojr@gmail.com; participação no grupo de pesquisa: Lepralise da PUC-SP; ID do Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8561222483778203>.

uma espécie de conclusão.<sup>57</sup> Em Lucas 24 há quatro elementos que apontam para Lucas 2 – glória, temor, paz, alegria. Elementos que ligam o relato da manifestação do ressuscitado aos discípulos em Jerusalém à narrativa da anunciação feitas aos pastores de Belém, por ocasião do nascimento de Jesus. Embora fiquem pontas soltas, outros elementos (vistos na nota de rodapé abaixo) ajudam neste fechamento, que encerra o Evangelho, mas aponta para continuidade da história, vista no livro de Atos, conforme assevera Troftgruben:

O final do Evangelho de Lucas oferece uma forma sofisticada, complexa e diferenciada de fechamento narrativo. Sem arrumar cada fio solto, o final encerra significativamente o ministério de Jesus: a ressurreição é confirmada, o Jesus ressurreto é reconhecido, as expectativas bíblicas são atendidas, as tensões são resolvidas e as conexões com temas anteriores são feitas. Além disso, Jesus parte em uma cena final marcada por alegria, louvor e bênção. Ao mesmo tempo, o final permite explicitamente que a história continue, nomeando eventos específicos que estão por vir. Como resultado, o final termina sem cortar, juntando as coisas sem negar a presença de fios não resolvidos. (TROFTGRUBEN, 2021, p. 339, tradução nossa).

Esses elementos ajudam na construção e revelação da identidade do Messias apresentado no Terceiro Evangelho, bem como na apresentação das qualificações que se esperam dos que o seguem. Isso reflete os elementos pragmáticos do texto, em especial o leitor modelo. A partir de agora veremos esses elementos nas duas perícopes e logo em seguida os apontes pragmáticos

### **1. Paz, temor, doxa e alegria em Lc 2,8-20 e Lc 24,36-49**

Em primeiro lugar, há a manifestação da doxa celeste. δόξα – 13x em Lc (2,9.14.32; 4,6; 9,26.31-32; 12,27; 14,10; 17,18; 19,38; 21,27; 24,26).<sup>58</sup> “O significado da palavra no NT parece ser moldado menos pelo uso secular do grego e mais pela palavra hebraica כְּבוֹד (kābôd, ‘glória’), que a LXX geralmente traduz como doxa”. (FENLASON, 2014,

---

<sup>57</sup> “Sugiro que, para os ouvintes e leitores antigos, uma sensação de encerramento ocorria de três maneiras diferentes, mas não mutuamente exclusivas. A primeira é a resolução (para conflitos, tensões ou questões). [...] Uma segunda estratégia de fechamento – a mais usada pelos intérpretes bíblicos no final do século XX – é o que chamo de conclusão (cf. a circularidade e o paralelismo de Parsons). Isso ocorre quando um final lembra ou preenche eventos narrativos anteriores, sejam eventos no início (circularidade) ou eventos ao longo da narrativa (paralelismo). Nesses casos, as conexões do final com eventos anteriores criam a sensação de que a história chega ao fim. [...] Uma terceira estratégia de fechamento é o que chamo de marcadores terminais: cenas finais, declarações, linguagem, imagens ou marcas que inerentemente geram fechamento – por exemplo, linhas finais (“Assim terminou a guerra”), palavras finais (“O Fim” ou “Amém”), comentários autorais (“Essa é a minha história”), imagens finais (morte) ou cenas finais (um funeral). Esses marcadores ajudam a deixar claro que o fim foi alcançado, haja ou não resolução ou sensação de conclusão”. (TROFTGRUBEN, p. 327-329, tradução nossa).

<sup>58</sup> Análise feita no software Bíblico Logos; e as demais análises de concordância são feitas neste programa. A versão bíblica usada é a da Bíblia de Jerusalém (BJ).

não paginado). Ou seja, denota “radiância divina e celestial, a elevação e majestade de Deus e até mesmo o ser de Deus e Seu mundo”. (KITTEL; VON RAD, 1964–, p. 237, tradução nossa).

Essas manifestações da glória divina ligadas ao Messias, ou presentes nele mesmo, apontam para sua identidade divino-humana, isso pode ser visto em outras ocasiões no Evangelho segundo Lucas, como nas ocorrências de milagres. Por exemplo, em Lucas 5,1-11, Jesus realiza um milagre proporcionando uma pesca maravilhosa, num horário impróprio para tal atividade (dia, quando o normal era noite); diante disso Simão Pedro cai aos seus pés e pede para Cristo se afastar dele, isso devido ao reconhecimento de que Jesus estava em uma esfera superior à humana, como explica Fitzmyer (2008, p. 567, grifo e tradução nossa): “‘Afasta-te de mim,’ mas, não no sentido de ‘saia do barco’, mas sim, ‘saia da minha vizinhança’. A reação de Simão ao poder demonstrado no miraculoso arrasto de peixes relaciona Jesus a um reino ou esfera a que ele próprio não pertence.”

Em segundo lugar, há o temor. Na anunciação angelical o temor segue à doxa, no relato da aparição pós-pascal, há a declaração de paz antes, porém, o que causa o temor é a manifestação da doxa de Jesus, por isso trataremos o temor como segundo item nessa sequência, já que ele é desencadeado pelo numinoso.

O verbo φοβέω aparece 23x em Lucas, destas 4 em especial chamam a atenção: 1,13; 1,30; 2,9-10; 5,10 – Onde há manifestação sobrenatural, medo e a frase não temas, o anúncio do nascimento de João Batista, o anúncio do nascimento de Jesus a Maria, a visitação angelical aos pastores em Belém e a pesca maravilhosa; em Lc 24 não aparece o verbo, mas o adjetivo ἄμφοβος – 2x em Lucas – “amedrontado” (24,5.37). Essa dupla, epifania-temor é vista nas Sagradas Escrituras e geralmente indica manifestação da doxa divina, seja Sua Pessoa ou seres a seu serviço (anjos, serafins, querubins). Essa ligação é apontada por Arruda Junior (2022), ao comentar esse par no episódio da pesca miraculosa de Lc 5:

“Quando o pescador fala, ele realiza um ato diretivo de súplica, pedindo que “o Santo” (Lc 1,35) que está em seu barco se afaste dele, da vida dele, de sua vizinhança. A grandeza e o poder de Jesus assustam o homem, como a revelação no Sinai assustou os israelitas (Ex 20,18-19), e sua reação natural é querer sair (ou fazer sair aquele que a trouxe) da presença de tal incômodo. Contudo, tem-se o ato expressivo. A situação é explicada pela exibição da disposição psicológica que se abateu sobre Pedro; ele tem uma repulsa por sua condição de pecador evocada pela presença do Sagrado e Santo (como Isaías em Is 6) e exclama: - “porque sou um homem pecador”; buscando completar o termo que ele usa para se referir a Jesus. Tanto sua localização no verso, conforme Culy, Parsons e Stigall (2010, p. 159, tradução nossa) apontam: “A

colocação do vocativo no final da frase provavelmente destaca a distância de status entre Pedro e Jesus”; quanto sua significação: “Senhor”, mostram que há um entendimento de que ocorre uma separação de status e/ou ontológica, entre essas duas pessoas”. (ARRUDA JUNIOR, 2022, p. 136, grifo nosso).<sup>59</sup>

Em terceiro lugar, há a declaração de paz, εἰρήνη – 14x em Lucas, a maior parte com significado religioso, exemplo de exceção: Lc 11,21: “Quando um homem forte e bem armado guarda sua moradia, seus bens ficarão a seguro”. Von Rad e Foerster (1964–) falam de 5 sentidos do vocábulo εἰρήνη no NT: εἰρήνη em seu sentido mais amplo como o estado normal de todas as coisas; εἰρήνη como a salvação escatológica de todo homem<sup>60</sup>; εἰρήνη como paz com Deus; εἰρήνη dos homens uns com os outros; e, εἰρήνη como paz da alma<sup>61</sup>.

Green (1997) ao comentar Lc 19,42, explica que a paz em Lucas tem primariamente a acepção soteriológica<sup>62</sup>:

---

<sup>59</sup> Em um artigo sobre a relevância cristológica do motivo do medo em Lucas, Holtz (2009) comenta esse link doxa-temor em Lc 2: “De acordo com a história do nascimento, a aparição da divina δόξα fez com que os pastores “temessem muito” (έφοβήθησαν φόβον μέγαν; v. 9). A interpretação do evento pelo anjo do Senhor, por outro lado, não desencadeia neles nenhuma reação reconhecível a princípio. [...] O medo dos pastores é um reflexo da poderosa impressão causada pela visível irrupção da realidade celestial no mundo humano, a aproximação do anjo do Senhor e a vinda de Deus na forma de sua luz gloriosa (v. 9). O medo é a primeira reação humana ao nascimento do divino Salvador, não de fato ao seu nascimento na humildade, mas à doxa-figura de sua manifestação divina”. (HOLTZ, 2009, p. 485-486, tradução nossa). E revela o mesmo par em Lc 24: “Afinal, a doxa divina também é a causa do medo humano no relato da última aparição. Ao contrário de Lc 2 e 9, no entanto, o medo não é aceso aqui pela revelação da glória de Deus, mas pela aparição do ressuscitado. Lucas descreve a ressurreição de Jesus como sua ‘entrada em sua doxa (εισελθειν εις την δόξαν αυτού; 24:26)’. Tudo o que Lucas diz no cap. 24 refere-se a este Cristo glorificado que entrou em sua doxa. Como tal, ele faz parte de outra realidade - a celestial - e, portanto, não está mais sujeito às leis do espaço e do tempo. Ele desaparece dos olhos dos discípulos de Emaús, tornando-se ‘invisível’ para eles (v. 31). Ele está presente, mas de uma forma diferente, ‘quando’, como ele diz, ‘eu estava com você’ (v. 44). O termo doxa não designa a glória sensorialmente perceptível da luz aqui, como em outros lugares, mas qualifica a nova corporeidade de Jesus como a forma visível da glória divina comunicada a ele na ressurreição. Certamente, a doxa de Jesus permanece ligada à sua humildade no sofrimento, reconhecível pelos estigmas. (HOLTZ, 2009, p. 489, tradução nossa).”

<sup>60</sup> “Nosso ponto de partida é a palavra εἰρήνη do AT no sentido da salvação que vem de Deus, especialmente a salvação escatológica. [...] O cântico dos anjos em Lc. 2:14: δόξα ἐν ὑψίστοις θεῶ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας, não deve ser tomado como um desejo, especialmente em sua segunda parte. A referência não é tanto à paz entre os homens ou com Deus, mas à salvação que veio à terra”. (VON RAD; FOERSTER, 1964–, p. 412-413, tradução nossa).

<sup>61</sup> “... εἰρήνη é usado para o estado normal do ser total do homem, Deus cria no homem a salvação que é o estado normal da alma que está em ordem - um estado inseparável de χαρά”. (VON RAD; FOERSTER, 1964–, p. 417, tradução nossa).

<sup>62</sup> Da mesma maneira o entendem Spicq e Ernst: “Os Evangelhos Sinópticos retêm o significado de *eirēnē* no AT – “segurança” (Is 59:8), mas eles o aplicam a Jesus, que nos guia ‘no caminho de *eirēnē*’ (Lucas 1:79), ou seja, que nos apresenta para a salvação messiânica. [...] Em Belém, os anjos cantaram: ‘Glória a Deus nas alturas e paz na terra ao povo sobre o qual repousa o seu favor.’ O Messias agora presente traz a paz, o dom de Deus para todas as pessoas. [...] Jesus, enviado por Deus, cumpriu a missão que lhe foi confiada; a salvação é certa e seu autor é glorificado. Claramente o ponto é a reconciliação dos humanos com Deus, no nível espiritual”. (SPICQ; ERNEST, 1994, p. 429–430, tradução nossa). E o mesmo entendimento tem Von Rad e Foerster: “Com base no uso do AT e rabínico, εἰρήνη adquire assim um significado mais profundo e abrangente. Indica a salvação escatológica de todo o homem que já está

“Paz” em Lucas não tem conexão com a harmonia com o Império Romano ou com a liderança do templo, nem se refere à tranquilidade subjetiva ou individualista. Paz, ao contrário, é um termo soteriológico - shalom, paz e justiça, o dom de Deus que abrange a salvação para todos em todas as suas realidades sociais, materiais e espirituais. Dentro deste contexto (ver “neste dia”), “as coisas necessárias para a paz” devem incluir tanto o rei (que traz, estabelece e perpetua a paz) quanto as respostas de boas-vindas e bênçãos pelas quais as pessoas devem cumprimentar este rei. Jesus, no entanto, antecipa sua rejeição - e, portanto, a recusa da paz - em Jerusalém. Como consequência, a visitação divina será experimentada não como redenção, mas como julgamento (cf. 10:8-15). Além disso, o “agora” de Lucas (v 42b) indica que Jerusalém, em seu fracasso em reconhecer o significado do advento de Jesus em seus portões, chegou a um ponto sem volta. A sua falta de abertura à intervenção salvífica de Deus resultou na incapacidade de Jerusalém para ver a sua obra. (GREEN, 1997, p. 690, grifo e tradução nossa).

No episódio da anunciação angelical (Lc 2,8-20) tem-se a declaração em Lc 2,14: “Glória a Deus no mais alto dos céus e paz na terra aos homens que ele ama!”. Essa tradução “a quem ele ama”, é melhor entendida como “aqueles a quem Deus favorece”<sup>63</sup> Esse sentido não deve ser entendido como exclusivista e sim como algo inclusivo e mundial, como explica Green:

“Glória a Deus nas alturas; paz na terra entre aqueles a quem ele favorece!’ [...]. Duas afirmações teológicas residentes no coro angélico merecem comentário. Primeiro, a “paz na terra” combina com a esperança de shalom, paz com justiça, cura universal, encontrada nas Escrituras. Além disso, está explicitamente relacionado ao domínio de Deus e à vinda da salvação como “boas novas” em um texto como Is 52:7. E isso lembra a colagem de imagens

---

presente como o poder de Deus. Denota o estado do *καὶνὴ κτίσις* como o estado de cumprimento definitivo. Nesse sentido, a salvação foi revelada na ressurreição de Jesus”. (VON RAD; FOERSTER, 1964–, p. 415, tradução nossa).

<sup>63</sup> “Algumas razões para traduzir *eudokia* como referindo-se ao ‘bom prazer’ de Deus podem ser mencionadas: (a) O termo tem sido objeto de estudo recente porque sempre ficou claro que a diferença entre a ‘boa vontade’ das formas tradicionais de dois e três membros do cântico estavam sendo ouvidas com as conotações do debate da Reforma/Contrarreforma. (b) J. Jeremias (‘*Anthrōpoi eudokias* (Lc 2.14),’ ZNW 28 [1929] 13-20), com base na tradução da LXX do hebraico *rāšôn* e seus cognatos por *eudokia* e seus cognatos (por exemplo, Sl 51:18), argumentou que *eudokia* também deve se referir aqui ao ‘bom prazer’ de Deus. (c) Lucas ele mesmo usa a palavra *eudokia* nesse sentido em 10:21, ‘Sim, Pai, porque assim foi do teu agrado.’ (d) C.-H. Hunzinger (‘*Neues Licht auf Lc 2.14 anthrōpoi eudokias*,’ ZNW 44 [1952-1953] 85-90; ver também ZNW 49 [1958] 129-130) chamou a atenção para paralelos hebraicos com a expressão lucana em alguns textos de Qumran: 1QH 4:32-33, *bēnē rēšônō*, ‘filhos de seu bom prazer’; 1QH 11:9, *lēkōl bēnē rēšōnēkā*, ‘para todos os filhos do seu bom prazer’; possivelmente também em 4QpPsa 1-2 ii 24-25, se a restauração de Allegro for aceita [*pišrō ‘al ‘anšē] rēšōn[ō]*, ‘[a interpretação disso diz respeito ao povo do] seu bom prazer’. (e) Descobri a mesma frase tanto em um texto aramaico de Qumran, 4Qh‘Ac 18, *be ‘ēnōš rē ‘ūt[ēh]*, ‘entre os homens do [seu] bom prazer’, quanto na tradução saídica de Lucas 2:14, *hen enrōme empefwōš*, ‘entre os homens do seu prazer’ (ver ‘Paz na Terra entre os Homens do seu Bom Prazer’ (Lc 2:14),’ ESBNT, 101-104). Essas evidências deixam claro que o cântico dos anjos não tratava nem da ‘boa vontade’ a ser manifestada na terra pelos seres humanos uns para com os outros (como na KJV), nem da ‘boa vontade’ como a disposição requerida dos seres humanos para serem receptores da paz (como na CCD), nem mesmo da ‘boa vontade’ ou estima que algumas pessoas poderiam desfrutar entre outras (Tatian e a Peshitta [ver R. Köbert, Bib 42 (1961) 90–91]). Pelo contrário, *eudokia* devia ser compreendido como o ‘bom prazer’ de Deus, e a frase completa, *anthrōpoi eudokias*, como ‘pessoas que Deus favoreceu’, ou seja, com sua graça ou predileção”. (FITZMYER, 2008, p. 411-412, tradução nossa).

reunidas em vozes angelicais e proféticas que, juntas, descrevem a vinda de Jesus (por exemplo, 1:33, 69–75; 2:10–11). A esperança isaiânica de cura universal está por trás da interpretação do significado de Jesus aqui. Isso significa, em segundo lugar, que a expressão “aqueles a quem ele favorece” não pode ser limitada a sua aplicação apenas a Israel. Em vez disso, shalom para Israel está ligado a shalom para o cosmos. Portanto, embora “a quem ele favorece” seja uma afirmação da eleição graciosa da parte de Deus, essa graciosidade se estende à humanidade. Não deve ser lido em sentido exclusivo – isto é, não paz apenas para um grupo seletivo a quem ele favorece – mas de forma inclusiva: no nascimento desta criança, a misericórdia de Deus caiu sobre o mundo. (GREEN, 1997, p. 136–137, tradução nossa).

Essa demonstração de favor aos homens é anunciada aos pastores nas colinas de Belém, “Eles eram, então, camponeses, situados na base da escala de poder e privilégio [...]. Boas notícias chegam aos camponeses, não aos governantes; os humildes são exaltados”. (GREEN, 1997, p. 130-131, tradução nossa). A paz messiânica chegou!

Essa mesma paz é expressa pela fala do Cristo ressurreto em sua manifestação aos discípulos: “Paz seja convosco!” (Lc 24,36), tudo que foi dito até aqui sobre o sentido soteriológico de εἰρήνη é revisitada nessa declaração de Jesus, algo que ele ensinara aos discípulos, e que pode ser entendida como uma bênção, um dom: “A saudação que eles fazem ao entrar em uma casa não é um desejo. É um dom que é recebido ou rejeitado como tal”. (VON RAD; FOERSTER, 1964–, p. 413, tradução nossa).

Em quarto lugar, há a alegria. No Evangelho segundo Lucas alguns termos são usados para alegria: o substantivo χαρά – 8x em Lc; os verbos: συγχαίρω – 3x em Lc, “alegrar-se com” (1,58; 15,6.9), χαίρω – 12x em Lc (22,5 e 23,8 – alegria dos inimigos de Jesus), Lc 1,28 – alegre-te, muito favorecida, 15,5.32 – júbilo e regozijo; alegrar-se, rejubilar”; e, εὐφραίνω – 6x em Lc, 4x em Lc 15 (15,23-24.29.32) – “alegrar-se, celebrar”; essas ocorrências de verbos para alegrar-se e rejubilar em Lc 15 apontam para o sentimento de Deus ao ver pecadores sendo salvos, e a alegria que deve tomar os pecadores ao receberem a salvação. Assim, os pastores em Lc 2 e os discípulos em Lc 24, se alegraram com a presença do Messias e a salvação que Ele trouxe.

## **2. Aspectos pragmáticos**

Nesta abordagem comunicativa, visualiza-se o uso do conceito de autor real/implícito e leitor real/implícito na elaboração da teia comunicativa, como uma moldura, especialmente no aspecto textual da pragmática, uma vez que o autor

real/implícito vai construindo o leitor implícito por meio de pistas e estratégias textuais<sup>64</sup> (os próprios elementos da pragmalinguística, como os atos da fala).<sup>65</sup>

Com isto em mente, percebe-se que o hagiógrafo se utiliza destes marcadores textuais: substantivos e verbos que expressam manifestação da doxa, temor, paz e alegria, para desvelar a identidade de Jesus. Identidade que é apresentada pouco a pouco em sua narrativa como sendo amorosa, portentosa, compassiva, enfim, divina. Além disso, constrói o leitor modelo que deve reconhecer nas manifestações e na paz de Cristo uma intromissão do divino em nosso mundo, a princípio a reação é temor, mas com o entendimento de quem veio e a que veio, o resultado é alegria perene.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os marcadores textuais: Doxa, Temor, Paz e Alegria utilizados no Evangelho de Lucas apontam para a presença do divino na pessoa de Jesus e requerem de quem ouve/lê uma decisão, esses indicadores têm um propósito de tornar o leitor modelo recebedor da paz messiânica, bem como, ao desfrutá-la encher-se de alegria. Receber essa revelação é encontrar a vida, e vida em abundância, rejeitar, é o oposto disso.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARRUDA JUNIOR, Vamberto Marinho de. **A força da palavra do mestre e a adesão do discípulo**: Exegese pragmalinguística de Lucas 5,1-11. 2022. 203f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Programa de Estudos Pós-Graduados em Teologia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2022.

BÍBLIA. Português. **A Bíblia de Jerusalém**: nova ed. ver. e ampl. Coordenação Gilberto da Silva Gorgulho, Ivo Storniolo, Ana Flora Anderson; tradução: Euclides Martins Balancin *et al.* São Paulo: Paulus, 2015.

FENLASON, Aaron C. Beauty. *In*: MANGUM, Douglas *et al.* (org.). **Lexham Theological Wordbook**. Bellingham: Lexham Press, 2014, não paginado. (Lexham Bible Reference Series).

---

<sup>64</sup> “Quando um autor cria uma narrativa, constrói um itinerário com trama, complicações, reviravoltas e resoluções. Também se pode dizer que todo autor, ao escrever um relato (ou um discurso) dispõe o texto segundo uma determinada estratégia, ajustando-se a códigos precisos (conhecidos também pelo leitor competente). Esta organização do material tem uma intenção estratégica: não somente envolver o leitor, senão orientá-lo, motivá-lo, induzi-lo a uma certa compreensão dos acontecimentos, confirmando-o em suas próprias pressuposições ou desestabilizando-o, provocando uma mudança de paradigmas valorativos... Em suma, todo autor modelo, ao escrever um relato ou um discurso, constrói a seu leitor modelo”. (GRILLI, 2018, p. 146, tradução nossa).

<sup>65</sup> “O autor e o leitor implícitos são constructos textuais persuasivos. Identificá-los significa reconhecer a intenção comunicativa do texto, a qual não se restringe àquela do autor real, mas com aquilo que efetivamente o texto comunica e é acessível ao leitor empírico de todos os tempos”. (NEF ULLOA; LOPES, 2020, p. 234).

FITZMYER, J. A. **The Gospel according to Luke I–IX**: introduction, translation, and notes. New Haven; London: Yale University Press, 2008. (Anchor Yale Bible, vol. 28).  
 GREEN, Joel B. **The Gospel of Luke**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1997. (The New International Commentary on the New Testament).

GRILLI, M. Las palabras últimas y las penúltimas: la pragmática de la comunicación en Mt 5,1-12. *In*: GRILLI, M.; GUIDI, M.; OBARA, E. **Comunicación y pragmática en la exégesis bíblica**. Estella: Editorial Verbo Divino, 2018b, p. 145-177. (Evangelio y Cultura, vol. 6).

HOLTZ, Gudrun. Zur christologischen relevanz des furchtmotivs im Lukasevangelium. **Biblica**, Roma, v. 90, n. 4, 2009, p. 484-505.

KITTEL, Gerhard; VON RAD, Gerhard. δοκέω, δόξα, δοξάζω, συνδοξάζω, ἔνδοξος, ἔνδοξάζω, παράδοξος. *In*: KITTEL, Gerhard; BROMILEY, Geoffrey W.; FRIEDRICH, Gerhard, (org.). **Theological dictionary of the New Testament – Vol. 2**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1964–, p. 232-255..

NEF ULLOA, B. A; LOPES, J. R. Análise da estratégia literário-pragmática em 1Cor 8,1-13. **Revista de Cultura Teológica**, São Paulo, n. 97, ano XXVIII, p. 232-251, (Set-Dez), 2020.

SPICQ, Ceslas; ERNEST, James D. **Theological lexicon of the New Testament V. 1**. Peabody: Hendrickson Publishers, 1994.

TROFTGRUBEN, T. M. The Ending of Luke Revisited. **Journal of Biblical Literature**, Atlanta, v. 140, n. 2, 2021, p. 325-346.

VON RAD, Gerhard; FOERSTER, Werner. εἰρήνη, εἰρηνεύω, εἰρηνικός, εἰρηνοποιός, εἰρηνοποιέω. *In*: KITTEL, Gerhard; BROMILEY, Geoffrey W.; FRIEDRICH, Gerhard. (org.). **Theological dictionary of the New Testament Vol. II**. Grand Rapids: Eerdmans, 1964–, p. 400-420.

**EIXO TEMÁTICO 2**  
**Bíblia e Paz – Exegese Bíblica**

## O PROPÓSITO DE JESUS EM ENSINAR COM PARÁBOLAS EM MARCOS 4,10-12

*Alex da Silva Mendes*<sup>66</sup>

**Resumo:** Uma análise exegética, mostra que as dificuldades associadas a esses versículos são inúmeras. Um dos problemas principais está associado a como eles se encaixam no contexto imediato. No versículo inicial (4,10), Jesus, depois de ensinar as multidões a partir de um barco (4,1-2), está agora a sós com aqueles à sua volta (cf. 3,32) e os discípulos, mas em 4,36 (cf. também 4,33-34, em que o pronome “Ihes” se refere à multidão, distinguindo-a dos discípulos) se tem a impressão de que Jesus esteve ensinando as multidões o tempo todo do barco. Em seguida, Jesus é indagado sobre as parábolas (4,10; cf. 4,2-33), ainda que tenha ensinado apenas uma (4,3-8). Então Jesus diz a seus seguidores (aqueles ao redor dele junto com os Doze) só eles receberam o segredo do reino de Deus, ao passo que os de fora ouvem tudo por meio de parábolas. À primeira vista, isso parece conflitar com o fato de que às vezes os discípulos não entendem (4,13; 6,51-52; 7,17-23; 8,10-21; 9,30-32) e precisam de explicações (4,13-20), que às vezes os de fora entendem muito bem o ensino de Jesus (12,1-12, esp. v. 12) e que às vezes as multidões também recebem explicações (ver 4,11).

**Palavras-chave:** Parábolas. Evangelho de Marcos. Exegese.

**Abstract:** An exegetical analysis shows that the difficulties associated with these verses are numerous. One of the main problems is associated with how they fit into the immediate context. In the opening verse (4,10), Jesus, after teaching the crowds from a boat (4,1-2), is now alone with those around him (cf. 3,32) and the disciples, but in 4,36 (cf. also 4,33-34, where the pronoun “them” refers to the crowd, distinguishing them from the disciples) one has the impression that Jesus was teaching the crowds the whole time on the boat. Next, Jesus is asked about the parables (4,10; cf. 4,2-33), even though he taught only one (4,3-8). So Jesus tells his followers (those around him along with the Twelve) they alone have been given the secret of the kingdom of God, while those outside hear everything through parables. At first sight, this seems to conflict with the fact that sometimes the disciples do not understand (4,13; 6,51-52; 7,17-23; 8,10-21; 9,30-32) and need explanations (4,13-20), that sometimes outsiders understand Jesus' teaching very well (12,1-12, esp. v. 12) and that sometimes the crowds also receive explanations (see 4,11).

**Keywords:** Parables. Gospel of Mark. Exegesis.

### INTRODUÇÃO

Em 3,23, Marcos introduz a palavra parábola e usa-a oito vezes no capítulo 4 (vv. 2-11.13.30.33.34). De acordo com o (DICIONÁRIO VINE, 2003, p. 848), o substantivo feminino παραβολή, denota literalmente lançar ou jazer ao lado de, comparar. Significa

---

<sup>66</sup> Mestre em Teologia (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP). Membro dos Grupos de Pesquisas: Lerte (Pesquisa em Literatura, Religião e Teologia), A Questão de Deus e Sociedade Paul Tillich do Brasil. E-mail: professoralex.educacao@gmail.com.

colocação de uma coisa ao lado de outra. Parábola se refere a uma gama de formas literárias.

Segundo (STEIN, 2022, p. 247), ao introduzir essas parábolas, Marcos se refere às multidões de pessoas que seguiam a Jesus (cf. 4,1 com 1,33-45; 2,2-13; 3,7-9, 20). O cenário junto ao mar (4,1), retoma 3,7-12; o ensino de Jesus em um barco (4,1), foi preparado em 3,9; e o seu ensino por parábolas foi mencionado em 3,23. De acordo com Marcos, a parábola sobre o semeador, a semente e os solos, estabelecem um padrão para a interpretação de todas as parábolas de Jesus.

Com respeito à mudança de cenário em 4,10-12, sugere que se trata de um problema somente se Marcos pretendia que 4,1-34 fosse entendido como uma sequência cronológica e exata de acontecimentos na vida de Jesus. Mas em 4,33-34, Marcos diz a seus leitores que (4,2-32) é uma coleção resumida das parábolas de Jesus, de modo que o melhor é entender que a interpretação, situada logo após a parábola, em 4,13-20, ocorreu em hora e local diferentes (em uma casa sozinho com os discípulos e com aqueles ao seu redor, pois o barco de 4,1 seria pequeno demais), mas por razões lógicas foi inserida nesse ponto do Evangelho.

Acerca da falta de entendimento por parte dos discípulos em Marcos 4,13 e outras passagens, isso se harmoniza tanto com a posição privilegiada deles de receberem a compreensão do mistério do reino de Deus quanto com o fato de que chegaram a esse entendimento por meio das explicações de Jesus a eles (4,34; 8,17-21; 13,3).

Conforme o texto, o que os seguidores de Jesus receberam não foi uma simples percepção cognitiva do conteúdo de seu ensino, mas também a convicção íntima da veracidade desse conteúdo. “Aqueles de fora” não tinham essa convicção dada por Deus. Ela não é alcançada ou decifrada, mas “dada ou recebida”.

### **1.Exegese e exposição de Marcos 4,10-12**

Antes de mais nada, apresenta-se um quadro comparativo em que se encontram os versos 10 a 12 do capítulo 4 do Evangelho segundo Marcos, textos que são encontrados na Bíblia TEB (português) e na Greek Bible (grego). A partir desse texto é que se faz a análise neste estudo.

Quadro 1 – Texto Português (BÍBLIA TEB) e Texto Grego (GREEK BIBLE) de Mc 4,10-12

E, quando estava sozinho, aqueles ao redor dele junto com os Doze lhe perguntaram [sobre] as parábolas.	Καὶ ὅτε ἐγένετο κατὰ μόνας ἡρώτων αὐτὸν οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα τὰς παραβολὰς
E ele lhes dizia: A vós tem sido dado o mistério sobre o reino de Deus, mas àqueles de fora tudo vem por meio de parábolas,	Καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς Ὑμῖν τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται
a fim de que vendo, vejam e não percebam, e ouvindo, ouçam e não entendam, para que não se voltem e sejam perdoados.	ἵνα Βλέποντες βλέπωσιν καὶ μὴ ἴδωσιν Καὶ ἀκούοντες ἀκούωσιν καὶ μὴ συνιῶσιν Μὴ ποτε ἐπιστρέψωσιν Καὶ ἀφεθῆ αὐτοῖς

Fonte: comparação feita pelo autor

## 2. A expressão estava sozinho em Marcos 4,10

Em Marcos 4,10, a expressão “estava sozinho” κατὰ μόνας, de acordo com (GOMES; OLIVEIRA, 2015, p. 142), não é encontrada em nenhuma outra passagem de Marcos, e nos outros Evangelhos ocorre apenas em Lucas 9,18. Em Marcos 4,34; 6,31,32; 7,33; 9,28; 13,3 prefere expressar sozinho/a sós usando κατ’ ἰδίαν, o que pode indicar que κατὰ μόνας fazia parte da tradição.

O tema de Jesus ensinar seus discípulos em particular é comum em Marcos. À primeira vista, parece que a expressão “aqueles ao redor dele junto com os doze” entra em conflito com a afirmação de que Jesus ficou sozinho. De acordo com (RIENECKE; ROGERS, 1995, p. 72), para Marcos, no entanto, essas declarações não são contraditórias, mas significam que Jesus está sozinho no sentido de que está afastado da multidão muito grande (4,1; 9,2), em que Jesus está a sós com Pedro, Tiago e João.

O tamanho do grupo revela que essa pergunta não foi apresentada no barco (4,1). O mais provável é que Marcos tenha tido em mente que seus leitores entendessem que isso ocorreu em momento e situação posteriores (7,17; 10,10), e ele colocou 4,10-20 nesse ponto para concluir o ensino de Jesus sobre a parábola dos solos. Depois da interpretação (4,13-20), retoma-se o cenário ideal retratado em 4,1-34. Com base em 4,33, parece ficar claro que Marcos queria que seus leitores entendessem 4,1-32 como uma coleção de parábolas elaboradas em torno de um incidente em que Jesus ensinou de um barco: “Por meio de muitas dessas parábolas ele lhes falava a palavra”. Portanto, a estrutura 4,1-32

não é encontrada por acontecimentos cronológicos, mas por uma organização lógica de materiais parecidos, ou seja, uma coleção de parábolas.

De novo somos lembrados da afirmação de Papias de que “Marcos escreveu com precisão tudo de que se lembrou – mas não em sequência” (EUSÉBIO, História Eclesiástica. 3.39.15).

### 3. A expressão marcana de ligação

E ele lhes dizia (Καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς) no versículo 11, é uma expressão marcana de ligação, mediante a qual ele inseriu em seu relato material tradicional, falta muito para que isso seja provado, pois em Marcos 2,27; 6,4-10; 7,9-27; 8,21 encontramos essa expressão nas tradições pré-marcanas. Por isso, não se pode rotular um dito de Jesus como autêntico, tradicional ou inautêntico com base no fato de ele ser introduzido por essa expressão. “A vós” é referência à verdadeira família de Jesus (3,34-35), que é descrita em Marcos 4,10 como “aqueles ao redor dele junto com os doze”. Eles são contrastados com “os de fora” (Mc 3,31; 1Co 5,12; Cl 4,5; 1Ts 4,12), o que serve de designação não apenas espacial, mas também simbólica. Nesse versículo, “vós” corresponde ao solo bom, ao passo que “os de fora” corresponder aos três primeiros solos de Marcos 4,4-7, os “solos ruins”.

### 4. A dificuldade na conjunção subordinada “a fim de que”

De acordo com (STEIN, 2022, p. 254), no verso 12, fica claro a dificuldade que a conjunção subordinada “a fim de que” ( ἵνα) parece que está dizendo que Jesus ensinou intencionalmente por meio de parábolas, *a fim de que* os de fora não sejam capazes de entender *a fim de que* não sejam capazes de se arrepender e ser perdoados.

A questão de como se deve traduzir ἵνα é objeto de bastante debate. Algumas das principais sugestões são:

- 1- Significa “a fim de que”, ou seja, é uma oração subordinada final, indicando que o que se segue é o propósito de Jesus em ensinar por meio de parábolas;
- 2- Significa “de modo que”, indicando que o que se segue o resultado (alguns paralelos sugeridos são 3,9; 6, 8,12; 9,9), ou seja, é uma frase consecutiva e não indica o propósito de Jesus ensinar por meio de parábolas;
- 3- É um erro de tradução do aramaico (de) no Targum de Isaías, que deve ser traduzido pela palavra grega “quem” (οἱ) em vez de ἵνα; (Manson, 1995, p. 77-80).

- 4- Segundo (JEREMIAS, 1986, p. 17), é uma abreviação de “a fim de que se cumpra aquilo que as Escrituras dizem”;
- 5- Para (ZERWICK, 1963, p. 140), deve ser entendido com o sentido causal (porque [ὅτι]de outra forma veriam e não perceberiam...) como no paralelo em Mateus 13,13;
- 6- Segundo (STEIN, 2022, p. 254), deve ser interpretado como um “que” epexeagético, que explica Marcos 4,11 por meio da citação do AT em 4,12 (todas as coisas chegam aos de fora por meio de parábolas, ou seja, eles veem, mas não percebem, ouvem, mas não entendem);
- 7- Para (TUCKETT, 1988, p. 19), deve ser interpretado como introdução de uma oração subordinada final (a fim de que), mas em vez de argumentar linearmente da causa para o efeito/resultado (visto que o propósito de Deus foi que os de fora não se arrependessem nem fossem perdoados, Jesus ensinou por meio de parábolas, e como consequência eles não entendem, não se arrependem e não encontram perdão), deve-se entender que o texto vai do resultado (os de fora não voltam nem se arrependem ) para a causa (visto que resultado do ensino de Jesus por meio de parábolas foi que os de fora não entenderam e não se arrependessem, em última instância isso se encaixa no propósito e plano de Deus.

Marcos 4,12 é uma citação de Isaías 6,9-10 e Jeremias 5,21, cujas duas primeiras linhas são um exemplo de paralelismo sinônimo. O texto se desvia tanto do TM quanto da LXX e em três aspectos acompanha os Targuns:

- 1- Traz a terceira pessoa em discurso indireto em lugar da segunda pessoa em discurso direto;
- 2- Traz “perdoados” em vez de “curados”;
- 3- Traz o passivo divino (“será...”) em lugar da voz ativa (“farei que ...”).

Esse argumento favorece a origem pré-marcana da citação e, talvez, até mesmo sua autenticidade. Não está claro por que a ordem em Isaías “ouvindo que” foi invertida em Marcos, embora tenha sido surgido que é possível que “ouvindo” tenha proximidade com a explicação da parábola, na qual se enfatiza o ouvir. Um detalhe interessante, nos diz (OMANSON, 2010, p. 68), é que Marcos 4,10-12, não há variantes textuais.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nessa passagem, Marcos nos dá a entender como a vinda de Jesus resultou tanto na chegada do reino de Deus, por um lado, quanto em sua crucificação, por outro. Juntamente com a insensibilidade do judaísmo oficial, os de fora da comunidade de fé não entendem o que estava ocorrendo. Mas aos crentes foram “dados” o mistério da chegada do reino e o ministério de sua consumação futura. Eles “sabem” que Deus enviou seu Filho para inaugurar o reino, conforme Jesus ensinou em suas parábolas. Também conseguem entender que, por causa da obstinação da liderança judaica, ele foi crucificado. Mas a rejeição pelos líderes de Israel foi também parte do ministério divino, pois foi da vontade de Deus que o Filho do Homem viesse e desce sua vida em resgate de muitos (Mc 10,45; 14,24). Assim, o “mistério” do reino de Deus envolve um reconhecimento não apenas da natureza escatológica dos eventos que se passam, mas também de sua natureza cristológica. Portanto, tudo que ocorreu se encaixa no plano divino. Há uma sensação de que tudo o que aconteceu, a falta de entendimento por parte dos de fora tanto quanto o fato de rejeitarem o Filho de Deus e o fato de sua morte, fazia parte do plano divino. De alguma forma, tudo isso estava de acordo com a vontade de Deus havia decretado se concretizasse. Marcos pretende que seus leitores recebam consolo e segurança, ao terem o entendimento e a convicção de que tudo isso se deveu, em última análise, ao governo soberano de Deus e não simplesmente a uma tragédia ou fatalidade. À luz dessa convicção, eles devem se concentrar em prestar atenção na exortação para ouvir (Mc 4,3-9; 4,23), em ser solo bom e em dar frutos (Mc 4,8-20). Quanto aos de fora, sua dureza de coração e seu pecado imperdoável resultam em um endurecimento ainda maior do coração.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BÍBLIA TEB: **Tradução Ecumênica da Bíblia**. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

EUSÉBIO DE CESARÉIA. **História Eclesiástica**. São Paulo, Paulus, 2000. (Patrística; 15).

GOMES, Paulo Sérgio; OLIVEIRA, Odayr. **Novo Testamento Interlinear analítico. Texto majoritário com aparato crítico**. 2. ed. Grego – português. São Paulo: Cultura Cristã, 2015.

GREEK BIBLE. **Trinitarian Bible Society**. London: Tyndale House, 1998.

JEREMIAS, J. **As parábolas de Jesus**. 5 ed. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1986. (Nova Coleção Bíblica).

MANSON, T. W. **The teaching of Jesus: studies of is form and content**. 2 ed. reimpr. Cambridge: Cambridge University Press, 1955.

OMANSON, Roger L. **Variantes textuais do Novo Testamento. Análise e avaliação do aparato crítico de “O Novo Testamento Grego”**. Tradução e adaptação de Vilson Scholz. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010.

RIENECKER, Fritz; ROGERS, Cleon. **Chave linguística do Novo Testamento grego**. Tradução de Gordon Chown e Júlio Paulo T. Zabatiero. São Paulo: Vida Nova, 1995.

STEIN, Robert H. **Marcos: comentário exegético**/ Robert H. Stein; tradução de Marcio Loureiro Redondo. São Paulo: Vida Nova, 2022.

TUCKETT, C. M. The present Son of Man. **Journal for the Study of the New Testament**, v. 4, p. 58-81, 1982.

VINE, W. E.; UNGER, Merril F.; WHITE FR, William. **Dicionário Vine – O significado exegético e expositivo das palavras do Antigo e do Novo Testamento**. Tradução de Luís Aron de Macedo. Rio de Janeiro: CPAD, 2003.

ZERWICK, M. **Biblical Greek: Illustrated by examples**. Tradução para o inglês de J. Smith. Rome: Pontifical Biblical Institute Press, 1963.

## A PAZ: DOM E RESPONSABILIDADE

*Antonio Farias de Freitas*<sup>67</sup>

**Resumo:** Na Bíblia, a paz aparece como fruto da justiça e, portanto, esse binômio, que é anseio de toda humanidade, pode ser compreendido como um dom bem como uma responsabilidade, de modo que cada homem e mulher, em diferentes épocas devem se esforçar para torna-los uma realidade alcançável, uma vez que este é o desejo de Deus, em primeiro lugar para Israel, o povo escolhido dentre todos os povos, mas também, para todos os que, ao longo da história procuraram fazer a vontade do Pai. O presente ensaio disserta sobre a paz como dom e como responsabilidade a partir de Jo 14,27. Desse modo, buscaremos primeiro apresentar o conceito de paz dentro da tradição veterotestamentária e neotestamentária. Depois, a partir do texto joanino, apresentaremos a paz como dom do ressuscitado. Por último, será apresentado em que sentido a paz se constitui como responsabilidade e como tal, a paz se impõe como exigência a todos os homens e mulheres chamados a seguir Jesus Cristo.

**Palavras-Chave:** Justiça. Dom. Responsabilidade.

**Abstract:** In the Bible, peace appears as the fruit of justice and, therefore, this binomial, which is the desire of all humanity, can be understood as a gift as well as a responsibility, so that every man and woman, in different times, must strive to make them an achievable reality, since this is God's desire, first of all for Israel, the people chosen from among all peoples, but also for all those who, throughout history, have sought to do the will of the Father. This essay discusses peace as a gift and as a responsibility from Jo 14:27. In this way, we will first seek to present the concept of peace within the Old and New Testament traditions. Then, from the Johannine text, we will present peace as a gift of the Risen One. Finally, it will be presented in what sense peace is constituted as a responsibility and as such, peace is imposed as a requirement for all men and women called to follow Jesus Christ.

**Keywords:** Justice. Gift. Responsibility.

## INTRODUÇÃO

Quando pensamos na paz, logo nos damos conta de que estamos diante do anseio da humanidade. Esse anseio, no entanto, esbarra na compreensão sempre limitada que dela possuímos e, mais ainda, nos meios que são empregados para consegui-la. Um exemplo que bem ilustra essa deficiência na obtenção da paz é o da *Pax Romana*, que visava obtê-la por meio da guerra. Com isso, a humanidade limitou-se a vê-la como a

---

<sup>67</sup> Bacharel e Licenciado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais; Bacharel em Teologia – FAFICA. Especialização em Hermenêutica Bíblica - UNICAP - Mestre em Teologia pelo programa de Pós-graduação em Teologia da UNICAP. Membro do Grupo de Pesquisa Cristianismo e Interpretações do Programa de Pós Graduação em Teologia da UNICAP; [https://www.cnpq.br/cvlattesweb/PKG\\_MENU.menu?f\\_cod=7CF03638BBDE8152E37440D3102942AE#](https://www.cnpq.br/cvlattesweb/PKG_MENU.menu?f_cod=7CF03638BBDE8152E37440D3102942AE#)

ausência de conflito, coisa que muitas vezes era resultado do uso da força capaz de aniquilar os adversários.

Nesse sentido, o texto das Escrituras Sagradas educa o povo da Bíblia a ter uma melhor compreensão da paz e, ao mesmo tempo, a aprofundar qual é o verdadeiro desejo de Deus. Sendo assim, é preciso analisar o que significa no Antigo Testamento a palavra *shalom* e no Novo Testamento a palavra *eirene*, uma vez que, ambas se referem a paz e como estas palavras foram utilizadas ao longo da história da humanidade.

Certamente, a investigação destas palavras não deve parar numa satisfação intelectual e individual, mas deve nos levar a uma maior consciência de sua importância para o equilíbrio das relações, entre todos os seres, e isso, só será possível quando nos dispomos a orientar a própria vida a partir do conhecimento adquirido.

A urgência do estudo do referido tema se impõe em nosso tempo, devido à crescente animosidade com a qual as relações humanas são estabelecidas, e até mesmo quando reduzimos o desejo de paz somente aos que pertencem a um mesmo grupo religioso ou ideológico. De modo que, aos demais, quando há uma exigência de justiça, essa se configura mais por um desejo de vingança, excluindo-se, desse modo qualquer sinal de paz, mesmo entre irmãos.

Neste ensaio será considerado primeiro o uso semântico da palavra *shalom* em alguns textos do Antigo Testamento, assim como a palavra *eirene* em alguns textos do Novo Testamento, procurando acentuar a estreita relação que ambas as palavras mantêm com o conceito de justiça. Em segundo lugar, será trabalhado o texto de Jo 14, 27, no qual a paz aparece como um dom. Em terceiro lugar, ela é trabalhada como responsabilidade e conseqüentemente, será feita uma apresentação do Reino de Deus como a realização da paz.

### **1. O uso das palavras *shalom* e *eirene* na Bíblia**

*Shalom* é o termo hebraico para paz, em grego, seu correspondente é *eirene*. Basicamente, no AT, *shalom* significa, paz, prosperidade, bem-estar geral, com sua máxima definição em bom relacionamento entre o ser humano e Deus. No entanto, Broer (2000, p. 313) afirma que mesmo no AT, *shalom* é uma palavra usada corriqueiramente e, por isso, com sentido muito gasto, a exemplo de se cumprimentar pessoas na chegada ou mesmo nas *despedidas*, são em momentos comuns como estes, que a palavra era

bastante usada. Em Jz 6,23 encontramos a expressão usada pelo próprio Deus: Yahweh disse: *shalom* (a paz esteja contigo!).

Para Broer (2000, p. 313), o conceito de *shalom* é muito amplo, de modo que tudo que faz parte de uma vida feliz e bem-sucedida já foi relacionado com ele, sem que se tenha, entretanto, idealizado o conceito. O bem-estar de que se trata geralmente não é uma situação ideal, uma utopia, mas um estado normal, a exemplo de gozar de boa saúde.

A ausência de inimigos, a abundância de alimentos, o bem-estar da família constituía o grande desejo de toda nação e quando isso era uma realidade alcançada, sempre se atribuía essa condição a uma dádiva da divindade, como resposta aos povos que se adequassem às suas exigências (Dt 28,1.7). O povo de Israel não era indiferente a esse desejo. O profeta Miqueias apresenta ao povo, que a existência de paz é o ideal desejado por Deus (Mq 4,3-4).

No AT, a paz possui uma dupla significação, ontológica e escatológica. Ontológica, porque a criação é boa, segundo a palavra de quem a criou (Gn 1,21.25.31). Este, sem dúvidas, é o nível natural das coisas, aonde a relação entre o homem e Deus permanecem em plena harmonia, mas além disso, o próprio homem desenvolve-se em equilíbrio com a natureza e tudo o que há nela.

Escatológica, porque a verdadeira paz não pode verdadeiramente se realizar no tempo da história, ou só se realiza aí por modo de antecipação. Assim sendo, é necessário que o homem se volte para Deus, uma vez que, é por meio dessa relação que se abre um espaço para paz, que no AT se traduz na fórmula da aliança (Ez 37,26).

No AT, encontramos fortemente a relação entre paz e justiça, de modo especial na palavra dos profetas, por meio dos quais Deus fala, procurando restabelecer o sentido ontológico da criação. O profeta Zacarias enfatiza essa realidade, isto é, o desejo de Deus em estabelecer com seu povo uma paz duradoura, fruto da justiça (Zc 8,16-17).

No NT, tal como no AT, *eirene* conserva o mesmo significado e uso que o hebraico *shalom*. Por meio de Cristo, realiza-se a paz entre Deus e a humanidade (Lc 2,14; At 10, 36). E é em Cristo, também, que se dá a paz entre judeu e grego, escravo e livre (Ef 2,14-15), isto é, entre os povos. Nesse sentido, a paz assume a característica fundamental do Reino de Deus (Rm 14,17). Sendo de fundamental importância, de modo que os discípulos de Jesus, devem buscá-la e torná-la uma prática de vida.

Também no NT, a paz é utilizada convencionalmente como saudação (Mc 5,34; Jo 14,27; 20,19.21.26). No sermão da Montanha, Mateus afirma: “Felizes os que promovem a paz, porque serão chamados filhos de Deus” (Mt 5,9), a construção de um ambiente de paz, confere aos que o promovem, uma promessa que se traduz em identidade. Em Lc 10,5s, o anúncio do Reino é precedido pela invocação da paz.

Para Paulo, que utiliza *eirene* como saudação em suas epístolas, a paz passa a ocupar ao primeiro plano. Seu conceito é então o da salvação realizada, da reconciliação com Deus (Rm 5,1). Já enquanto saudação nas Igrejas, a paz simboliza a unidade no Cristo de uma Igreja que é comunidade da paz de Deus (Rm 14, 17-19). Essa característica, portanto, se impõe aos que abraçam a fé, no esforço de viver em paz com todos e não somente entre os cristãos (Rm 12,18).

## **2. A paz como um dom**

No capítulo 14, 27 do Evangelho segundo João, a paz é um dom. o capítulo 14 situado no Livro da Glória, narra Jesus diante de seus discípulos que estão perturbados, diante do anúncio da paixão. Para Schnelle (2017, p. 927), os discursos de despedida abordam um problema teológico fundamental do cristianismo primitivo: a presença de Jesus Cristo em sua comunidade e junto a ela, apesar de sua ausência corporal.

Evidentemente, sua partida inevitável não deixa de causar nos discípulos uma inquietação, e é por isso, que Jesus lhes dar o dom da paz, para que seus corações não sejam obscurecidos pelas trevas do medo e do desânimo.

Segundo Raymond Brown (2020, p. 1032), na saudação de Jesus, em tradução literal “a paz eu vos deixo”, o verbo deixar pode ter sentido de legado, embora não seja um termo técnico judicial. Há na verdade um jogo de palavras na saudação tradicional hebraica “*Shalom*”. Assim, ao partir, Jesus diz “*Shalom*” aos seus discípulos; mas seu “*Shalom*” não é a saudação impensada dos homens ordinários, é o dom da salvação. A paz que Jesus dá, no entanto, é diferente do bem-estar que o mundo promete.

Maggioni (1992, p. 426) argumenta que nos sinóticos, a saudação da paz nos lábios de Jesus não é somente um augúrio, mas uma palavra que salva, que vai à raiz, lá onde está a origem da verdadeira paz (origem do mal). Dizendo “vai em paz, Jesus cura a hemorroíssa (Lc 8,48) e perdoa os pecados à pecadora (Lc 7,50). A paz de Jesus nasce da vitória sobre o pecado e suas consequências. É uma paz que perturba a paz mundana, que, se fundamenta nas transgressões, na convivência.

Somente João fala da paz no contexto da Paixão e da Ressurreição: duas vezes nos discursos de despedida (14,27; 16,33) e duas vezes na aparição do Ressuscitado aos discípulos (20,19-21.26), de modo que as últimas palavras antes da Paixão e depois da Ressurreição são as mesmas. A afirmação de Jesus (v. 27) é solene. Não se trata de um simples augúrio de paz, mas um verdadeiro dom que vem do alto, não surge da decisão do homem. Jesus enfatiza aos discípulos, que a paz que Ele oferece é diferente da que o mundo dá, prevenindo-os da possibilidade deles não a reconhecerem. A paz de Jesus é uma paz diferente.

Léon-Dufour (1996, p. 98) afirma que a consequência do dom da paz é o fato de que toda perturbação deve desaparecer, não apenas diante da separação iminente, mas diante da tarefa que espera os discípulos, tornados portadores da Obra do Filho no mundo. A paz que Jesus dá aos discípulos não é uma paz ilusória e sem conflitos, por isso, é necessário empreender os melhores esforços para conservar esse dom como condição do seguimento a Jesus, o príncipe da paz.

### **3. A paz como responsabilidade**

A promoção da paz é responsabilidade de todos indistintamente, mais de ainda ao discípulo do Reino, como bem recorda o evangelista Mateus no seu Evangelho. No sermão da montanha, Jesus indica aos discípulos que a paz não é um produto, mas um projeto de vida no qual o discípulo não pode ser mero consumidor, mas gerador da paz e por isso afirma: “Felizes os que promovem a paz, porque serão chamados filhos de Deus” (Mt 5,9), esse é o ensinamento do mestre.

A concórdia entre os homens é o grande sinal da presença do Reino, mas para que isso aconteça, é necessário minar todas as forças da injustiça, da violência, da miséria e da fome. Uma vez que a justiça dos discípulos precisa superar a justiça dos fariseus, Jesus estabelece também, que o terreno para que a paz brote e se desenvolva, é preparado pela atitude do discípulo frente as dificuldades e desafios do cotidiano, certos de que eles mesmos já receberam a paz como um dom.

Desse modo, podemos compreender que para o evangelista Mateus, a responsabilidade pela promoção da paz, passa pelo modo como os discípulos agem no mundo e, como eles se empenham em praticar o amor ao próximo. Esse é o programa de vida que Jesus apresenta na bem-aventurança que trata daqueles que promovem a paz.

Nesse sentido, os discípulos são enviados por Jesus para continuarem sua obra no mundo, isto é, tornar o mundo um lugar melhor, assumindo a responsabilidade da promoção da paz e da concórdia entre os homens. Assim como o mestre foi capaz de rejeitar todo tipo de violência: “Pedro guarda tua espada na bainha” (Jo 18,11), o discípulo é chamado a testemunhar sua identidade de seguidor de Jesus, resistindo a toda tentação de pagar o mal com o mal.

A paz, portanto, não se trata de uma vida sem conflitos, mas de uma vida centrada em Jesus Cristo e na sua Palavra, com isso, é possível a implantação do Reino, como atesta o salmista: “Procura a paz e segue seus passos” (Sl 34,15), de modo que Jesus se congratula com aqueles que a estabelecem.

Ao afirmar que são bem-aventurados estes que estabelecem a paz, Jesus não nega a existência das hostilidades, mas propõe que os discípulos proclamem o domínio de Deus sobre a terra em sentido pleno. Como consequência, os pacificadores se qualificam para serem chamados filhos de Deus, e com isso, se dá o dom do Reino escatológico, ou seja, os que promovem a paz, “serão como anjos” (Mt 22,30), isto é, contemplam a face de Deus.

### **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Para o homem bíblico, a paz em primeiro lugar é um dado da criação de um Deus que fez todas as coisas em perfeita harmonia e, mais ainda, permanece como um eterno desejo de Deus, conforme se lê nas palavras do profeta Isaías: “farei correr a paz como um rio” (66,12). Contudo, a complexidade das relações humanas retarda esse desejo de Deus e por isso mesmo, a humanidade se declina em guerras e conflitos sem fim.

No Novo Testamento, Jesus, nos dá a paz como um dom do alto, capaz de fazer com que as inquietações mais profundas do ser humano sejam superadas e, as relações humanas alcancem seu equilíbrio, de modo que mesmo diante das adversidades e conflitos, aquele que acolheu a paz, seja preservado de todo o mal. Contudo, esse caminho é exigente e urgente, pois para isso, o homem também é convidado a rejeitar todas as formas de injustiça, uma vez que somente por meio da justiça do Reino, aquela que supera o mero rigor da Lei e coloca o homem diante de sua responsabilidade, isto é, promotor da justiça e da promoção da paz.

Nesse sentido, conclui-se que a paz é dom e, é também responsabilidade individual e coletiva, uma vez que, somente quando nos colocamos como promotores da verdadeira

paz, isto é, aquela que não reivindica a ausência de guerras e conflitos, mas anuncia o domínio de Deus no mundo, nos qualificamos como testemunhas do Reino de Deus, e por isso, filhos de Deus. Desse modo, sabemos que a paz dada por Jesus, não é uma utopia, mas um modo de vida, no qual a paz é nosso principal distintivo no mundo.

### **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

**Bíblia de Jerusalém.** Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

BROER, I. *In* BAUER, Johannes B.; Marböck, J.; Woschitz, Karl M. **Dicionário Bíblico – Teológico.** São Paulo: Edições Loyola, 2000, p 313-314.

BROWN, Raymond E. **Comentário ao Evangelho segundo João volume 2** (13-21). Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2020.

LÉON-DUFOUR, Xavier. **Leitura do evangelho segundo João - III.** São Paulo: Loyola, 1996. (Bíblica Loyola, 15)

MAGGIONI, Bruno. O Evangelho de João. *In*: FABRIS, Rinaldi; MAGGIONI, Bruno. **Os Evangelhos II.** 4. ed. São Paulo: Loyola, 1992.

SCHNELLE, UDO. **Teologia do Novo Testamento.** Tradução: Monika Ottermann. Santo André: Academia Cristã: Paulus, 2017.

“VIDA E PAZ” COMO DONS DE YHWH AOS SACERDOTES:

UMA LEITURA DE MI 2,5

*Fabio da Silveira Siqueira*<sup>68</sup>

**Resumo:** MI 2,5 é parte da perícopes MI 1,6 – 2,9, comumente concebida como um díptico onde, depois de indiciar os sacerdotes por apresentar dons incompatíveis com a “grandeza” e a “realeza” de YHWH (MI 1,6-14), o profeta os acusa por falharem na função de “ensinar”, sendo “parciais na instrução” (MI 2,1-9). No segundo quadro desse díptico (MI 2,1-9), o profeta recorda aos sacerdotes como foi, no passado, a relação dos sacerdotes com YHWH na perspectiva da “aliança” (MI 2,5-6). Com o binômio “vida e paz”, utilizado em MI 2,5, o profeta recorda a situação de completude, de bem-estar, não somente exterior, mas também interior, que a instituição sacerdotal experimentava no passado, quando se comportava de modo digno de YHWH, tendo reverência diante da sua presença. Tal recordação de um passado ideal serve, em MI 2,1-9, para reforçar a crítica e para tornar ainda mais claro o motivo do juízo de YHWH que poderá se abater sobre os sacerdotes, caso não deem ouvidos ao seu chamado à conversão.

**Palavras-chave:** Sacerdócio no AT; Vida e Paz; Profeta Malaquias.

**Abstract:** MI 2,5 is part of the pericope MI 1,6 – 2,9, commonly conceived as a diptych where, after indicting the priests for offering gifts incompatible with the “greatness” and “royalty” of YHWH (MI 1,6-14), the prophet accuses them of failing in the function of “teaching”, being “partial in instruction” (MI 2,1-9). In the second frame of this diptych (MI 2,1-9), the prophet reminds the priests of the past relationship between the priests and YHWH from the perspective of the “covenant” (MI 2,5-6). With the binomial “life and peace”, used in MI 2,5, the prophet recalls the situation of completeness, well-being, not only external but also internal, that the priestly institution experienced in the past, when it behaved in a manner worthy of YHWH, with reverence in His presence. This recollection of an ideal past serves, in MI 2,1-9, to reinforce the criticism and to make even clearer the reason for the YHWH’s judgement that may fall upon the priests, if they do not heed His call to conversion.

**Keywords:** OT priesthood; Life and Peace; Prophet Malachi.

## INTRODUÇÃO

Excluídos o título (MI 1,1) e a conclusão (MI 3,22-24), normalmente considera-se que o livro do profeta Malaquias é composto por seis oráculos (SCHART, 2019, p. 19-

---

<sup>68</sup> Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio, participando atualmente de dois grupos de pesquisa (CNPq): Tradição e Literatura Bíblica: estudo de textos bíblicos a partir da história dos efeitos do texto (*Wirkungsgeschichte*); Análise Retórica Bíblica Semítica: o grupo de pesquisa tem como objetivo principal o estudo de textos do Antigo Testamento, de modo particular os Salmos, através do método da análise retórica bíblica semítica. Desenvolve um projeto de pesquisa intitulado Sacerdócio, Culto e temas correlatos no AT: aspectos históricos e teológicos. E-mail: <padresiqueira@gmail.com>. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5937857218924211> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5671-3347>

20).<sup>69</sup> O segundo oráculo, MI 1,6 – 2,9, forma um díptico, unido pelo tema da crítica ao sacerdócio, que é apresentada em seu duplo aspecto (SNYMAN, 2015, p. 42): falha na função sacrificial (MI 1,6-14) e na função de ensinar (MI 2,1-9). O versículo (MI 2,5) que é objeto de estudo nesta comunicação encontra-se, pois, no segundo quadro desse díptico. Também sob a forma de um díptico estrutura-se esta comunicação. Na primeira parte, será apresentado, brevemente, o contexto imediato de MI 2,1-5 e sua função no conjunto de MI 2,1-9. Em seguida, será tratado o problema da sua tradução, objeto de discussão entre os estudiosos desse livro profético. Na segunda parte, será estudado o binômio “vida” (חַיִּים) e “paz” (שְׁלוֹמִים) e seu sentido, tanto na Bíblia Hebraica quanto particularmente em MI 2,5.

### 1. MI 2,5: aspectos literários

Analisar o contexto imediato de MI 2,5 é necessário para que se compreenda qual é sua função quando considerado em relação à perícopa (MI 2,1-9) como um todo. A tradução do versículo em questão também não é ponto de consenso entre os estudiosos. Em virtude disso, serão apresentadas as duas formas mais comuns de se compreender sua sintaxe.

#### 1.1. MI 2,5 e seu contexto imediato

Apesar de unido tematicamente a MI 1,6-14, MI 2,1-9 é introduzido por um sinal macrossintático, o advérbio *הַיּוֹם* acrescido da conjunção *וְ* que, embora apareça também em MI 1,9, introduz a partir de MI 2,1 uma temática nova – a falha dos sacerdotes com relação ao “ensino”, à “instrução” (MI 2,9) – marcando, assim, uma transição no discurso (LAURENTIN, 1964, p. 171-172; KESSLER, 2011, p. 162). O oráculo profético toma, pois, um aspecto diferenciado, não se detendo mais apenas na descrição do mal perpetrado pelos sacerdotes, como acontece na sua primeira parte (MI 1,6-14), mas anunciando um juízo, com uma aberta ameaça à própria subsistência da instituição sacerdotal em MI 2,3. Isso torna possível analisar MI 2,1-9 como um texto em si, ainda que o considerando parte de um conjunto mais amplo.

MI 2,1-9 pode ser analisado a partir do gênero literário “discurso de ameaça”, que está em função de um gênero maior: o da disputa profética, que se aplica à perícopa de MI 1,6 – 2,9 tomada em seu conjunto (SIQUEIRA, 2021, p. 99-101). O “discurso de

---

<sup>69</sup> Vale ressaltar que as versões inglesas, por influência da Vulgata, dividem o livro do profeta Malaquias em quatro capítulos, considerando MI 3,19-24 como um capítulo à parte.

ameaça” comporta quatro elementos (PFEIFFER, 1959, p. 559; SCHAT, 2019, p. 17-19): ameaça da parte de YHWH; anúncio do castigo; propósito pedagógico do castigo; veredito ou sentença final. Em MI 2,1-9, a ameaça está no v. 2; o anúncio do castigo, no v. 3; o propósito pedagógico, com um caráter inclusive salvífico a ser mais bem explorado, no v. 4 e o veredito, no v. 9. MI 2,5 está posicionado entre o propósito pedagógico do juízo e o veredito final de YHWH.

Antes de pronunciar seu veredito, como uma forma de deixar ainda mais explícita a falta dos sacerdotes, YHWH apresenta a sua aliança com os sacerdotes na sua origem, onde havia uma perfeita correspondência entre o que Ele oferecia e o modo como os sacerdotes agiam (MI 2,5-6). Depois de apresentar a figura do sacerdote ideal, que tem em seus lábios o “conhecimento” (דַּעַת) e, em sua boca, a “instrução” (תּוֹרָה), YHWH sobe outra vez o tom, retomando os termos “instrução” (תּוֹרָה) e “aliança” (בְּרִית), para culminar no seu duro veredito.

## 1.2. A tradução de MI 2,5

A compreensão da sintaxe desse versículo divide-se em duas vertentes principais, como pode ser notado nas diferentes traduções em português. De um lado, há quem sugira que os termos “paz” (שָׁלוֹם), “vida” (חַיִּים) e “temor” (מוֹרָא) devam ser todos compreendidos como sendo objeto da raiz נתן, retomados pelo sufixo presente ao final da forma verbal (SMITH, 1984, p. 309; GLAZIER-McDONALD, 1987, p. 45). Quem compreende assim a sintaxe do versículo costuma traduzi-lo da seguinte forma: *Minha aliança com ele era a vida e a paz; e eu lhas concedia, [juntamente com] o temor e ele me temia. E diante do meu nome ele se aterrorizava.*

Tal forma de se compreender a sintaxe do versículo tem a vantagem de conservar o *Wayyiqtol* no início dos segmentos 2,5b e 2,5c, como é comum na sintaxe hebraica. Além disso, a união da palavra “temor” (מוֹרָא) com a raiz verbal נתן parece concordar com os sinais massoréticos conjuntivos que se encontram no final de 2,5b: לְוֹ מוֹרָא.

Alguns estudiosos, contudo, consideram a inusitada colocação da palavra “temor” (מוֹרָא), sem artigo, depois do verbo com seu sufixo. Isso fez com que alguns autores apresentassem outra possibilidade de compreensão da sintaxe de MI 2,5 (MEINHOLD, 2006, p. 66, 73-74). Há quem sugira que, nos segmentos 5b e 5c, se pode observar o que algumas gramáticas chamam de *casus pendens*, em que o autor inverte, propositadamente, a ordem natural da frase com o intuito de dar maior ênfase a um determinado aspecto

(NICCACCI, 2001, p. 63.79-80; SIQUEIRA, 2021, p. 80-83). Quem considera desse modo a sintaxe de MI 2,5 costuma traduzi-lo e segmentá-lo da seguinte forma:

בְּרִיתִי הָיְתָה אִתּוֹ	2,5a	<i>Minha aliança estava com ele;</i>
הַחַיִּים וְהַשְּׁלוֹם וְאַתְנַגְמוֹתָיו	2,5b	<i>a vida e a paz: eu lhas concedia;</i>
מִוְרָא גַּיְרָאֵנִי	2,5c	<i>temor: ele me temia.</i>
וּמִפְּנֵי שְׁמִי נִתַּח הוּא:	2,5d	<i>E diante do meu nome ele se aterrorizava.</i>

O texto de MI 2,5 seria semelhante, do ponto de vista da sintaxe, ao texto de Jr 6,19 (JOÛON-MURAOKA, 2009, p. 609-610), com a inversão “prótase-apódose”: “E a minha instrução, eles a desprezaram” (וְתוֹרָתִי וַיִּמְאַסוּ-בָהּ).

Considerar a sintaxe de MI 2,5, conforme exposto acima, torna desnecessário o acréscimo de qualquer palavra que não esteja explícita no texto hebraico. Além disso, ficam enfatizadas as expressões que ocupam a primeira posição nas frases e que possuem considerável valor teológico para a compreensão tanto do versículo quanto da perícope como um todo.

## 2. O binômio “vida” e “paz” em MI 2,5: seu sentido teológico

MI 2,5, ao fazer memória de um passado ideal da instituição sacerdotal, começa pondo em evidência o tema da aliança. O termo “aliança” (בְּרִית) é colocado em destaque no início do versículo e, em seguida, aparece o binômio “vida” (חַיִּים) e “paz” (שְׁלוֹם) que define o que YHWH dava aos sacerdotes que o temiam e eram fiéis à aliança. Uma breve análise do sentido e do uso de tais termos na Bíblia Hebraica, em separado ou em conjunto, tem como objetivo preparar e dar fundamento à reflexão do seu sentido teológico no versículo em estudo nesta comunicação.

### 2.1. Os conceitos “vida” (חַיִּים) e “paz” (שְׁלוֹם) na Bíblia Hebraica

O termo חַיִּים é frequentemente utilizado no plural, ainda que com sentido singular, sendo traduzido como “vida”, “existência” (ALONSO SCHÖKEL, 1997, p. 215). Não é muito recorrente nos profetas, sendo mais amplamente atestado no livro dos Salmos e em Provérbios (GERLEMAN, 1978, p. 768). Pode ser utilizado, em sentido próprio, para indicar a vida em si, algumas vezes associado ao termo נָפֶשׁ (Gn 1,20)<sup>70</sup> ou para indicar o comportamento do ser humano (Dt 4,9), seu bem-estar (Pr 3,18) ou, ainda, a vida conforme os mandamentos de YHWH (Dt 30,19). É comum que o substantivo חַיִּים,

<sup>70</sup> O termo נָפֶשׁ possui uma variada gama de sentido. Quando associado ao termo חַיִּים, pode ser traduzido pela expressão “ser vivo” ou “ser vivente”.

dependendo do sentido que assuma, seja associado a outros termos. A “fonte da vida” (מְקוֹר חַיִּים) é YHWH (Sl 36,10). Quem dele se afasta entra num caminho de morte (Dt 30,17-18). O campo semântico diametralmente oposto ao substantivo חַיִּים é aquele que gira em torno dos termos “morte” (מָוֶת) e “morrer” (מוֹת), termos com os quais aparece algumas vezes justaposto.

Se, por um lado, חַיִּים é um termo relativamente raro na profecia bíblica, o termo “paz” (שָׁלוֹם), por sua vez, é mais recorrente, particularmente nos profetas maiores. O termo deriva da raiz שלם, cujo significado pode ser, no *qal*, “ficar inteiro, completo, ileso” e no *piel* “tornar completo” ou “pagar, restituir” (KOEHLER-BAUMGARTNER, 2001, p. 1533-1534). O substantivo שָׁלוֹם, embora traduzido correntemente como “paz”, tem um âmbito semântico mais rico e amplo. Ele pode, de fato, significar “paz”, enquanto oposição à guerra ou a inimizade entre homens e povos, mas pode indicar, também, bem-estar e prosperidade e “está estrechamente relacionado con la idea básica de pagar y recompensar” (GERLEMAN, 1985, p. 1164). O termo exprime, pois, a ideia de “satisfação e saciedade”, tanto exterior quanto interior, estando estas duas dimensões estreitamente unidas: “el que tiene satisfechas sus necesidades vitales está también satisfecho en sí mismo” (GERLEMAN, 1985, p. 1164).

## 2.2. “Vida” e “paz” como dons de YHWH aos sacerdotes: sua contraparte na aliança

O ponto de partida em Ml 2,5 é a “aliança” (בְּרִית) de YHWH com os sacerdotes. O termo é discutido no que tange à sua etimologia. Há quem defenda sua origem a partir do termo acádico *biritu*, que pode significar “grilhão, cadeia”, daí a ideia de um “acordo vinculante”, em que duas pessoas ligam-se por meio de um pacto (LIMA, 2022, p. 132; WEINFELD, 1975, p. 255). A ênfase, em Ml 2,5, está na pessoa de YHWH, pois a expressão utilizada no início do versículo é “minha aliança” (בְּרִיתִי). O conceito de uma aliança de YHWH com os sacerdotes está presente não somente na Bíblia Hebraica (Nm 18,19; Dt 33,9; Jr 33,14-26) mas, também, no Sirácida (45,15.24). A expressão da relação de YHWH com os sacerdotes por meio do termo בְּרִית tem um significado elevado do ponto de vista teológico, pois evidencia não só a estreita relação que existe entre YHWH e a instituição sacerdotal, mas também como tal instituição é fundamental para a manutenção da aliança que existe entre YHWH e o povo como um todo (SERAFINI, 2006, p. 122).

A parte de YHWH na sua aliança com os sacerdotes vem expressa por meio do binômio “vida e paz”, apresentado em 5b, destacando-se mais uma vez a primazia de YHWH, ao se colocar os benefícios por Ele concedidos, antes de se enumerar a atitude positiva dos sacerdotes do passado em 5cd. O uso de tal binômio é pouco comum na Bíblia Hebraica. Em Pr 3,17-18, os dois termos aparecem associados, mas não utilizados como um binômio. Falando da sabedoria, o autor sagrado a classifica como “árvore de vida” (עֵץ-חַיִּים) e os seus caminhos como “trilhos de paz” (נְתִיבוֹתַיָּהּ שְׁלוֹמִים). Pr 3,1-2 é um texto que se aproxima melhor de Ml 2,5, apresentando não somente o mesmo binômio “vida e paz”, mas compartilhando também outros termos que encontram em Ml 2,1-9, como o termo “preceito” (מִצְוָה) e “instrução/lei” (תּוֹרָה). Embora o tom seja diferente num e noutro texto, tendo em vista que Ml 2,1-9 é um discurso de ameaça e Pr 3,1-12, por sua vez, uma instrução passada de um pai para seu filho, o sentido do binômio “vida e paz” permanece. Quem ouve e guarda os preceitos de YHWH goza de uma vida plena. Também os sacerdotes indiciados pelo profeta Malaquias, se ouvissem o “preceito” (Ml 2,1) de YHWH, poderiam gozar, de novo, de uma vida em plenitude. Contudo, caso se obstinem em seu fechamento à palavra divina, haverão de ser destituídos de sua função e a própria existência da instituição sacerdotal estará ameaçada (Ml 2,3).

O uso do termo חַיִּים em Dt 30,19 contribui, também, para a compreensão de Ml 2,5. Enquanto o termo “vida” (חַיִּים) aparece associado à “bênção” (בְּרָכָה), seu contraposto, “morte” (מָוֶת), vem associado à “maldição” (קְלָלָה), termo que se conecta com o campo semântico da raiz אָרַר, da qual derivam tanto o verbo “amaldiçoar” (אָרַר) quanto o termo “maldição” (מְאָרָה), que estão presentes em Ml 2,2. Lendo Ml 2,5 à luz de Dt 30,19, percebe-se que, na perspectiva do profeta, “a aliança de Deus com Levi, que se expressa no culto, é fonte de vida, tanto para os sacerdotes quanto para o povo” (SIQUEIRA, 2021, p. 117). Por sua infidelidade, expressa tanto na forma descuidada de realizar o culto (Ml 1,6-14), quanto na parcialidade no que tange à instrução (Ml 2,1-9), os sacerdotes põem em risco a subsistência dessa fonte de vida.

O uso do termo “paz” (שְׁלוֹמִים) justaposto ao termo “vida” (חַיִּים) corrobora o que foi afirmado acima. “Os termos חַיִּים e שְׁלוֹמִים apresentam, assim, de modo condensado, tudo o que a aliança de YHWH com os sacerdotes, simbolicamente identificados aqui com Levi, representava” (SIQUEIRA, 2021, p. 117): uma vida em plenitude, em que as necessidades, externas e internas, eram atendidas e satisfeitas por YHWH. Se, de um lado,

MI 2,5ab expressa o que YHWH ofertava aos sacerdotes, a “vida” e a “paz”, de outro, MI 2,5cd expressa a contraparte dos sacerdotes nessa relação: eles estavam cheios de temor reverencial, “se aterrorizavam/temiam” (תתת) diante de YHWH. Fica, pois, mais claro o uso do binômio em MI 2,5 e seu sentido com relação ao todo da perícopa. O modo de agir dos sacerdotes, sendo infiéis nos seus compromissos com relação à aliança, põe em risco a situação de plenitude que YHWH lhes garante. Fica abalada, também, a relação do povo com Deus, tendo em vista que esta encontra, no culto, sua mais plena expressão.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apesar de ser parte de um oráculo mais amplo, MI 2,1-9 pode ser considerado uma unidade textual, uma vez que se apresenta dentro do grande conjunto de MI 1,6 – 2,9 como uma crítica específica à função de ensinar, mostrando, em tom de ameaça, o juízo de YHWH que pode se abater sobre os sacerdotes, caso estes não deem ouvidos ao que Ele diz pela boca do profeta. Antes de pronunciar seu veredito (MI 2,9), YHWH evoca a memória da instituição sacerdotal na sua origem. Nesse contexto, o binômio “vida e paz” de MI 2,5b, raro na Bíblia Hebraica, serve para indicar a situação de completude, tanto interior quanto exterior, da qual gozava a instituição sacerdotal quando se comportava de modo digno de Deus, tendo diante dele uma atitude de “temor reverencial” (MI 2,5cd).

Caso queiram retornar à essa situação idílica, os sacerdotes devem ouvir o que YHWH lhes tem a dizer por meio do seu profeta e devem tomar a peito obedecer à palavra divina. Embora seja um pesado discurso de ameaça, MI 2,1-9 abre uma perspectiva salvífica que aparece como uma pequena fresta de luz: caso os sacerdotes queiram dar ouvidos à palavra divina (MI 2,2), a aliança estabelecida com eles poderá permanecer (MI 2,4). Tal tênue perspectiva salvífica será descortinada em MI 2,17 – 3,5, texto escatológico que anuncia a purificação futura do sacerdócio e do culto.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALONSO SCHÖKEL, Luis. **Dicionário Bíblico Hebraico-Português**. São Paulo: Paulus, 1997.

GERLEMAN, G. הָיָה. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (ed.). **Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento Vol. 1**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978, p. 765-776.

GERLEMAN, G. שָׁלֵם. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (ed.). **Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento V. 2**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985, p. 1154-1173.

GLAZIER-McDONALD, Beth. **Malachi: The Divine Messenger**. Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1987.

JOÛON, Paul; MURAOKA, Takamitsu. **A Grammar of Biblical Hebrew**. 2. ed. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2009.

KESSLER, Rainer. **Maleachi**. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 2011.

KOEHLER, Ludwig; BAUMGARTNER, Walter. **The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament**. 2 v. Leiden: Brill, 2001.

LAURENTIN, A. We'attah – kai nun – formule caractéristique des textes juridiques et liturgiques. **Biblica**, Louvain, vol. 45, n. 2, p. 168-197, 1964.

LIMA, Maria de Lourdes C. **A Torá de Moisés**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2022.

MEINHOLD, Arndt. **Maleachi**. Düsseldorf. Neukirchener Verlag, 2006.

NICCACCI, Alviero. Poetic Syntax and Interpretation of Malachi. **Liber Annuus Studium Biblicum Franciscanum**, n. 51, p. 55-107, 2001.

PFEIFFER, E. Die Disputationsworte im Buche Maleachi: Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Struktur. **Evangelische Theologie**, Berlin, vol. 19, n. 12, p. 546-568, 1959.

SCHART, Aaron. **Maleachi**. Stuttgart: Kohlhammer, 2019.

SERAFINI, F. **L'Alleanza Levitica**: Studio sulla *b'erît* di Dio con i sacerdote leviti nell'Antico Testamento. Assisi: Cittadella Editrice, 2006.

SIQUEIRA, Fabio da S. **Crise do sacerdócio e escatologia no séc. V a.C. a partir da leitura de Ml 2,1-9 e 2,17 – 3,5**. Petrópolis: Vozes, 2021.

SMITH, Ralph L. **Micah-Malachi**. Nashville, Tennessee: Thomas Nelson, 1984.

SNYMAN, S. D. (Fanie). **Malachi**. Historical Commentary on the Old Testament. Leuven: Peeters, 2015.

WEINFELD, M. מְרִיטָה. In: RINGGREN, H.; FABRY, H.-J.; BOTTERWECK, G. J. (Eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament V. 2**. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Co., 1975, p. 253-278.

## QUANDO OS VELHOS DÃO FRUTOS DE PAZ! POR UMA INTERPRETAÇÃO INCLUSIVA DO SALMO 92

*Fernando Gross*<sup>71</sup>

**Resumo:** A oração bíblica promove uma específica *Ecoespiritualidade* e uma reflexão *Socioambiental* igualmente. A chamada *Leitura Verde da Teologia*, vem ganhando mais espaço na reflexão teológico-espiritual das realidades que vivemos e a partir dos conflitos que experimentamos enquanto seres humanos. Neste sentido, a oração bíblica, mencionando e comparando as ervas, tamareira e animais aos seres humanos contempla outra imagem inclusiva: a dos anciãos e ou velhos que anunciam com a prática quão reto são os caminhos do SENHOR. A pesquisa dedicada ao Salmo 92, procura insistir numa leitura inclusiva daqueles que, por viverem mais anos, tem mais história a contar sobre as reflexões que promovem uma ecoespiritualidade geradora de paz, inclusive a partir dos mais velhos. A pesquisa aqui apresentada dedica-se ao estudo desses anciãos e/ou velhos que aparecem junto aos vegetais e do animal poeticamente mencionados no Salmo 92. São questões socioambientais e dimensões teológicas que ajudam, juntamente com os que vivem a velhice a restaurar o tecido de uma sociedade mais cuidadora da Criação.

**Palavras-chave:** Ecoespiritualidade. Velhice. Salmos.

**Abstract:** Biblical prayer promotes a specific Eco-spirituality and a Socio-environmental reflection alike. The so-called Green Reading of Theology has been gaining more space in the theological-spiritual reflection of the realities we live in and from the conflicts we experience as human beings. In this sense, the biblical prayer, mentioning and comparing herbs, date palms and animals to human beings, contemplates another inclusive image: that of the elders and/or old men who announce with practice how returning are the ways of the LORD. The research dedicated to Psalm 92 seeks to insist on an inclusive reading for those who, because they live longer, have more stories to tell about the reflections that promote an eco-spirituality that generates peace, including from the elderly. The research presented here is dedicated to the study of these elders and/or old people who appear alongside the plants and animals poetically mentioned in Psalm 92. These are socio-environmental issues and theological dimensions that help, together with those who experience old age, to conserve the fabric of a more caring society for Creation.

**Keywords:** Eco-spirituality. Old age. Psalms.

### INTRODUÇÃO

O Salmo 92 acolhe as imagens de flora e fauna desejando promover convivências entre os seres humanos. Erva comparada aos insensatos e perversos e Tamareira e Cedro comparada ao ser humano justo. A pesquisa feita pelo professor Matthias Grenzer

---

<sup>71</sup> Doutor em Teologia pela PUC – SP; [grossfernando@gmail.com](mailto:grossfernando@gmail.com); Grupo de Pesquisa: TIAT (Tradução e Interpretação do Antigo Testamento: ID Lattes: 1394820195666446.

objetiva ao estudo desses vegetais e do animal mencionado no Salmo 92 numa reflexão que favoreça uma ecoespiritualidade. A proposta aqui é ressaltar outros dois aspectos mencionados no salmo referido, com o objetivo de incluir também nessa reflexão os que possuem “cabelos grisalhos” (seiva). O olhar qualificado desejado pelos seres humanos para com a natureza precisa também incluir os de idade avançada. Também eles pertencem, à uma proclamação dos atos de justiça de Deus, são eles como que portavozes autorizadíssimos porque viveram mais e tem, justamente por causa disso, mais a contar e a testemunhar.

Quer dizer, no início e no final do Sl 92, o diálogo com Deus se transforma em discurso sobre Deus, ou seja, em “anúncio” (v. 3a.16a), sendo que a presença dessa raiz verbal (גל) (nas extremidades da oração reforça a impressão de existir uma moldura e/ou inclusão (GRENZER, 2020, p.74).

Segundo GRENZER no já referido artigo diz que o autor do salmo 92 preocupa-se com dois grupos de pessoas. Dos versículos 5 a 12 visa primeiramente a um conjunto de pessoas opositoras a ele e a Deus. Mas nos versículos de 13 a 17 o salmista no entanto refere-se ao “justo” seja como indivíduo (v. 13.16b ou como grupo (v. 14-15). E mais precisamente aqui vem a consideração de quem o salmista precisa ser esse justo e o que estes proclamam.

É preciso incluir estes na reflexão teológica, porque contemplados dentre outros grupos ausentes, eles participam também de embaixadores dessa reflexão poética. Olhemos mais de perto o vocábulo original em hebraico e a partir de uma concordância bíblica refletirmos sobre seu agir ético-social em favor da Paz.

A oração bíblica promove uma específica Ecoespiritualidade e uma reflexão Socioambiental igualmente. A chamada Leitura Verde da Teologia, vem ganhando mais espaço na reflexão teológico-espiritual das realidades que vivemos e a partir dos conflitos que experimentamos enquanto seres humanos. Neste sentido, a oração bíblica, mencionando e comparando as ervas, tamareira e animais aos seres humanos contempla outra imagem inclusiva: a dos anciãos e ou velhos que anunciam com a prática quão reto são os caminhos do SENHOR. A pesquisa dedicada ao Salmo 92, procura insistir numa leitura inclusiva daqueles que, por viverem mais anos, tem mais história a contar sobre as reflexões que promovem uma ecoespiritualidade geradora de paz, inclusive a partir dos mais velhos. A pesquisa aqui apresentada dedica-se ao estudo desses anciãos e/ou velhos

que aparecem junto aos vegetais e do animal poeticamente mencionados no Salmo 92. São questões socioambientais e dimensões teológicas que ajudam, juntamente com os que vivem a velhice a restaurar o tecido de uma sociedade mais cuidadora da Criação.

Os inclusivos versículos propostos neste estudo do Salmo 92 podem trazer luz seja tanto para a criação seja para os mais velhos e sua contribuição histórico e teológica, que apontem a denúncia contra uma cultura do descarte dos mais velhos. Que cessem (*shabat*) o preconceito contra os mais velhos e o desprezo pela criação.

### 1. A estrutura poética do Salmo 92

O Salmo 92 é um texto artisticamente configurado. Trata-se de poesia lírica. Por isso, observem-se aqui alguns detalhes em relação à forma do poema. Eis uma tradução mais literal e segmentada:

v.1 Salmo. Canto para o dia do sábado. v. 2a É bom agradecer ao SENHOR

v. 2b e salmodiar teu nome, ó Altíssimo, v. 3a anunciar tua lealdade de manhã

v. 3b e tua fidelidade durante as noites, v. 4a com um instrumento de dez cordas e com uma lira, v. 4b com a dedilhação numa cítara. v. 5a Porque me alegraste com teu fazer, SENHOR, v. 5b jubilo com as obras de tuas mãos. v. 6a Como são grandes tuas obras, SENHOR, v. 6b teus projetos são muito profundos! v. 7a O homem estúpido não o sabe

v. 7b e o insensato não entende isso. v. 8a Ao terem florescido os perversos como erva,

v. 8b todos os malfeitores brotaram, v. 8c a fim de serem suprimidos para sempre.

v. 9a Tu, porém, és eternamente elevado, ó SENHOR. v. 10a Porque eis teus inimigos, SENHOR: v. 10b eis que teus inimigos perecerão, v. 10c todos os malfeitores se dispersarão. v. 11a Elevaste minha frente como (a) de um bovino selvagem: v. 11b fiquei umedecido com perfume exuberante. v. 12a Meu olho contempla os que me espreitam,

v. 12b meus ouvidos escutam malvados entre os que se erguem contra mim. v. 13a O justo florescerá como a tamareira, v. 13b crescerá como um cedro no Líbano. v. 14a Plantados na casa do SENHOR, v. 14b florescerão nos átrios de nosso Deus. v. 15a Ainda prosperarão de cabelo grisalho, v. 15b serão seivosos e exuberantes, v. 16a para anunciar: “Realmente, o SENHOR é reto. v. 16b É meu rochedo e nele não há iniquidade”.

Essa foi a tradução feita pelas Paulinas em 2017, feita pelo próprio Grenzer, que ao final comenta: “Enfim, cheios de vida até a velhice, os justos são chamados a promover o conhecimento da retidão do Senhor e de sua opção divina pela igualdade como fundamento da estabilidade no mundo” (vv. 15-16) (GRENZER, 2017, p. 216). Manifestam e promovem os de idade avançada o conhecimento da retidão de Deus e fazem opção também eles por um mundo mais fraterno.

## **2. A denúncia e o louvor de um Salmo – convite à ação de lembrar e guardar**

Rezar um salmo é sempre encontrar-se com a fonte e com quem bebe junto da fonte. Encontrar-se com Deus e celebrar juntos o louvor de quem eleva como uma resposta um clamor, uma intercessão, uma súplica e uma prece. Um convite a um cessar e repousar como Deus e junto às outras criaturas. Uma proclamação de quem é verdadeiramente justo na história da salvação. Os de idade avançada são chamados a de uma forma pujante e contínua a proclamar a justiça de Deus na história.

Os salmos são sempre uma obra literária bonita e artisticamente construída, uma poesia israelita escrita em hebraico antes de Jesus que foi rezada, meditada e assumida pelo cristianismo também ao longo da sua trajetória histórica há dezenas de séculos.

Os salmos dizem muito de Deus, e muito de nós também como afirma Luigino Bruni em sua obra *A alma e a cítara*: “não se pode acreditar sem estimar toda a humanidade, não excluindo nada nem ninguém” (BRUNI, 2021, p. 131). Os salmos ajudam também a perceber a multivocalidade do texto sagrado. Discursos e paralelismos num grande universo de símbolos, elementos e harmonia.

## **3. Reflexão Teológica inclusiva e harmonizadora com a Criação do Salmo 92**

Para compreender a reflexão teológica que o Salmo 92 nos traz nos ateremos sobretudo às extremidades apresentadas nos versículos 1, 15 e 16.

No primeiro versículo está escrito: “Um Salmo de Canção para o Dia de Shabat (Sábado)”. Um Salmo que “convida a própria inspiração divina para se tornar uma canção” como disse o próprio Rabbi Samsom Raphael Hirsch em seu clássico comentário sobre os Salmos (HIRSCH, 1978, p. 152).

O próprio Salmo 92 acaba se tornando um Salmo de memória àquela instituição que deveria acompanhar durante todo os séculos a peregrinação de Israel em seu itinerário espiritual e histórico também. Essa instituição é o próprio

שַׁבָּת (sábado) “a mais preciosa das pérolas” segundo o dizer dos Sábios de Israel (HIRSCH, 1978, p. 153).

Mas existe ainda uma bela reflexão, possível e necessária de ser mencionada, quanto à função da temporalidade dessa instituição do Sábado. Existe uma recomendação feita sobre Lembrar (זכור) e Guardar (שמור). Benjamin Gross afirma que essa dupla recomendação existe para realizar praticamente a santificação do Shabat que responde “aos dois temas essenciais da criação, por um lado e da história, por outro. Existe para a lembrança (זכור - *zachor*) da vontade divina de criar o mundo, e a obrigação de preservar a mesma criação (שמור - *zachor*)” (GROSS, 2015, p. 40).

Mas é bom lembrar também que existe outra motivação sobre a instituição do Shabat: provém da libertação da servidão do Egito opressor; e isso a partir das primeiras palavras pronunciadas no Sinai quando o próprio SENHOR Se revela: “Eu sou o Eterno, teu Deus, que te fez sair do Egito, da casa de servos” (Ex 20,2). Sim, o Shabat (sábado), princípio e exigência de santidade, é simultaneamente exigência de justiça social e de igualdade” (GROSS, 2015, p. 42).

Na extremidade final do Salmo 92 encontramos o substantivo hebraico שֵׂיבָה (*cabelos brancos ou grisalhos*) expressando a ancianidade e/ou a velhice, mais precisamente com a seguinte tradução:

- v. 15a Ainda prosperarão de *cabelo grisalho*,
- v. 15b serão seivosos e exuberantes,
- v. 16a para anunciar: “Realmente, o SENHOR é reto.
- v. 16b É meu rochedo e nele não há iniquidade”.

Esse vocábulo ocorre 19 vezes na Bíblia Hebraica. Apresentamos a seguir uma breve explicação sobre as menções ocorridas no Antigo Testamento ou também entendidas como as Escrituras de Israel.

Ao Patriarca Abraão será prometida uma velhice feliz e que ele “será sepultado com cabelo bem grisalho” (Gn 15,15). Promessa realizada pois mais tarde será dito: “Depois Abraão expirou e morreu com cabelo bem grisalho, velho e satisfeito, e reuniu-se a seu povo” (Gn 25,8).

Mais tarde, narra-se o próprio patriarca Jacó reagindo à proposta dos seus filhos em levar o filho mais jovem ainda vivo nas negociações de comprar de trigo feitas com o não ainda reconhecido seu irmão José, o então ministro do faraó no Egito: “Meu filho não

descerá convosco. Seu irmão morreu, só resta ele. Se na viagem, que ides fazer, lhe acontecer uma desgraça, de tanta dor fareis descer este velho de cabelos brancos à morada dos mortos (Gn 42,38). A mesma variante se repete: “Se me levardes também este e lhe acontecer alguma desgraça, fareis descer de desgosto meus cabelos brancos à morada dos mortos” (Gn 44,29). Os filhos de Jacó igualmente temem pela idade avançada de seu pai: “Quando der pela falta do menino, morrerá. E nós teremos feito descer, de tristeza, à morada dos mortos teu servo de cabelos brancos, nosso pai” (Gn 44,31).

No livro do Levítico encontramos ainda o mesmo vocábulo hebraico honrando aquele (a) de cabelos grisalhos: “Diante de cabelo grisalho te erguerás e tratarás com distinção o semblante de um idoso. Então terás temor de teu Deus. Eu sou o SENHOR” (Lv 19,32).

Já no livro do Deuteronômio encontramos na canção de Moisés, “a expressão do processo que Deus levanta contra seu povo, não aceitando a infidelidade à aliança estabelecida” (FERNANDES, 2021, p. 445) que assim se expressa: “Do lado de fora, a espada priva, e, do lado de dentro, um terror: o jovem e a virgem, o lactante e o homem de cabelo grisalho” (Dt 32,25).

Das dezenove ocorrências de “cabelos grisalhos”, a sua menção no Pentateuco ocorreu sete vezes, quando Grenzer relembra que o tetragrama sagrado ocorre sete vezes no Sl 92 (v. 2a.5a.6a.9a.10a.14a.16a), sendo “o número sete amplamente usado como dispositivo estilístico”, inclusive para tornar transparente a semana de criação (Gn 1,1–2,4a) e o sétimo dia dela, que é “o dia do sábado” (v. 1) (SARNA, 1962, p. 167).

As outras doze ocorrências de שֵׁיבָה (*cabelos brancos ou grisalhos*) aparecem em Jz 8,32; 1Rs 2, 6,9; Is 46,4; Os 7,9; 1Cr 29,28, Sl 71,18, Sl 92,15; Jó 41,24; Pr 16,31; 20,29 e em Rt 4,15.

Joab entra em contraste com seus cabelos brancos, sendo apresentado, embora com seus cabelos brancos, tendo agido contra a sabedoria de Deus (cf. 1Rs 2,6.9). Ainda lembramos que o Livro dos Provérbios aponta que “os *cabelos brancos* são coroa de honra, a qual se encontra nos caminhos da justiça” (Pr 16,31) e ainda que “o orgulho dos jovens é o seu vigor, como os cabelos brancos são a honra dos anciãos” (Pr 20,29).

Por contraste aos justos de cabelos brancos o próprio Salmo 92 aponta os perversos e insensatos que fazem oposição a Deus, apresentados na estrofe central (v. 5-12), são expressos como “homem estúpido” (v. 7a), “insensato” (v. 7b), “perversos” (v. 8a),

“malfeitores” (v. 8b.10c), “inimigos” do Senhor (v. 10a.b), “espreitadores” (v. 12a) e “malvados” que “se erguem” contra o outro (v. 12b).

Em oposição a esses maus os justos, incluídos então na terceira e última estrofe (v. 13-17), sejam eles indicados individualmente: “o justo” (v. 13a-b.16b), ou então como grupo: os que possuem *הַבְּרִיָּא* (*cabelos brancos ou grisalhos*) (v. 14-15).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Um salmo chamado a incluir no descanso do Shabat uma atenção maior com vida, com os movimentos naturais da fé com o louvor que pode vir da parte de todos os seres vivos, abióticos e também os de idade avançada. Uma geronteologia que fale de Deus, como ação de Deus, incluída também a fase de vida dos que já testemunharam e continuam a dar frutos. Os idosos “Eles ainda vão dar frutos”!

Com um trecho da nova Música de Páscoa de Zé Vicente e Ana Clara deste 2023 lemos:

“E o velho medo cego e atroz! Passou por baixo das grandes pedras, Das armas todas do ódio letal! Dos poderosos, que nunca amam, E espalham cinzas e ações do mal!”.<sup>72</sup>

Os de cabelos grisalhos podem ajudar também a corrigir o antropocentrismo contemporâneo. Murad afirma que “o ser humano pode estar no centro, mas junto com as outras criaturas, em centros múltiplos e interligados” (MURAD, 2022, p. 209).

O vigor eternamente jovem do homem justo, em oposição à destruição da lei e injusta, deve fazer o homem entender que a providência divina deseja uma humanidade que persiga e trilhe um caminho justo e reto. O mal será sempre arruinado e o bem sobreviverá. Deus que provou ser sempre o Rochedo que protege, defende e apoia os justos ao longo dos seus anos também lhes dá o vigor de proclamar a justiça necessária a ser vivida em favor de toda a Criação. A ação de Deus pode vir em socorro do homem se ele viver em socorro também da justiça e em favor da criação toda. Para que cessem o mal feito à criação, feito à humanidade. Deem frutos de paz e de justiça para todos os seres que vivem e respiram o mesmo ar e o mesmo lugar.

---

<sup>72</sup> Confira a letra integral da Música “Viva Páscoa” de autoria de Zé Vicente in: [Letra Viva Pascoa Ft Ana Clara By Ze Vicente Lyrics | OkMusica.OrG](#); acesso em 24 de abril de 2023.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRUNI, Luigino. **A alma e a cítara. O que os salmos dizem de nós.** Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia – Artipol, 2021.

FERNANDES, Leonardo Agostini. **A BÍBLIA. Pentateuco.** (Tradução e comentários ao Livro do Deuteronômio). São Paulo: Paulinas, 2021.

GRENZER, Matthias. Erva, bovino selvagem, tamareira e cedro. Ecoespiritualidade no Salmo 92. **Atualidade Teológica**, v. XXIV, n° 64, jan./abr., p. 66-86, 2020.

GRENZER, Matthias. **A Bíblia: Salmos.** São Paulo: Paulinas, 2017.

GROSS, Benjamin. **Shabbat. Un instant d'éternité.** Paris: Éditions de l'éclat, 2015.

HIRSCH, Rabbi Samson Raphael. **The Psalms.** Jerusalem: Feldheim Publishers, 1978.

MURAD, Afonso. **Janelas Abertas. Fé Cristã e Ecologia integral.** São Paulo: Paulinas, 2022.

SARNA, N. M. The Psalm for the Sabbath Day (Ps 92). **Journal of Biblical Literature**, v.81, n.2, p. 155-168, Apr./Jun., 1962.

## OCORRÊNCIAS DA PALAVRA *SHALOM* (שָׁלוֹם) NO ANTIGO TESTAMENTO E SEUS SIGNIFICADOS

*Luciano José Dias*<sup>73</sup>

**Resumo:** A Bíblia, é uma verdadeira biblioteca, patrimônio da humanidade, Levantamentos realizados em 2012 pela sociedade bíblica do Brasil, apontam que a Bíblia já pode ser lida em 2544 línguas diferentes. Escrita em pergaminhos, impressas em livros, talhada em pedras, esculpida nos corações, ela tem levado, cada vez mais, pesquisadores a buscarem em suas páginas, reflexões para problemas antigos e atuais. Através de uma leitura atenta, apurada e científica de seus livros, considerados sagrados, tanto para judeus como cristãos, torna-se possível aprofundar os mais variados temas que inebriam a mente do pesquisador. E é exatamente nessa busca por aprofundamento, que venho apresentar aqui, o tema desse trabalho de pesquisa, no qual, abordo as 135 ocorrências da palavra *Shalom* (שָׁלוֹם) no Antigo Testamento na Bíblia hebraica e seus principais significados.<sup>74</sup> Na Bíblia, assim como no dia-dia das comunidades judaicas, a palavra *Shalom* (שָׁלוֹם), constantemente traduzida como *paz* é utilizada como frequência, sendo que, essa expressão, tem também, cada vez mais, adquirido espaço no meio religioso cristão como forma de cumprimento/saudação. Entretanto, quais significados podem trazer essa expressão? Em quais livros do Antigo Testamento ela está presente?

**Palavras-chave:** *Shalom*. Antigo Testamento. Bíblia.

**Abstract:** The Bible is a true library, a heritage of humanity. Surveys carried out in 2012 by the Biblical Society of Brazil indicate that the Bible can already be read in 2544 different languages. Written on parchments, printed in books, carved in stones, carved in hearts, it has led, more and more, researchers to search in its pages, reflections for old and current problems. Through an attentive, accurate and scientific reading of his books, considered sacred by both Jews and Christians, it becomes possible to deepen the most varied themes that intoxicate the researcher's mind. And it is exactly in this quest for deepening, that I come to present here, the theme of this research work, in which, I approach the 135 occurrences of the word *Shalom* (שָׁלוֹם) in the Old Testament in the Hebrew Bible and its main meanings. In the Bible, as well as in the daily life of Jewish communities, the word *shalom* (שָׁלוֹם), constantly translated as *peace*, is used frequently, and this expression has also, increasingly, gained space in the Christian religious environment as a way of greeting/greeting. However, what meanings can this expression bring? In which Old Testament books is it found?

**Keywords:** *Shalom*. Old Testament. Bible

---

<sup>73</sup> Doutorando em Teologia pela PUC-SP, Mestre em Teologia Bíblica pela PUC-SP. Pós graduado em práticas pedagógicas de ensino religioso e cultura judaico-cristã pelo Centro cristão de estudos judaicos em parceria com a Faculdade Assunção. Bacharel em Teologia pela Faculdade Metodista de São Paulo. Membro do Grupo de Pesquisa TIAT. E-mail: lucianojdias@gmail.com ORCID: 0000-0001-8077-4636. ID Lattes: **421103195927**

<sup>74</sup> Dados extraídos do programa Bible Works.

## INTRODUÇÃO

Já há algum tempo, atonitadamente temos acompanhado uma série de acontecimentos que demonstram claramente, uma escalada dos mais variados tipos de violências. Elas podem ser identificadas no campo político-social, familiar, escolar, redes sociais, assim, como no universo religioso. Defrontando-se com tais situações, o pesquisador Bíblico, não pode se esquivar de sua responsabilidade em trazer reflexões atuais para tais problemas que sempre assolam a humanidade, e que, por isso mesmo, podem já terem sido temas tratados no palco da história Bíblica ao longo das eras. Violência e paz, sempre estiveram presentes nos acontecimentos narrados na Escritura Sagrada, portanto, temos muito a aprender com ela, extraindo de sua sabedoria, reflexões pertinentes às nossas lamurias atuais.

Para o ano de 2023, o III Simpósio Paulista de Estudos Bíblicos – SIMPEB, trouxe como tema: Bíblia e paz – tema que esboça uma preciosa e profunda inspiração para nossos dias. Com esse tema em uma das mãos e a Bíblia hebraica na outra, como pesquisador, atrevi-me a delinear pelo Antigo Testamento em busca da palavra *Shalom* (שלום), que comumente traduzimos por “paz” no português, mas que de ante mão, precisa ser elucidado que: “paz” reflete apenas parcialmente o conteúdo do hebraico *Shalom* (שלום) (BAUER, 2004, p. 313). Após investigações apuradas, trago ao conhecimento do ouvinte/leitor, em quais livros a raiz *Shalem* aparece e qual sua frequência, assim como, apresento alguns de seus significados e utilização prática no dia-dia. Desde já, deixo claro que, não tenho nenhuma pretensão de exaurir a profundidade de “*Shalom*”, mas sim deixar minha contribuição para outros pesquisadores Bíblicos. Afinal, a palavra “*Shalom*” que muitas vezes é designada como o contrário de *guerra* e *inimizade*, pode significar muito mais, sendo uma situação de abrangente felicidade e bem-estar, de indivíduos ou de uma coletividade, que se expressaria melhor pela noção de “*salvação*” ou “*felicidade*” (BAUER, 2004, p. 313). Nosso primeiro passo será buscar pela raiz de *Shalom* na Bíblia hebraica, sendo ela *Shalem* (שָׁלַם).

### 1. Encontrando *Shalem* na Bíblia hebraica

A raiz *Shalem* (שָׁלַם), do qual deriva o substantivo *Shalom* (שָׁלוֹם), está presente em 219 versos da Bíblia hebraica, totalizando 236 ocorrências, podendo ser encontrada mais

de uma vez no mesmo verso, contendo 59 formas diferentes, estando presente em 26 livros.<sup>75</sup>

Para um melhor aprofundamento, seguindo a ordem canônica dos livros bíblicos, destaco no quadro abaixo, as 236 ocorrências da raiz *Shalem*:

QUADRO 1 – OCORRÊNCIAS DA RAIZ SHALEM NO AT

Gênesis 6x	Êxodo 24x	Levítico 34x	Números 20x	Deuteronômio 10x	Josué 7x	Juízes 3x	1Samuel 4x	2Samuel 8x
1Reis 13x	2Reis 4x	1Crônicas 8x	2Crônicas 11x	Neemias 1x	Jó 11x	Salmos 18x	Provérbios 12x	Eclesiastes 3x
Isaías 14x	Jeremias 9x	Ezequiel 7x	Oséias 1x	Joel 2x	Amós 3x	Jonas 1x	Naum 2x	Totalizando 236 ocorrências

Fonte: O Próprio autor

Uma vez tendo listado todas as 236 ocorrências da raiz *Shalem* (שָׁלֵם) na Bíblia hebraica, averiguado que a maior presença está no livro de *Levítico*, onde aparece *trinta e quatro vezes*, cabe a seguir, buscar o aprofundamento da etimologia dessa raiz, olhando sempre para as línguas semitas que circuncidam Israel.

## 2. Em busca da etimologia

A raiz *Shalem* (שָׁלֵם), é atestada desde os primeiros tempos em todos os ramos semítico, em uma riqueza de formas com uma ampla gama de significados (BERGSTRIISSE, 1983, p. 220-221), “O alcance semântico de *Shalem*, que exhibe elementos notavelmente constantes em várias épocas e línguas, sugere que a palavra envolve um aspecto elementar da vida humana cuja designação linguística não pode ser mais derivada.” (GERLEMAN, 1973, p. 1337-1348).

A raiz, que é também encontrada em *Ugarítico*, *Acadiano* e *aramaico* é frequentemente traduzida como estar “*intacto, inteiro*”, tal como “*manter intacto, retribuir*” algo. Mas também, pode ser traduzida com significado “*paz*”; e em sua forma plural pode caracterizar uma “*oferta de paz*” (BOTTERWECK, 1977, p. 16).

A forma *Acadiano* “*Shalamum*”, traz um primeiro sentido de “*simpatia*”, algo como se tornar *amigável/pacífico*.

<sup>75</sup> Dados extraídos do programa Bible Works.

Em *aramaico*, o substantivo é *Shelam*. No *piel*, o verbo *Shlam* significa “*ser inteiro, intacto*”, no *paal* “*tornar inteiro, completo, liquidar, reparar, pagar*”, (EISENBEIS, 1969, p. 46-48).

Tomando como ponto de partida o *piel* do verbo *Shalem*, que pode ser traduzido como “*retribuir, pagar, liquidar, pagar a penalidade, substituir, retribuir, pagar de volta*”, alguns tentaram definir o substantivo *Shalom* como denotando um estado de equilíbrio e contentamento que muitas vezes corresponde aos nossos termos “*paz*” ou “*bem-estar*”.

### 3. O substantivo *Shalom* (שלום)

O substantivo *Shalom* (שלום), em sua origem hebraica é um termo bastante utilizado entre os judeus, principalmente, como uma forma de saudação ou despedida. Em termos de comparação, o *Shalom* (שלום) pode ser usado da mesma forma que o “*olá*”, “*bom dia*” ou “*adeus*”. Esse substantivo representa um desejo de saúde, harmonia e paz para aquele ou aqueles a quem é dirigido o cumprimento. Curiosamente, esta palavra hebraica também é encontrada no árabe “*Salaam*”, que também possui o mesmo significado: “*paz*”.

Para aproximarmos-nos de *Shalom*, convém, distingui-la de outras ideias da paz que influenciaram e ainda influenciam o nosso pensamento ocidental sobre o assunto. Assim, a palavra *Shalom* nunca significa simplesmente a ausência de guerra ou conflitos violentos. Também, *Shalom* não deve se confundir com uma “*ordem*” imposta pelo mais forte (militarmente ou economicamente), como sugere a ideia da “*Pax Romana*”, com seu domínio de exploração dos povos subjugados. E *Shalom* também nunca se aplica a uma paz apenas interior, uma paz apenas do espírito (MICHEL, 2001, p. 1).

O substantivo *Shalom* (שְׁלוֹמִים), está presente em 120 versos da Bíblia hebraica, totalizando 135 ocorrências, podendo ser encontrado mais de uma vez no mesmo verso, estando presente em 28 livros.<sup>76</sup>

Para um melhor aprofundamento, seguindo a ordem canônica dos livros bíblicos, destaco no quadro abaixo, todas essas ocorrências:

---

<sup>76</sup> Dados extraídos do programa Bible Works.

QUADRO 2 – OCORRÊNCIAS DO SUBSTANTIVO SHALOM NO AT

Gênesis 6x	Levítico 1x	Números 2x	Deuteronômio 3x	Josué 1x	Juízes 5x	1Samuel 7x	2Samuel 3x	1Reis 2x	2Reis 8x
1Crônicas 7x	2Crônicas 1x	Esdras 3x	Neemias 2x	Ester 3x	Jó 3x	Salmos 20x	Provérbios 2x	Eclesiastes 1x	Sabedoria 1x
Isaías 23x	Jeremias 17x	Ezequiel 5x	Daniel 1x	Miqueias 2x	Naum 1x	Ageu 1x	Zacarias 4x	Totalizando 135 ocorrências	

Fonte: O Próprio autor

Como podemos ver, o maior número de ocorrências está no Livro de *Isaías*, onde *Shalom* aparece vinte e três vezes.

#### 4. A utilização do *Shalom* na Bíblia e seus significados

Em Gênesis 29, 6, Jacó, ao encontrar e cumprimentar os pastores do seu sogro Labão, quer saber se Labão está bem, se está com saúde, e eis que pergunta: (השלום לו) “*Hashalom lo?*”, “*Tudo bem?*”. Com estas palavras estabelecemos ou exprimimos uma relação. *Shalom*, a paz, é eminentemente relacional. Nunca se pode ter *Shalom* sozinho, é impensável eu ter paz enquanto o outro não a tem (MICHEL, 2001, p. 1).

Literalmente, *Shalom* significa “inteiro”, “são”, “vivo”. No fim da viagem de regresso da Mesopotâmia, Jacó chega à cidade de Siquém “são, salvo e inteiro”, em hebraico: *Shalem* (שָׁלֵם), (Gn 33,18). “*Que o nosso coração esteja integralmente (Shalem) com o Senhor*”, afirmam os Israelitas, ao recusar-se à idolatria (1Rs 8,61). E quando David quer saber se o seu filho Absalão continua vivo, pergunta: “o jovem Absalão está com *Shalom?*” (2Sm 18,29-32).

No Antigo Testamento, a vida caracteriza-se fundamentalmente pela relação. Sem relação não há vida. A morte é a ruptura mais brutal de todas as relações. Onde há violência, onde há morte, não há *Shalom*, não há relação, não há paz, não há vida. (MICHEL, 2001, p. 1). “Exclamam ‘Paz! Paz!’ . Mas não há paz.” (Jr 6,14).

Se dirigirmos nosso olhar somente ao Tetrateuco, vemos que *Shalom* aparece principalmente com preposições. A expressão *beShalom* deve ser traduzida não “em paz”, mas “em boas condições, são e salvos”. Por exemplo, Abraão vai para seus ancestrais: “*beShalom*” (בְּשָׁלוֹם), ou seja, em uma idade avançada, sua vida cumprida (Gn 15,15; cf. 26,29-31; 28,21; Ex 18,23).

A expressão “*LeShalom*” (לשלום) pertence ao contexto de saudações e cumprimentos. Os irmãos de José não podiam mais falar com ele. “em direção a *Shalom*; isto é, eles não podiam mais dirigir uma saudação amigável a ele (Gn 37,4). “Assim é expressa a ruptura da comunhão entre os irmãos e José”, pois “É a saudação de boas-vindas e de despedida, a indagação sobre a própria saúde, que mantém intacta a *Shalom* da comunidade”. (BOTTERWECK, 1977, p. 27).

José pergunta sobre o *shalom* de seus irmãos (Gn 43,27), uma pergunta que deve ser entendida simplesmente como uma fórmula de saudação, “a maneira familiar de saudar”. Em seguida, a saudação se expande para incluir um inquérito sobre o *Shalom* de seu pai, ao qual os irmãos respondem: “Teu servo tem *Shalom*..., ele ainda está vivo” (vv. 21-28). O paralelismo mostra que *Shalom* se refere ao estado de estar vivo, de bem-estar.

A saudação *Shalom* pode ser expandida pela adição da fórmula “não tenha medo” (Gn 43,23): os irmãos não precisam temer por seu bem-estar. Como na garantia cúltica de bem-estar, a fórmula é fundamentada no que Deus já fez (verbo perfectivo). (WESTERMANN, 1986, p. 27).

A vida, a relação, *Shalom*, a paz é, no Antigo Testamento, dom de Deus. Um dom que implica necessariamente um apelo à atividade humana. Com efeito, cada um (e não apenas o rei, o governo, os poderosos, os políticos etc.) é responsável pela *Shalom*, cada um pode e deve contribuir para ela. Incansavelmente o Antigo Testamento convida: “Desvia-te do mal e faz o bem, procura a paz (*Shalom*) e segue-a!” Salmos 34,14. (MICHEL, 2001, p. 1).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nessa breve pesquisa, em torno da palavra *Shalom* na Bíblia hebraica, além de extrairmos a quantidade de ocorrências, tanto de sua raiz, *Shalem*, quanto do substantivo *Shalom*, vimos a profundidade de significados presentes nela, sendo um conceito tão amplo que tudo o que faz parte de uma vida feliz e bem-sucedida já foi relacionada com *Shalom*, sem que se tenha, entretanto, idealizado o conceito. *Shalom* engloba todos os âmbitos da vida, neste sentido, *Shalom* tende a ser universal. *Shalom* aplica-se a esfera individual e social, sendo assim, envolve todas as relações de uma pessoa, seja a sua relação consigo própria, com a sua família, com a sociedade mais ampla de que faz parte, com a natureza, com Deus. É completamente impensável estabelecer *Shalom* sozinho, pois trata-se de algo relacional, só é possível ter *Shalom* ao relacionar-se com o outro,

mas não à custa dos outros. Por isso, não há paz onde as viúvas, os órfãos, os mais fracos da sociedade, não estejam bem. Não se pode traçar uma linha clara que separe entre a *Paz* de *Deus* e a *paz* do *mundo*, portanto, *Shalom*, enquanto dom de Deus, capacita a humanidade para que a realize e construa, pondo-a em prática neste mundo, realizando a vontade de Deus.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAUER, Johannes B. **Dicionário bíblico-teológico**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004.

BERGSTRIISSE, Gotthelf. **Introduction to the Semitic languages**. Indiana: Eisenbraus, 1983.

BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef. **Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1977.

EISENBEIS, Walter. Die Wurzel שלם im Alten Testament *In*: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef. **Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1977, V. XV: p. 16-20.

GERLEMAN, Gillis. שלם *šlm* genug haben. *In* BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef. **Dictionary of the Old Testament, volume 15**. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1977, V. XV: p. 15-16.

MICHEL, Eva. **Shalom no Antigo Testamento**, 2001. Disponível em: <http://www.estudos-biblicos.net/shalomat.html>. Acesso em: 13 mar. 2023.

SCHMID, Hans Heinrich. Gerechtigkeit aus Weltordnung. Frieden. II. Altes Testament. *In*: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef. **Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1977, V. XV: p. 113-114.

WESTERMANN, Claus. Genesis 37 – 50. *In*: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef. **Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1977, V. XV: p. 27-28.

## A TEMPERANÇA EM Eclo 37,27-31

Nelson Maria Brechó da Silva<sup>77</sup>

**Resumo:** A presente comunicação analisa a perícopre Eclesiástico 37,27-31, que tange da instrução sapiencial acerca da temperança. Nesse sentido, apresentam-se uma tradução literal do texto; o *Sitz-im-Leben* da perícopre; a análise minuciosa dos versículos; a pragmática por meio dos efeitos na comunidade; a hermenêutica em face dos efeitos do texto que podem ser aplicados nas comunidades atuais. Procura-se, investigar a caminhada em busca da temperança, especialmente nos momentos de maior provação, a fim de exercitar com a saúde e a disposição em torno da paz. Dessa forma, o primeiro bloco, que compreende os vv. 27-28, aponta o caminho da temperança vinculado à vida saudável caracterizada pelos desafios a serem enfrentados nas provações diárias. O segundo, que abrange os vv. 29-31, trata da gula que instiga a pessoa numa vivência envolvida pela intemperança, de modo que ela necessita, urgentemente do controle em torno da alimentação. Isso implica na advertência de colocar os limites diante do consumo. Além disso, considera a consequência da intemperança no tocante à morte; enquanto que a temperança alonga a própria vida. Esta reflexão permite uma leitura enriquecedora no âmbito do valor imensurável da temperança como qualidade sapiencial.

**Palavras-chave:** Temperança. Saúde. Intemperança.

**Abstract:** This communication analyzes the pericope Ecclesiasticus 37,27-31, which refers to the wisdom instruction about temperance. In this sense, a literal translation of the text is presented; the *Sitz-im-Leben* of the pericope; the meticulous analysis of the verses; pragmatics through effects in the community; hermeneutics in the face of the effects of the text that can be applied in current communities. We seek to investigate the journey in search of temperance, especially in moments of greatest trial, in order to exercise with health and disposition around peace. Thus, the first block, comprising vv. 27-28, points to the path of temperance linked to a healthy life characterized by the challenges to be faced in daily trials. The second, which covers vv. 29-31, deals with the gluttony that instigates the person in an experience involved by intemperance, so that he urgently needs control around food. This implies the warning of placing limits on consumption. Moreover, considers the consequence of intemperance in regard to death; while temperance lengthens life itself. This reflection allows for an enriching reading within the scope of the immeasurable value of temperance as a sapiencial quality.

**Keywords:** Temperance. Health. Intemperance.

## INTRODUÇÃO

Quando se vislumbra a teologia sapiencial, constatam-se uma variedade de livros sagrados, dentre eles, esta pesquisa, trata do livro de Eclesiástico. Ele foi traduzido do hebraico para o grego pelo seu neto, aproximadamente 132 a.C. O autor se chama em

---

<sup>77</sup> Doutor em Filosofia e em Teologia (PUC-SP). Membro do Grupo de Pesquisa Ética e Filosofia Política da PUC-SP e Literatura Joanina também pela PUC-SP. Professor do Departamento de Teologia (Faculdade João Paulo II - Marília / SP). Em setembro de 2022, iniciou o Pós-Doutorado em Filosofia na PUC-SP. E-mail: nelsonbrecho@yahoo.com.br; <http://lattes.cnpq.br/361919251229075>

hebraico Ben Sirá. Ele “escreveu pouco antes da revolução Macabeia do ano 168 a. C.”. (ASENSIO, 2008, p. 193). Com efeito, nesta obra sapiencial se vê o diálogo com o mundo grego em vista de salvaguardar a fé hebraica.

A perícopes a ser analisada nesta comunicação corresponde ao capítulo 37,27-31, que tange do posicionamento de Ben Sirac no que se refere à temperança na vivência e na aplicação sapiencial na vida cotidiana. Num primeiro passo, inicia-se com a apresentação de uma proposta de tradução literal da perícopes, assim como o *Sitz-im-Leben* (contexto vital) na época de Eclesiástico. Segundo, o comentário exegético-teológico com a análise a partir da estrutura literária dos versículos. Terceiro, a pragmática e a hermenêutica em vista de perceber os efeitos do texto à comunidade de Eclesiástico e daqueles que podem ser aplicados no mundo hodierno. Com efeito, tal estudo vem proporcionar uma maior clareza da temperança e de sua relevância ao tema “Bíblia e paz” do III Simpósio Paulista de Estudos Bíblicos.

### **1. Texto e *Sitz-im-Leben* da perícopes Eclesiástico 37,27-31**

Quando se analisa a passagem de Eclesiástico 37,27-31, texto originalmente composto em grego, constata-se que esta comunicação se baseia na edição crítica da Septuaginta (RAHLFS, 2015, p. 441, entre colchetes nosso). No intuito de propiciar o entendimento da perícopes grega, segue a seguinte proposta de tradução literal:

<sup>27</sup> Filho, durante tua vida [saúde] prova o teu temperamento [apetite], vê [experimenta] o que te é mal e não to concedas.

<sup>28</sup> Porque nem tudo convém a todos e nem todo temperamento [apetite] é agradável para todos.

<sup>29</sup> Não tenhas falta de temperança [intemperança] de toda delícia, nem te entregues sobre iguarias,

<sup>30</sup> porque a gula acarreta doença, e a falta de temperança [intemperança] provoca cólicas.

<sup>31</sup> Por falta de temperança [intemperança] muitos morreram, aquele que se cuida alonga a própria vida.

Nota-se o binômio temperança (vv. 27-28) e falta de temperança (vv. 29-31) no decorrer do texto, segundo o recurso retórico do “paralelismo antitético”. (ASENSIO, 2008, p. 199). Disso resulta o ensinamento prático em torno da saúde, uma vez que a pessoa, ao ver o mal, precisa encará-lo como uma experiência proveniente da provação. A pessoa que se torna experiente é capaz de dar um novo sentido à vida, diferentemente daquela que se deixa conduzir pelo caminho do mal e de suas consequências, dentre elas:

iguarias, doença, cólicas e morte. Haja visto que a pessoa sábia, em virtude de superar as provações, cuida e alonga a vida.

Vale mencionar que Eclo 37,27-31 se situa numa grande passagem (Eclo 37,27 – 38,23). Há uma variedade de temas, a saber, saúde, médico, doença e morte. O estilo literário se compõe da poética sapiencial, no qual é acentuado o aspecto prático da *Torah* como Lei (Instrução) com a experiência a ser adquirida com as provações da vida. Assim, Ben Sira deseja que a pessoa possa bem viver a vida. Por essa razão, o gênero literário *mashal*, cujo sentido é a forma de conto popular, a fim de facilitar a memorização.

[...] muitas vezes de maneira figurada e drástica, a experiência de vida do povo. O ditado tem uma visão panorâmica de muitas experiências semelhantes e as condensa, quase como uma soma, num breve provérbio. Embora sua intenção seja didática, o ditado não formula o ensinamento expressamente, porém deixa por conta do ouvinte que tire pessoalmente do ditado as consequências práticas. (ZENGER, 2003, p. 288).

O contexto de Ben Sirá consiste numa retomada sapiencial de toda a tradição do povo de Israel. Ela é relida em diálogo com o desafio presente em torno do mundo helênico. Aprimora o elo de ligação entre o Senhor e a pessoa pelo viés do temor como respeito e reverência. A imagem de Deus se desdobra como Mestre e Amigo da pessoa.

Os valores essenciais da vida: a temperança e o encorajamento diante das provações alargam a visão da pessoa na imagem do herói grego, a ser imitado pela admiração de sua virtude. Por isso, Ben Sirá dialoga com o mundo helênico para expressar numa linguagem grega a fé hebraica. Abre-se ao novo sem perder de vista a tradição.

## **2. Comentário exegético-teológico**

Cabe, agora, investigar a caminhada em busca da temperança, especialmente nos momentos de maior provação, a fim de exercitar com a saúde e a disposição a propósito do prolongamento da vida. Este, por sua vez, é caracterizado pela paz. Logo, por uma vida agregada pela temperança e pela saúde no cuidado de si e do mundo. Dessa forma, destacam-se dois blocos: vv. 27-28 com a temperança e as provações cotidianas; vv. 29-31 com a falta de temperança e o apontamento positivo à vida.

Os vv. 27-28 apontam o caminho da temperança vinculado à vida saudável caracterizada pelos desafios a serem enfrentados nas provações diárias. Estas lições são dadas aos jovens, visto que o autor utiliza a expressão “filho” (v. 27) para abrir um debate:

nós encontramos no debate a chave de toda obra do mestre. Sirácida enumera, em seguida, as condições fundamentais que um candidato pode realizar para

chegar à sabedoria: domínio de si mesmo, vontade de colocar em prática os ensinamentos sapienciais, lealdade que evita toda duplicidade (Si 1,22-30) e, sobretudo, capacidade de resistir à prova inevitável, na sua confiança ao Senhor (Si 2). (GILBERT, 2004, p. 33, tradução nossa).

Os vv. 29-31 demonstram a parte prática do debate com o “filho”. Ben Sirá sublinha, didaticamente, por um lado, as ações das pessoas que agem com a falta de temperança. É conciso, também em apresentar as consequências más que levam à morte. Por outro, no final do v. 31, o autor acena um aspecto positivo por parte daquelas pessoas que cuidam de sua própria formação, porque assimilam o debate e colocam em prática os ensinamentos, de modo que alongam a vida numa perspectiva sapiencial.

A compreensão de teologia da sabedoria chegou a um ponto de clareza tamanha que essa doutrina sapiencial foi capaz de desenvolver um projeto extraordinário da história do mundo e da salvação: antes de todas as outras criaturas, Javé havia criado a sabedoria; da boca dele tinha saído (Eclo 1,4; 24,3). Toda a criação com todos os povos estava disposta abertamente diante dela, e ela procurou entre os seres humanos na terra uma pátria (Eclo 24,7). (VON RAD, 1966, p. 458-459, tradução nossa).

Além do mais, o final do v. 31 considera o aspecto fundamental do ensinamento sobre a temperança, pois aquelas pessoas que cuidam de si mesmas são capazes de alongar a *zoé*, que possui o sentido da vida sagrada, no sentido de viver sabiamente as experiências proporcionadas pela Escola da Vida. Disso decorre a sabedoria prática a ser adquirida em cada provação. Em Eclo 1,1-6, nota-se que o Senhor é um pedagogo exigente, que ensina as pessoas na vida e para a vida, com experiências e provas. Em outra passagem bíblica, Pr 3,12, assevera-se que a pessoa deve ir com firme convicção pessoal e disposta à prova, pelo fato de que o Senhor a ama profundamente.

A sabedoria prática é essencialmente uma habilidade religiosa e então escolhe o que é bom e o que é mal, entre o que é útil e o que é prejudicial, e entre o que seria feito e o que seria evitado [...] Sirácida ensina que os crentes precisam amar e temer ao Senhor, precisam caminhar nos seus caminhos e guardar os mandamentos do Senhor. (DI LELLA, 187, p. 79, tradução nossa).

Por conseguinte, o percurso sapiencial visto na análise dos v. 27-31 conduz à assimilação da temperança como meio de cuidado da própria saúde, especialmente com o termo “temperamento (apetite)” (vv. 27-28), que denota o cuidado com a alimentação. A expressão “filho” evoca a importância do aprendizado com o pai, porque a educação se cultiva por intermédio da imitação.

### 3. Pragmática e hermenêutica

Ao direcionar os olhos à pragmática da perícopre 37,27-31, numa análise mais atenta, percebe-se o objetivo de Ben Sirá no desejo de dialogar a cultura do povo de Israel com o universo grego. Assim, afirma-se que:

[...] a literatura judaica está marcada pelo pensamento grego. Alguns textos adaptam o ideário estrangeiro, outros, ao contrário, o rejeitam rigorosamente. Vários escritos testemunham uma simbiose da tradição judaica com a grega (cf., por exemplo, o livro do Coélet ou o livro de Jesus Sirac). Igualmente, a maneira de discutir e de argumentar é, decisivamente, influenciada pela retórica grega. (PEETZ, 2022, p. 238).

O conteúdo da fé do povo de Israel vai ao encontro da expressão linguística grega. O binômio temperança e falta de temperança recorda a forma de narrar os heróis gregos. Eles são considerados virtuosos e de força transformadora em face do mundo. Assim, a pessoa que age com temperança, também é capaz de alongar a própria vida, a fim de manter a memória registrada na história. Consequentemente, as novas gerações poderão reler a história e reavivar na mente e no coração a temperança. Em contrapartida, para os gregos:

[...] qualquer estilo de vida diferente do grego era por si mesmo considerado *bárbaro*, e o hebraísmo estava excessivamente distante do modo de viver e pensar dos gregos para poder chegar a um compromisso pacífico. Era necessário escolher e, enquanto para muitos a opção de permanecer fiéis às próprias tradições foi totalmente natural, para outros a decisão foi viver à moda grega. (BOSCOLO, 2021, p. 104).

Nesse sentido, Ben Sirá utiliza da retórica grega para argumentar sobre o temperamento (apetite) no formato de instrução sapiencial pedagógica: a relação entre pai e filho. A utilização de procedimentos negativos instiga o filho ao cuidado de si. O pai faz questão de sublinhar as dificuldades da vida, das consequências negativas que levam à morte e do cuidado que gera o autodomínio em virtude de viver intensamente.

Quanto à hermenêutica da perícopre 37,27-31, pode-se dizer que o tema da temperança é algo fundamental para se refletir no cenário atual, porque a saúde da pessoa se encontra frágil e, sobretudo, com as feridas de sua vulnerabilidade latentes. Ora pelo enfrentamento da própria pandemia, ora pelo anseio daquilo que pode vir no futuro. A incerteza é presente nas relações humanas, de modo que provoca a diluição dos valores essenciais à vida, tais como a vivência de uma vida saudável e pacífica.

Se no ambiente helênico de Ben Sirá havia a propagação da mitologia grega em detrimento com a fé hebraica, nota-se que hoje o grande desafio é a Pós-Modernidade caracterizada pelo avanço desenfreado da tecnologia. As pessoas são condicionadas à imagem de terem um corpo perfeito para garantirem uma possível “saúde e paz”. Frente a esta situação, é necessário:

estimular os meios de comunicação a propagarem informações seguras e divulgarem campanhas que despertem o cuidado com a imposição de corpos “perfeitos”, ressaltando a valorização de todos os tipos de corpos e belezas, e não apenas um padrão estético determinado. Por último, é imprescindível diálogos a respeito dos riscos nos transtornos alimentares e a necessidade desse assunto ser debatido assiduamente. (LIMA; CASSONI, 2022, p. 114).

A pesquisa das graduandas em Psicologia Larissa Pontes Roque Lima e de Cynthia Cassoni muito colabora no tocante ao transtorno alimentar. Conforme mencionado na citação acima, a superação da ideia de corpos “perfeitos” se dá na valorização da variedade estética entre as pessoas. Para tanto, os meios de comunicação possuem um poder imprescindível para despertar o senso crítico nelas. Contudo, na maioria das vezes, negligencia-se esta atitude de despertar e impõe modelos de corpos puramente fundamentados na aparência estética, a tal ponto de esquecer o cuidado da saúde mental. Assim, gera-se nelas o transtorno alimentar.

A releitura da temperança sapiencial abre novos caminhos para se meditar acerca da saúde. Primeiro, a pessoa pode praticar a temperança nas provações que surgem na Escola da Vida. Segundo, a inteligência da pessoa pode se unir com a Sabedoria Criadora, a fim de que a sua mente seja iluminada pela sabedoria. Ela promove a vivência simples e pacífica da vida. Por esse motivo, ela não significa a ausência de conflitos e sim a oportunidade de cuidar de si e do mundo. Tal atitude ajuda no controle da ansiedade e do imediatismo predominantes no universo tecnológico.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Enfim, viver a vida envolve o cultivo das virtudes essenciais à humanização da pessoa. Diante do cenário pandêmico, de guerra e de massacre nas escolas, urge a necessidade de conduzi-la no encontro com o Senhor. A experiência da oração pode transformar a vida dela num ambiente saudável de paz.

A leitura orante conduz ao encontro com o Senhor como Mestre e Amigo. O exercício da temperança treina os olhos da pessoa para encarar as provações com coragem

e disposição. A temperança, com isso, fornece à pessoa a maneira de olhar a vida não como mero consumo e sim como dom da Sabedoria Criadora. Segue abaixo o trecho de uma poesia intitulada *Morte*, cuja autora é Sílvia Aparecida Pereira, que corrobora na atualização da mensagem da perícopes de Eclo 37,27-31. (PEREIRA, 2019, p. 52).

Já que a vida é dura,  
e a morte é certa,  
que haja, então, sabedoria nas perdas,  
dedicação no encontro e na partilha,  
amor na família,  
e muito equilíbrio na vida.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASENSIO, V. M. **Livros sapienciais e outros escritos**. Tradução de Mário Gonçalves. 3. ed. São Paulo: Ave-Maria, 2008. p. 189-225.

BOSCOLO, G. **A Bíblia na História**: introdução geral à Sagrada Escritura. Tradução de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2021. p. 102-110.

DI LELLA, A. The teaching of Ben Sira. **Anchor Bible**, n. 39, p. 75-127; 186-189, 1987.

GILBERT, M. À l'école de la sagesse. La pédagogie des sages dans l'ancien Israël. **Gregorianum**, v. 85, n. 1, p. 20-42, 2004.

LIMA, L. P. R.; CASSONI, C. Transtorno alimentar e a influência da mídia: revisão sistemática integrativa. **Contemplanção**, n. 28, p. 106-115, 2022. Disponível em: <<https://revista.fajopa.com/index.php/contemplacao/article/view/345>>. Acesso em: 14 abr. 2023.

PEETZ, M. **O Israel bíblico**: história, arqueologia, geografia. Tradução de Paulo F. Valério. São Paulo: Paulinas, 2022. p. 229-264.

PEREIRA, S. A. **Leveza da alma**. Uma captura do ser através das palavras. São Paulo: Recanto das Letras, 2019. p. 52.

RAHLFS, A. **Septuaginta**: id est vetus testamentum graece iuxta LXX interpretes. 6a. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006; Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2015 (com prefácio em português e espanhol).

VON RAD, G. **Theologie des Alten Testaments**. Band I: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels. Germany: Chr. Kaiser Verlag München, 1966. p. 430-467.

ZENGER, E. *et al.* **Introdução ao Antigo Testamento**. São Paulo: Loyola. 2003.

A PAZ DO RESSUSCITADO COMO ENCORAJAMENTO PARA A MISSIO DEI:  
ANÁLISE LINGUÍSTICO-PRAGMÁTICA DE JO 20,19-23

Ricardo Santos Souza<sup>78</sup>

**Resumo:** O texto bíblico de Jo 20,19-23 demonstra como uma comunidade de discípulos superou a barreira do medo, experimentaram a paz do Ressuscitado e, recebendo o impulso do Espírito, abriram as portas para dar continuidade a missão designada por Deus. Com base numa análise pragmática, o estudo dessa perícopes procura sublinhar a dimensão comunicativa de seu texto para o leitor moderno, levando-se em consideração os aspectos do primeiro e segundo plano, bem como o discurso direto. Esses elementos, aplicados ao texto da perícopes estudada, visam enriquecer a leitura e apontam “*eixos pragmáticos*”, que permitem ao leitor extrair uma mensagem focalizada na paz como encorajamento para a missão cristã.

**Palavras-chaves:** Paz. Missio Dei. Pragmática.

**Abstract:** The biblical text of John 20,19-23 demonstrates how a community of disciples overcame the barrier of fear, experienced the peace of the Risen One, and, receiving the impulse of the Spirit, opened the doors to continue the mission designated by God. Based on a pragmatic analysis, the study of this pericope seeks to underline the communicative dimension of its text for the modern reader, taking into consideration the aspects of foreground and background, as well as direct speech. These elements, applied to the text of the pericope studied, aim to enrich the reading and point out “*pragmatic axes*” that allow the reader to extract a message focused on peace as encouragement for the Christian mission.

**Keywords:** Peace. Missio Dei. Pragmatic.

## INTRODUÇÃO

O encontro com o Cristo Ressuscitado sempre proporciona uma experiência nova e duradoura, de modo que, quem a vivencia tem a possibilidade de superar os obstáculos na realização de alguma tarefa. As realidades do medo e insegurança, cada vez mais visíveis no mundo contemporâneo tornam-se desafios para todo o seguidor de Cristo. Diante deles, o cristão é convidado a encontrar na experiência com o Cristo Ressuscitado, uma atividade comunitária dinâmica, a fim de que sua missão alcance todas as pessoas que desejam e se movem em busca de uma paz que o mundo não pode oferecer.

### 1. Articulação do texto

O capítulo 20 que narra a aparição do Cristo Ressuscitado é composta por dois grandes quadros, que por sua vez se dividem respectivamente em duas cenas. O primeiro

---

<sup>78</sup> Graduado em Teologia pela PUC-SP, mestrando em Teologia Bíblica por esta mesma faculdade, membro do grupo de pesquisa LEPRALISE. ID Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1226318802566222>.

conjunto na tumba vazia (vv.1-18) contém a descoberta por Maria Madalena e os dois discípulos da ausência do corpo de Jesus (vv. 1-10) e depois o encontro da mulher com o Ressuscitado (vv. 11-18). A segunda refere-se aos encontros com a comunidade de discípulos (vv. 19-29), da qual a primeira cena tem como destinatários o grupo dos discípulos (vv. 19-23) e, a segunda, Tomé (vv. 24-29). Essas sequências de episódios terminam com uma conclusão indicando a finalidade com que foi escrito não só esse capítulo, mas todo o Evangelho (vv. 30-31; GRASSO, 2008, p. 752).

A primeira aparição do Ressuscitado aos seus discípulos nos vv. 19-23, tem sido visto como peça central no enredo narrativo do capítulo 20 (COGOLLO, 2015, p. 260). Esses versos seguem um modelo tripartido das narrativas de aparição: (1) Jesus toma a iniciativa; (2) se dá a conhecer aos discípulos; e (3) lhes confia uma missão (MAGGIONI, 1992, p. 484).

## 2. Aspectos formais e literários da comunicação

A fim de destacar a dimensão comunicativa de Jo 20,19-23, apresenta-se um quadro distribuído em pano de fundo, primeiro plano e discurso direto.

### 2.1. Distribuição comunicativa de Jo 20,19-23

Pano de fundo	Primeiro plano	Discurso
<sup>19</sup> Οὔσης οὖν ὀψίας τῆς ἡμέρας ἐκεῖνη τῆς μιᾶς σαββάτων καὶ τῶν θυρῶν κεκλεισμένων	ὅπου ἦσαν οἱ μαθηταὶ διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων, ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς καὶ ἔστη εἰς τὸ μέσον καὶ λέγει αὐτοῖς·	εἰρήνη ὑμῖν
<sup>20</sup> καὶ τοῦτο εἰπὼν  ιδόντες τὸν κύριον.	ἔδειξεν τὰς χεῖρας καὶ τὴν πλευρὰν αὐτοῖς. ἐχάρησαν οὖν οἱ μαθηταὶ	
<sup>21</sup>	εἶπεν οὖν αὐτοῖς [ὁ Ἰησοῦς] πάντα·	εἰρήνη ὑμῖν· καθὼς ἀπέσταλκέν με ὁ πατήρ, καὶ γὰρ πέμπω ὑμᾶς.
<sup>22</sup> καὶ τοῦτο εἰπὼν	ἐνεφύσησεν καὶ λέγει αὐτοῖς·	λάβετε πνεῦμα ἅγιον· ἂν τινων ἀφήτε τὰς ἁμαρτίας ἀφέωνται αὐτοῖς, ἂν τινων κρατήτε κεκράτηνται.
<sup>23</sup>		

<sup>19</sup> *Ao cair da tarde daquele dia,  
o primeiro da semana,  
trancadas as portas da casa*

*onde estavam os discípulos com  
medo dos judeus,  
veio Jesus, pôs-se no meio e  
disse-lhes:*

----- *Paz seja convosco!*

<sup>20</sup> *E, dizendo isto,*

*lhes mostrou as mãos e o lado.  
Alegraram-se, portanto, os  
discípulos*

*ao verem o Senhor.*

<sup>21</sup>

*Disse-lhes, pois, Jesus outra  
vez:*

----- *Paz seja convosco! Assim como  
o Pai me enviou, eu também vos  
envio.*

<sup>22</sup> *E, havendo dito isto,*

*soprou sobre eles e  
disse-lhes:*

<sup>23</sup>

----- *Recebei o Espírito Santo.  
Se de alguns perdoardes os  
pecados, são-lhes perdoados; se  
lhos retiverdes, são retidos.*

---

## 2.2. A estrutura narrativa

A estrutura do texto é delineada através da distribuição comunicativa em três direções principais: (1) o *pano de fundo* apresenta todos os elementos necessários para compreensão do relato e das ações de seus personagens; (2) o *primeiro plano* enfatiza as ações que destacam o movimento narrativo, impulsionando-o e dando-lhe ritmo; e (3) o *discurso direto*, sublinha as palavras pronunciadas pelos personagens, quer estejam ligadas aos elementos do pano de fundo ou primeiro plano (GUIDI, 2020, p. 80-82).

### 2.2.1. A linha do pano de fundo

No pano fundo narrativo encontramos dois elementos importantes no v. 19: o primeiro é uma dupla referência temporal enfatizada especialmente no v. 1: Οὔσης οὖν ὀψίας τῆ ἡμέρας ἐκεῖνη τῆ μιᾶ σαββάτων (“*Ao cair da tarde daquele dia, o primeiro da semana...*”). Essa dupla referência acentua uma conexão com os eventos narrativos anteriores, a saber, a aparição do Cristo Ressuscitado a Maria Madalena e aos discípulos (Jo 20,1-18).

O segundo elemento é a descrição do cenário, expresso por uma oração participial: καὶ τῶν θυρῶν κεκλεισμένων (“*e trancadas as portas*”). Esta sentença movimenta-se em

duas direções: para trás, onde é dito que os discípulos voltaram para casa após a evidência do sepulcro vazio (20,10); e para frente, no relato do encontro entre Tomé e o Ressuscitado (20,26).

Parte do mesmo plano narrativo está a dupla ação comunicativa de Jesus (vv. 20, 22), enfatizada pelo verbo λέγω, que ocorre no particípio aoristo (εἰπὼν), assim como a experiência do encontro com o Ressuscitado, sublinhada por meio do verbo ὁράω, na oração ἰδόντες τὸν κύριον (“*vendo o Senhor*”). Ambos no particípio aoristo.

### 2.2.2. O eixo comunicativo do primeiro plano

Na linha do primeiro plano encontramos as ações que fazem a história prosseguir nos vv. 19-23. No v. 19, a primeira delas destaca o motivo das portas estarem trancadas: ἦσαν οἱ μαθηταὶ διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων (“*estavam os discípulos com medo dos judeus*”). A hostilidade dos judeus, que condiciona ou bloqueia a adesão à fé em Jesus, ainda continua ameaçando a comunidade de seus seguidores (cf. Jo 7,13; 9,22; 12,42; 19,38). Diante disso, acontece uma segunda ação, a qual é sublinha por dois verbos no indicativo aoristo: ἔρχομαι (ἦλθεν) e ἵστημι (ἔστη). O Ressuscitado vem e se põe no meio deles.

Subsequente a sua autoapresentação (v. 20), Jesus lhes mostra as mãos e o lado (ἔδειξεν τὰς χεῖρας καὶ τὴν πλευρὰν αὐτοῖς). Tal evento visível gera um profundo sentimento de alegria messiânica, experimentada pelos discípulos (ἐχάρησαν οὖν οἱ μαθηταί). Na sequência, ele repete as palavras de conforto (v. 21) e realiza uma ação oral (ἐνεφύσησεν, v. 22).

### 2.2.3. O eixo do discurso

No nível discursivo temos a saudação “*Paz seja convosco!*” (εἰρήνη ὑμῖν; vv. 19, 21), a qual constitui o elemento mais relevante neste eixo. Essas palavras vão de encontro aos discípulos temerosos, confortando e os fazendo lembrar do que Jesus já havia dito em Jo 14,27 e 16,33.

Significativo também neste nível é a dupla comissão outorgada aos seus seguidores (vv. 21, 23). A primeira, sublinhada por meio do verbo πέμπω (indicativo presente); a segunda, enfatizada pelos verbos ἀφίημι e κρατέω, os quais ocorrem, respectivamente no subjuntivo (ἀφήτε e κρατήτε). Ambos dizem respeito a missão realizada pelo Senhor e a continuidade dela pelos seus seguidores. Entre essas duas missões, está a oferta do

Espírito Santo, evidenciada na oração imperativa λάβετε πνεῦμα ἅγιον (“*Recebei o Espírito Santo*”).

### **3. Focalização pragmática**

#### **3.1. Análise semântica**

Nossa primeira nota é sobre o vocábulo εἰρήνη. A característica básica do conceito grego de εἰρήνη é que a palavra não denota primariamente um relacionamento entre várias pessoas, ou uma atitude, mas um estado, ou seja, “*tempo de paz*” ou “*estado de paz*”, originalmente concebido puramente como um interlúdio no eterno estado de guerra (FOERSTER, 1964, p. 400-401). O Evangelho de João, entretanto, fala da paz como uma realidade interior que está presente no coração dos fiéis, apesar do tumulto do mundo (SCHELLENBERG, 2013, p. 669).

A segunda observação diz respeito ao verbo πέμπω. O verbo significa enviar pessoas para comunicar quase sempre mensagens importantes. No Evangelho de João, a realidade histórica do envio do Filho pelo Pai é expressa nos lábios de Jesus através da fórmula ὁ πέμψας με (5,24. Cf. 6,44; 7,28; 8,26.29). A continuação da missão do Filho envolve os discípulos crentes, em todos os quais se aplica aquele princípio legal judaico segundo o qual o enviado tem a mesma autoridade daquele que o envia (RITT, 2002, p. 873-874).

#### **3.2. Eixos pragmáticos**

##### **3.2.1. Os leitores como usufruidores da paz**

A partir de uma leitura pragmática, é possível ver os discípulos como um “*modelo*” dos leitores que, em todas as épocas, se tornam seus seguidores. Esses se deparam com diversas situações de hostilidade que condiciona ou até bloqueia sua adesão de fé, ameaçando não apenas sua caminhada cristã como também sua relação comunitária. As portas trancadas, resultado do medo, representa, assim, um sinal desse bloqueio que tenciona prender todos os seguidores da presença do Cristo Ressuscitado (FABRIS, 2003, p. 782).

A oferta de Jesus para superar o medo é a sua paz, não a paz que o mundo dá (Jo 14,27), que rapidamente é submersa pelo ódio, egoísmo, amargura, intolerância e promessas de estabilidade sociopolíticas (CARSON, 2007, p. 506). A paz que ele oferece pode fazer o cristão ser vitorioso em tempos de aflições (16,33), além de produzir

comunhão entre irmãos (Hb 12,14). É uma paz que vem como resultado da união do discípulo com o Pai, o Filho e o Espírito, com quem ele vive na comunidade (ALDAY, 2010, p. 393). Assim, ela é tanto um legado como um tesouro para os cristãos (HENDRIKSEN, 2004, p. 678).

### 3.2.2. Os leitores como promotor da paz

A paz não pode ser apenas desfrutada, mas deve ser compartilhada. Quem experimenta o encontro com o Ressuscitado tem a missão de tirá-la do confinamento para o conhecimento do mundo. Ao serem constituídos enviados de Jesus, os seguidores têm no Senhor o modelo de sua atividade missionária (TILBORG, 2005, p. 415). Em uma sociedade em que cada vez cresce o ódio, os seguidores de Jesus devem anunciar a paz que excede todo o entendimento (Fp 4,7).

Além disso, é dito que os mensageiros irão com alegria proclamar o início da nova era de paz e serão recebidos com esse mesmo sentimento, como aponta Isaías: *“Como são belos nos montes os pés daqueles que anunciam boas-novas, que proclamam a paz, que trazem boas notícias, que proclamam salvação, que dizem a Sião: O seu Deus reina!”* (52,7). Portanto, o envio para proclamar a paz ofertada pelo Ressuscitado é uma responsabilidade de todo o cristão. Ele é convidado a abrir as portas, superar o medo e sair com alegria anunciando a novidade de vida refletida no encontro com Cristo.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente comunicação procurou apresentar alguns elementos que pudessem contribuir para uma reflexão a respeito da paz como encorajamento para realizar a missão de Deus, tendo como ponto de partida o texto de Jo 20,19-23. Por meio de uma breve análise pragmática, tencionou-se expor as ideias principais e os termos-chave, objetivando compreender a sua mensagem para a comunidade joanina e, sobretudo, para o leitor moderno. Ficou demonstrado neste estudo que por meio de uma experiência com o Ressuscitado é possível o cristão superar o medo, abrir as portas do seu confinamento e sair para anunciá-la ao mundo.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALDAY, Salvador Carrillo. **El Evangelio según San Juan**. Estella, España: Verbo Divino, 2010.

CARSON, D. A. **O comentário de João**. São Paulo: Shedd Publicações, 2007.

COGOLLO, Manuel Tenjo. Regalos del Resucitado: Un comentario de Jn 20,19-23. **Franciscanum** 164, Vol. LVII, p. 255-280, 2015.

FABRIS, Rinaldo. **Giovanni**. Roma: Edizioni Borla, 2003.

FOERSTER, W. εἰρήνη. *In: New Theological Dictionary of the New Testament*, Gerhard Kittel (editor). Grand Rapids: Eerdmans, 1964, p. 400-401.

GRASSO, Santi. **Il Vangelo di Giovanni: Commento esegetico e teologico**. Roma: Città Nuova, 2008.

GUIDI, Maurizio. A questão contextual: A influência do contexto sobre o texto. *In: GRILLI, Massimo; GUIDI, Maurizio; OBARA, Elzbieta M. (ed). Comunicação e pragmática na exegese bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2020, p. 57-92.

HENDRIKSEN, William. **Comentário do Novo Testamento: João**. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

MAGGIONI, Bruno. O Evangelho de João. *In: Os Evangelhos II*, Rinaldo Fabris e Bruno Maggioni. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

RITT, Hubert. πέμπω. *In: Diccionario Exegetico del Nuevo Testamento*, vol. II, Horst Balz e Gerhard Schneider (editores). Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002, p. 873-874.

SCHELLENBERG, Ryan S. *Peace*. *In: Dictionary of Jesus and The Gospel*, Joel B. Green, Jeannine K. Brown e Nicholas Perrin (editores). Downers Grove: InterVarsity Press, 2013, p. 666-669.

VAN TILBORG, Sjef. **Comentario al Evangelio de Juan**. Estella, España, 2005.

## O CONFLITO E A PAZ: GÊNESIS 3,15 COMO EMBRIÃO NARRATIVO DO PRIMEIRO LIVRO DA BÍBLIA HEBRAICA

*Vinicius Mendes de Oliveira*<sup>79</sup>

**Resumo:** Gênesis 3,15 contém os elementos centrais da arquitetura narrativa do primeiro livro da Bíblia. O capítulo 3 fornece os elementos temáticos e estruturais nos quais suas demais histórias estão amarradas. O relato de Gênesis 3 parece estar disposto como uma cena-cena-padrão, embrião narrativo do restante do livro. Essa cena inicial, composta por uma interdição, uma violação, uma intervenção judicial e uma expulsão, replica-se em narrativas posteriores, revelando a integração estrutural do livro. O cerne temático da cena inicial (Gn 3) é a inauguração do conflito entre as descendências da mulher e da serpente. De modo semelhante ao que ocorre com a estrutura do capítulo, seu mote também é replicado no livro, ou seja, as outras histórias desenvolvem o tema do conflito a partir de elementos embrionários especialmente presentes no verso 15. Neste ensaio, apresenta-se uma breve exegese da cena-padrão de Gênesis 3 e também uma breve exegese da cena padrão retratada em Gênesis 4,1-16, como evidência de que as narrativas do livro replicam a temática e a estrutura literária de Gênesis 3.

**Palavras-chave:** Gênesis. Conflito. Narrativa.

**Abstract:** The pericope of Genesis 3 holds the central theme of the entire book. The chapter works as the heart of the work, providing the thematic and structural elements in which its other stories are tied. The Genesis 3 account seems to be set up as a scene-standard scene, the narrative embryo of the rest of the book. The thematic core of the opening scene (Gen 3) is the inauguration of the conflict between the descendants of the woman and the serpent. Similar to what happens with the structure of the chapter, its motto is also replicated in the book, that is, the other stories develop the theme of conflict based on embryonic elements, especially present in verse 15. This initial scene, composed of an interdiction, a violation, a judicial intervention and an expulsion, is replicated in later narratives, revealing the structural integration of the book. In this essay, a brief exegesis of the standard scene in Genesis 3 is presented, as well as a brief exegesis of the standard scene depicted in Genesis 4,1-16, as evidence that the book's narratives replicate the theme and literary structure of Genesis 3.

**Keywords:** Genesis. Conflict. Narrative.

### INTRODUÇÃO

Gênesis 3,15 detém o mote central de todo o livro. O capítulo 3 funciona como o coração da obra, fornecendo os elementos temáticos e estruturais nos quais suas demais histórias estão amarradas. O cerne temático da cena inicial (Gn 3) é a inauguração do conflito entre as descendências da mulher e da serpente.

---

<sup>79</sup> Graduado em teologia pelo Salt-Fabda e em letras pela Ufes, mestre em teologia pelo Unasp e em ciências sociais pela UFRB; vimeo@hotmail.com.

Neste ensaio, apresenta-se uma breve exegese da cena-padrão de Gênesis 3 e também uma breve exegese da cena padrão retratada em Gênesis 4,1-16, como evidência de que as narrativas do livro replicam a temática e a estrutura literária de Gênesis 3.

## **1. A Cena-padrão de Gênesis 3**

O relato de Gênesis 3 parece estar disposto como uma cena-padrão. Tomando emprestado esse termo da análise da obra de Homero, feita por Walter Arend, Alter (2007, p. 84) explica que “a cena-padrão [...] refere-se à expectativa de que o poeta inclua em sua narrativa certas situações predeterminadas, que devem ser apresentadas segundo uma ordem fixa de tópicos”. O autor explica que a cena-padrão é “um episódio que se desenvolve em um momento crucial da trajetória do herói e que se compõe de uma sequência fixa de motivos. É quase sempre associada a determinados temas recorrentes” (2007, p. 148). Aqui essa sequência fixa de motivos é interdição, violação, intervenção judicial e expulsão.

### **1.1. Interdição**

O casal original vivia no pleno estado de inocência, caracterizada pelo fato de os dois estarem nus (*‘ārūmmîm*, pl. de *‘ārôm*; 2,25). O último verso do capítulo anterior lança uma semente que brotará logo no primeiro verso do capítulo 3.

Os *‘ārūmmîm* inocentes vão se deparar com a serpente *‘ārûm*. O jogo de palavras antecipa o conflito e posiciona as partes em seus devidos espaços: a inocência e a sagacidade. Mais à frente, porém, como pontua Waltke (2019, p. 97) a ironia do trocadilho se volta contra a serpente, pois “o animal mais astucioso (*‘ārûm*) se torna o mais amaldiçoado (*‘ārûr*)”. Assim, o primeiro elemento da cena-padrão inicial da Bíblia está posto: uma interdição divina, que é retomada no discurso inicial da serpente (3,1; cf. 2,16-17).

Essa proibição constitui uma peça fundamental da estrutura narrativa do capítulo. A eventual obediência a essa ordem por parte do casal, porém, seria não só uma rejeição aos planos da serpente, mas também o empecilho para o desenvolvimento do relato. Se os dois permanecessem resignados ao mandado divino, não se instauraria um conflito ou intriga, que é um elemento essencial para o fluxo da história.

### **1.2. Violação**

Então, a vilania da serpente se revela com a sedução para a violação da interdição, o que acaba ocorrendo (3:6). Essa serpente (heb. *nāḥāš*) parece funcionar na Torá como um arquétipo para os inimigos dos hebreus. Mathews (1996, p. 244) afirma que “a serpente no jardim simbolizava a oposição hostil à mulher e sua semente (3,15). Isso continua na tradição cristã como evidenciado no Apocalipse de João (Ap 12,9; 20,2)”.

A aparição da serpente e sua sedução proporcionam o ambiente para que a narrativa possa se desenvolver, na medida em que provocam o conflito ou desencadeiam a intriga a partir da qual o enredo poderá progredir. Mora (2016, p. 529) define intriga “como parte da narrativa na qual se expõe, de forma encadeada, uma série de acontecimentos que ocorrem a um ou a vários personagens. Esse encadeamento é o que os conduz de um estado a outro por meio de estágios decisivos, tais como ‘começo’, ‘meio’ e ‘desenlace’.” Assim, a violação da ordem divina é um elo fundamental da corrente narrativa do capítulo, organizado como uma cena-padrão.

### 1.3. Intervenção judicial

A desobediência, por sua vez, provoca a intervenção judicial por parte de Deus, que se manifesta com juízos em relação à serpente, à mulher, ao homem e à terra. Essa intervenção judicial divina é outro ponto essencial da cena-padrão do capítulo 3. No inquérito de Deus com a mulher, a frase “que é isso que fizeste?” (3,13; destaque para o verbo *’āšît*) encaminha o clímax da narrativa, no qual aparecem as sentenças do Criador, que têm como finalidade a resolução do problema.

O núcleo da solução divina (3,15) é a instauração de uma hostilidade entre a mulher e a serpente e suas respectivas descendências. Na maldição divina contra a serpente em 3,15, Deus é o sujeito do verbo “porei” (*’āšît*, forma conjugada de *šît*). A paronomásia entre os verbos que têm a mulher e Deus como sujeito (*’āšît* e *’āšît*) conecta as ações dos dois e apresenta a segunda como retificadora da primeira. No jogo de palavras, o *’āšît* de Deus resolve o *’āšît* da mulher. Como Deus faz isso? Instaurando uma hostilidade entre a mulher e a serpente. O instrumento dessa ação é a maternidade. Porém, essa realidade não resultaria de um ato da mulher, mas de Deus, na mulher.

Em algumas cenas do livro do Gênesis que replicam a estrutura do capítulo 3, a pergunta “que é isto que fizeste?” (com variações) também é usada para encadear o clímax da narrativa em questão (4,10; 11,4; 12,18; 20,9; 26,10; 29,25; 44,14). A frase ocorre no Gênesis como um refrão. A repetição do verbo *’āšît* (forma conjugada de *’āšāh*)

e suas pequenas variações nessas passagens parece retomar a paranomásia do capítulo 3 (*'āšīt*, da mulher, e *'āšīt*, de Deus), o que pode apontar para o clímax da narrativa, quando o personagem principal se propõe a corrigir o erro do outro personagem

Evidenciando a harmonia do Gênesis e sua integração a partir de 3,15, Waltke (2019, p. 111, 112) explica que “cada um dos personagens de Gênesis será da semente da mulher, que reproduz sua inclinação espiritual, ou da semente da serpente, que reproduz sua incredulidade”. Segundo ele, “essa divisão surgirá quase que imediatamente na hostilidade entre Caim e Abel”.

#### 1.4. Expulsão

O desfecho do relato é outro ponto fundamental da cena-padrão. Segundo Mathews (1996, p. 257), a linguagem empregada na expulsão de Adão e Eva, com o termo *šālah*, é replicada na “ação de Abraão ‘mandar embora’ Ismael e outros possíveis rivais de Isaque (21,14; 25,6). [...] Ainda é mais forte o termo ‘expulso’, no verso 24, o qual também descreve o exílio que Deus impõe a Caim”.

### 2. Gênesis 4 replica tema e estrutura de Gênesis 3

A cena de Gênesis 4,1-16 é tecida a partir dos fios providos no capítulo anterior. O tema é o conflito que deverá ser travado pelas descendências da mulher e da serpente. De acordo com o anúncio de 3,15, o herói da linhagem da mulher será “posto” pelo próprio Deus. No entanto, Eva parece não lidar bem com essa promessa e busca uma solução própria para o conflito (4,1). Ela, que recebe o nome de *hawwāh*, a mãe dos viventes (3,20), pretende manter o protagonismo ameaçado na queda registrada no capítulo anterior. Eva chama seu primeiro filho de Caim, termo que significa “adquirido”. Ela é o sujeito do verbo *qānāh* na frase que justifica a escolha do nome do primogênito. Em sua pressuposição, Eva havia adquirido o descendente prometido, e esse filho não teria sido posto por Deus, mas seria fruto de sua aquisição a partir do enfrentamento das consequências específicas a ela na queda, isto é, “sofrimentos da tua gravidez [...] em meio de dores darás à luz filhos” (3,16).<sup>80</sup> Sobre isso, Cassuto explica:

A primeira a mulher, na alegria de dar à luz seu primeiro filho, orgulha-se de seu poder gerador, que se aproxima em sua estimativa ao poder criativo divino.

---

<sup>80</sup> Sobre a análise sintática da frase explicativa para o nome Caim em Gn 4,1, segundo a qual a expressão “o Senhor” deve ser entendida como objeto direto, funcionando com uma espécie de aposto para o termo “varão”, ver DOUKHAN (2016), p. 115, 116.

O Senhor formou o primeiro homem [...], e eu formei o segundo homem [...] ['Eu criei um homem com o Senhor']: / ficar juntos [i.e. igualmente] com ele na categoria de criadores. (CASSUTO, 2005, p. 201).

A vinculação de Caim com a descendência da serpente se insinua no texto com a oferta dele ao Senhor: o fruto (*pēri*, 4,3) da terra, que retoma a sedução do animal usando o fruto (*pēri*, 3,2) da árvore do conhecimento do bem e do mal. Além disso, a profissão de Caim como lavrador o associa com a maldição da terra em 3,17-19. A entrega do fruto em 4,3 soa como uma declaração de vitória contra a terra amaldiçoada. Deus não Se agradou dessa oferta e não legitimou a primogenitura de Caim.

Abel, por sua vez, se vincula com a descendência prometida (4,25). Ele tem a profissão de pastor, algo associado à resolução do problema da nudez em 3,21. Nesse texto, Deus faz vestes de pele para o primeiro casal, provavelmente de um animal que havia sido sacrificado. Deus se agrada de Abel e de sua oferta, o que sugere a aceitação do filho mais novo como o líder da família.

O conflito entre Caim e Abel se dá nas bases do anúncio de 3,15. O capítulo segue de perto também a mesma estrutura da cena-padrão de Gênesis 3. Há uma interdição implícita, uma violação, uma intervenção judicial e uma expulsão, de modo semelhante ao que ocorre no capítulo 3.

### **2.1. Interdição**

A interdição implícita se relaciona com a preservação da vida humana. A ordem divina para a humanidade em 1,28 aponta para a multiplicação da humanidade e não para o contrário. Em Êxodo 20,13, essa interdição ocorre de forma explícita.

### **2.2. Violação**

A violação, por sua vez, se dá com o assassinato de Abel. Assim, o primeiro homicídio é uma reverberação violenta da primeira violação da ordem divina de não comer do fruto proibido.

### **2.3. Intervenção judicial**

A intervenção judicial de Deus se manifesta de modo semelhante ao capítulo anterior. Se em 3,9, Deus pergunta a Adão “Onde estás?”; em 4,9, questiona Caim: “Onde está Abel, teu irmão.” A comparação entre os capítulos permite perceber equivalência funcional na narrativa entre Adão e Abel, e entre Eva e Caim. Nos dois capítulos, o motivo da discórdia entre os dois personagens principais parece ser a disputa pela primazia. Em

3,16, o veredito divino para Eva estabelece a primazia do homem, com a frase “o teu desejo será para o teu marido, e ele te governará”. Como um refrão, esse mesmo fraseado é retomado em 4,7, mas para dar o tom que deverá reger a relação entre Caim e Abel: “o seu [de Abel] desejo será contra ti [Caim]”.<sup>81</sup> Segundo Hamilton (1990, p. 201), o significado não tão claro da expressão em 3,16 é explicado em sua ocorrência em 4,7, na qual claramente o que está em jogo é uma disputa por domínio e não uma questão de desejo sexual, como alguns interpretam a expressão em 3,16<sup>82</sup>. Na mesma linha, Foh (1974, p. 383) argumenta que o contexto de 4,7 “envolve domínio ou escravidão”.

No 3, Eva assume o protagonismo, evidenciado pelo fato de alimentar Adão (atribuição divina, cf. 1,29; 3,12), a despeito de Adão ter sido criado primeiro. No capítulo 4, Caim se ressentido pelo fato de Deus ter se agradado de Abel e sua oferta e pela recusa divina em aceitar o “fruto” da terra que ele havia oferecido. A atitude divina colocou seu irmão em posição de primazia, embora Caim fosse o primogênito biológico do primeiro casal. Em 3,13, o refrão (“Que é isso que fizeste”) aplicado à conduta de Eva recebe como resposta: “A serpente me enganou, e eu comi”. A resposta aponta para a fala extraordinária do animal e para o domínio que a serpente exerceu sobre a humanidade ao ser provedora do alimento, assumindo o lugar de Deus. Em 4,10, Deus repete o refrão (“Que fizeste?”) e completa com o fantástico e metafórico grito do sangue de Abel. No capítulo 3, a serpente fala para enganar; no 4, o sangue de Abel clama por justiça. A intervenção judicial prossegue no capítulo 4 com a ratificação e ampliação da maldição sobre a terra (cf. 3,17-19), limitando a capacidade de Caim de colher a força (*kōah*, termo também traduzido como “fruto”) da terra (Gn 4,12; cf. Jó 31,39).

#### 2.4. Expulsão

A cena se encerra de modo semelhante nos dois capítulos. No 3, o primeiro casal é expulso; no 4, Caim se retira da presença de Deus. A vitória de Caim no primeiro *round* do conflito é provisória. Em 4:25, os termos de 3,15 são retomados de forma direta. O conflito iniciado por Deus (“porei” [’*āšīt*]) é continuado com o fato de Adão e Eva terem um novo filho. Eva o chama de Sete (*šēt*), substantivo derivado do verbo ’*āšīt*, de 3,15. Na frase dela para justificar a escolha do nome, Deus é referido como o sujeito do verbo *šāt* (forma conjugada do verbo *šīt*). Aqui Eva reconhece que Deus havia “posto”

<sup>81</sup> Sobre essa interpretação, ver AZEVEDO (1999), p. 49.

<sup>82</sup> Cf. MACE (1953, p. 196); CLARKE (1967, p. 22).

outra semente (*zēra* ' ) nela. Deus, e não Eva, é reconhecido como responsável pela concepção do filho prometido. Essa alusão retoma o tema do conflito e posiciona o descendente como o herói com o qual a descendência da serpente / Caim será enfrentada.

### **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A cena-padrão de Gênesis 3 é um paradigma para a exploração do recorrente tema da hostilidade entre as descendências da serpente e da mulher nas demais narrativas cruciais do Gênesis (Gn 4; 11,1-9; 12,10-20; 20,1-18; 26,1-17; 27-33; 37-38), como brevemente demonstrado na exegese de Gn 4,1-16. Em outras palavras, a história contada no Gênesis como um todo contém o desenvolvimento do conflito anunciado na cena-padrão de seu terceiro capítulo.

Deus inaugura o conflito entre as descendências da mulher e da serpente para reestabelecer a paz perdida com a queda. Gênesis 3,15 revela que a paz não resulta da passividade do oprimido diante do poder do agressor, mas da intervenção graciosa de Deus, que suscita o conflito, por meio do qual a opressão pode ser vencida e a paz verdadeira, reestabelecida.

### **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

ALTER, R. **A Arte da Narrativa Bíblica**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

AZEVEDO, Joaquim. At the Door of Paradise: A Contextual Interpretation of Gen 4:7. **Biblische Notizen**, 100, p. 45-59, 1999.

CASSUTO, U. **A Commentary on the Book of Genesis: from Adam to Noah**. Jerusalem: Magnes Press, 2005.

CASSUTO, U. **Introduction to the Old Testament as Scripture**. Philadelphia: Fortress Press, 1979.

CHWARTS, S. **Uma Visão da Esterilidade na Bíblia Hebraica**. São Paulo: Humanitas, 2004. (Coleção Judaica).

DOUKHAN, J. B. **Genesis**. Nampa: Pacific Press; Review and Herald, 2016. (Seventh-Day Adventist International Bible Commentary, 1).

DOUKHAN, J. B. **Seventh-Day Adventist International Bible Commentary**: Andrews University, 2016.

DOUKHAN, J. B. **The Literary Structure of the Genesis Creation Story**. 1978. 299 p. Tese (Doutorado em Teologia). Andrews University, Berrien Springs, 1978.

ELLISON, H. L.; PAYNE, D. F. Gênesis. *In*: BRUCE, F. F. (ed.). **Comentário Bíblico NVI: Antigo e Novo Testamento**. São Paulo: Vida, 2008.

FOKKELMAN, J. P. **Narrative Art in Genesis**: Specimens of Stylistic and Structural Analysis. Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 1991.

FOKKELMAN, J. P. Gênesis. *In*: ALTER, R., KERMODE, F. (ed.). **Guia Literário da Bíblia**. São Paulo: Editora Unesp, 1997.

FRYE, N. **O Grande Código**: a Bíblia e a literatura. Campinas, SP: Sétimo Selo, 2021.

GRENZER, M. Do clã de Jacó ao povo de Israel (Ex 1, 1-7). **Revista de Cultura Teológica**, São Paulo, n. 81, ano XXI, p. 83-94, Jan/Jun, 2013.

TODOROV, T. **As Estruturas Narrativas**. São Paulo: Perspectiva, 2013.

TURNER, L. A. **Anúncios de Enredo em Gênesis**. Engenheiro Coelho: Unaspress, 2017.

TURNER, L. A. **Genesis**. 2a. ed. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2009. (Readings: A New Biblical Commentary).

WALTKE, B. K. **Teologia do Antigo Testamento**. Uma abordagem exegetica, canônica e temática. São Paulo: Vida Nova, 2016.

## **EIXO TEMÁTICO 3**

### **Bíblia e Paz – Teologia Bíblica Aplicada**

## O EMBRIÃO DA GOVERNANÇA CORPORATIVA NA PERÍCOPE DE LC 16,1-8

Antonio Dias Pereira Filho<sup>83</sup>

**Resumo:** A governança corporativa é um tema relevante e atual na sociedade hodierna. Ela se revela notadamente essencial no processo de transição ecológica que avança gradativamente no mundo. Seu embrião subjaz na perícopa de Lc 16,1-8. Isto posto, o objetivo desta comunicação consiste em refletir acerca desse excerto da Bíblia a fim de evidenciar os fundamentos da governança corporativa, bem como o seu importante papel na realização das preconizações da encíclica *Laudato Si'* no tocante ao desenvolvimento sustentável e integral. Para lograr tal propósito, o trabalho lança mão da pesquisa bibliográfica e recorre, além da Bíblia Sagrada, a estudos nos campos da Administração e da Teologia. As análises realizadas permitem mostrar como a assimetria de informação e o azar moral configuram um ambiente propício para que o administrador infiel exproprie a riqueza do patrão. Ademais, a referida perícopa retrata uma ocorrência relativamente costumeira no mundo dos negócios, o que possibilita compreender a adoção de mecanismos destinados a proteger investidores. Do mesmo modo, ela alicerça também a necessária implementação de uma governança corporativa que reconheça e salvaguarde interesses de *stakeholders*, especialmente os relacionados a questões ambientais e sociais, tornando-os, efetivamente, parte integrante das estratégias e operações das empresas.

**Palavras-chave:** Lc 16,1-8. Administrador infiel. Governança corporativa.

**Abstract:** The corporate governance is a relevant and current issue in today's society. It reveals itself to be notably essential in the process of ecological transition that is gradually advancing in the world. Its embryo lies in the passage from Lk 16,1-8. That said, the objective of this paper is to reflect on this excerpt from the Bible in order to highlight the foundations of corporate governance, as well as its important role in achieving the recommendations of the *Laudato Si'* encyclical regarding sustainable and integral development. To achieve this purpose, the paper resorts to bibliographical research and, in addition to the Holy Bible, to studies in the fields of Management and Theology. The analyses performed allow us to show how the asymmetry of information and moral bad luck create a favorable environment for the unfaithful manager to expropriate the wealth of the boss. Furthermore, the aforementioned passage portrays a relatively common occurrence in the business world, which makes it possible to understand the adoption of mechanisms designed to protect investors. Likewise, it also underpins the necessary implementation of corporate governance that recognizes and safeguards stakeholders interests, especially those related to environmental and social issues, effectively making them an integral part of companies' strategies and operations.

**Keywords:** Lk 16,1-8. Unfaithful manager. Corporate governance.

---

<sup>83</sup>Doutor em Administração pela Université Grenoble Alpes; mestre em Administração e especialista em Gestão Estratégica em Finanças pela UFMG; graduado em Ciências Contábeis pela PUC Minas, Teologia, Administração e Gestão de Cooperativas pela UCDB; professor e pesquisador do Departamento de Ciências Administrativas da UFMG. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4562-3204> e Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2204750396944591>. E-mail: [antonioidiasperfil@gmail.com](mailto:antonioidiasperfil@gmail.com).

## INTRODUÇÃO

O tema governança corporativa tem sido objeto de importantes reflexões e debates na sociedade contemporânea. Uma das razões para isso decorre do fato de as empresas, por conta de suas externalidades negativas, figurarem entre os principais responsáveis pelos problemas que atualmente afligem a humanidade.

De modo geral, as empresas são constituídas, dirigidas e controladas a fim de alcançarem, sobretudo, resultados econômico-financeiros, os quais se referem, mais precisamente, à geração de lucro e fluxos de caixa. Contudo, é cada vez mais forte a pressão para que produzam também resultados não financeiros, especialmente nas esferas social e ambiental. O que se espera, de fato, é que as empresas atuem de modo responsável no desenvolvimento de suas atividades, integrando em suas estratégias e operações os interesses do conjunto das partes interessadas. É por essa razão que a responsabilidade social corporativa (RSC) tem ganhado terreno e se tornado, gradativamente, uma realidade no mundo dos negócios. Assim, seja para alcançar resultados econômico-financeiros, seja para lograr êxitos na esfera não financeira, a governança corporativa desempenha um papel fundamental, na medida em que orienta, fiscaliza e controla o desenvolvimento das atividades empresariais.

Dentro dessa perspectiva, este trabalho objetiva evidenciar, a partir da perícopa de Lc 16,1-8, os fatores embrionários da governança corporativa, bem como realçar a necessidade de se construir uma governança compatível com os propósitos da encíclica *Laudato Si'*, publicada pelo Papa Francisco em 2015.

Em termos de organização, o trabalho compreende três seções. A primeira é esta introdução. A segunda apresenta os fundamentos da governança corporativa presentes em Lc 16,1-8, justifica seu propósito de proteger os acionistas, bem como destaca a conveniência de um modo de governança que contribua, efetivamente, para tornar realidade o conceito de “ecologia integral” (FRANCISCO, 2015, n. 137). As considerações finais compreendem a terceira seção. Em seguida, são apresentadas as referências consultadas.

### **1. Fundamentos da governança corporativa presentes em Lc 16,1-8**

A governança corporativa se refere à estrutura mediante a qual uma empresa é dirigida e controlada (CADBURY, 1992). Para Ryan, Buchholtz e Kolb (2010), trata-se de uma forma de balanceamento de poder, tendo em vista as disputas travadas entre

acionistas e administradores pelo controle da empresa. Nas palavras de Pérez (2003, p. 23), ela representa mesmo a “gestão da gestão”.

A relação entre acionistas e administradores é marcada por conflitos de interesse, onde cada parte busca maximizar o seu benefício, geralmente em detrimento da outra. Na perícopa de Lc 16,1-8, a conduta do administrador na gestão do patrimônio do patrão, que equivale ao acionista, é um retrato do que é suscetível de ocorrer entre ambos. Basicamente, dois fatores contribuem para isso: a assimetria de informação e o risco moral (CORIAT; WEINSTEIN, 1995).

A assimetria de informação consiste na disparidade entre o nível de conhecimento do patrão e do administrador acerca da gestão do patrimônio. Na condição de gestor ativo, o administrador se torna mais informado do que o patrão. Este, em geral, desconhece os detalhes do que se passa no cotidiano dos negócios. A existência dessa assimetria de informação tende a facilitar decisões do administrador que prejudiquem o patrão. É justamente o que acontece em Lc 16,1-8 quando o administrador, valendo-se de condição privilegiada, dilapida os bens do patrão em benefício próprio.

Por sua vez, o azar ou risco moral está associado ao potencial de perda decorrente do comportamento oportunista do administrador que descumpra o contrato firmado com o patrão. Nesse caso, a relativa desinformação deste permite àquele dissipar sua riqueza mediante violação do compromisso de zelar, fazer prosperar e aumentar o valor dos bens do contratante (patrão, proprietário, acionista).

Ao contratar um administrador, o patrão delega a outra pessoa poderes para gerir sua riqueza em seu nome e benefício. Com isso, ele se expõe ao risco de ser expropriado pelo contratado que age de maneira oportunista, tal como se passa na “parábola do administrador infiel” (BÍBLIA, 2018, p. 1655). Essa delegação de poder configura o divórcio entre a propriedade e o controle, o que é, particularmente, bem característico de sociedades anônimas de capital aberto (BERLE; MEANS, 1932). Embora o patrão (acionista) mantenha a propriedade de seus bens, o controle é exercido pelo administrador. E, nesse caso, de acordo com Smith (2003), não se pode esperar que alguém administre a riqueza de outro como se dele fosse.

Considerando esses e outros fatores, Jensen e Meckling (1976) e Williamson (1985) elaboraram, respectivamente, as teorias da agência e dos custos de transação, as quais se constituem no supedâneo da governança corporativa. Esta se justifica, então, na medida

em que se constitui em instrumento destinado a dotar os acionistas de maior controle sobre as decisões daqueles que gerenciam seus capitais, permitindo-lhes, assim, protegê-los e rentabilizá-los adequadamente conforme o risco incorrido.

## **2. O modo dominante de governança corporativa**

É nos anos 1980 que a governança corporativa se define, de fato, como estrutura de fiscalização, controle e orientação das atividades da empresa. Desde então, ela tem funcionado, via de regra, enquanto instrumento de proteção de acionistas em face da ação discricionária de administradores num contexto geralmente marcado por assimetria de informação e risco moral, à semelhança daquele retratado no excerto de Lc 16,1-8.

Tal modo de governança repousa sobre o modelo de empresa da teoria da agência de Jensen e Meckling (1976). De acordo com esse modelo, a empresa é uma criação legal e compreende uma articulação de relações contratuais e conflituosas entre diferentes partes, onde os direitos de propriedade pertencem aos acionistas, os quais devem dispor de meios adequados para proteger seus capitais de tentativas de expropriação, notadamente daquelas perpetradas por administradores.

Trata-se de uma governança corporativa de natureza financeira que defende e preconiza a centralidade do acionista, inspirada num modelo de capitalismo anglo-saxão que prioriza as relações com investidores (RAJAN; ZINGALES, 2003). Nesse caso, os demais *stakeholders* geralmente figuram apenas como coadjuvantes na busca pela obtenção de resultados que atendam aos interesses de acionistas.

Para desempenhar esse papel, a governança corporativa utiliza mecanismos de incitação, fiscalização e controle (SCHÄUBLE, 2019), os quais visam a alinhar os interesses de acionistas e administradores, e, conseqüentemente, a mitigar as perdas decorrentes de conflitos. Dentre esses mecanismos, cabe destacar o sistema de compensação e os instrumentos disciplinares (GILLAN, 2006).

Motivados, então, por recompensas financeiras, além de submetidos a sistemas de vigilância e controle, os administradores atuam como agentes dos acionistas (JENSEN; MECKLING, 1976) na busca por melhores resultados financeiros. Isso implica obter vantagens nas relações estabelecidas com as demais partes interessadas (clientes, fornecedores, prestadores de serviços, empregados), de modo que a empresa gere lucro e fluxos de caixa compatíveis com o propósito de maximizar o valor das ações no mercado, aumentando, desse modo, a riqueza dos acionistas.

Assim, de acordo com a orientação que prevalece no âmbito do modo hegemônico de governança corporativa, as dimensões não financeiras, como é o caso das de ordem social e ambiental, são, via de regra, preteridas. Evidentemente, elas são objeto de algum interesse da empresa, porquanto representam riscos e oportunidades.

### **3. Uma governança corporativa para o desenvolvimento sustentável e integral**

A encíclica *Laudato Si'* oferece importantes contribuições para o avanço das discussões e das práticas relacionadas ao desenvolvimento sustentável e integral, um tema que tem sido objeto de crescente interesse na atualidade, em face dos graves problemas ambientais e sociais que se impõem à humanidade. Dentre seus aportes, destaca-se o conceito de “ecologia integral”, segundo o qual faz-se necessária a construção de uma nova maneira de o ser humano se relacionar com seus semelhantes e o meio ambiente, a fim de que possa se desenvolver por inteiro. Assim, revela-se fundamental, segundo Francisco (2015), o papel da educação para formar e difundir uma nova mentalidade no seio da sociedade.

Igualmente essencial é a atribuição das empresas nesse processo de transição com vistas à utilização parcimoniosa, respeitosa e sustentável dos diferentes recursos empregados em suas atividades (GARNETT; BALMFORD, 2022). Isso se justifica, principalmente, pelo fato de as empresas estarem diretamente implicadas nos graves problemas sociais e ambientais do mundo contemporâneo, notadamente por causa de externalidades negativas do tipo poluição, resíduos e outras.

Como visto no item anterior, o atual modo hegemônico de governança corporativa orientada aos acionistas mostra-se, a princípio, inapropriado aos propósitos de desenvolvimento sustentável e integral preconizados pela encíclica *Laudato Si'*. Em vez de se dedicar à satisfação dos interesses de apenas um grupo (acionistas), torna-se imprescindível que as empresas adotem um modo de governança que esteja voltado à criação de valor para as diferentes partes interessadas ou *stakeholders* (AYUSO; RODRÍGUEZ; GARCÍA-CASTRO, 2014).

Isso não significa, de modo algum, condenar a busca dos acionistas pelo resultado econômico-financeiro que é necessário ao funcionamento e à continuidade da empresa, bem como à remuneração dos investimentos. O que cada vez mais se exige é respeito, reconhecimento e atenção em relação às expectativas igualmente legítimas dos demais *stakeholders* quanto ao desempenho não financeiro da empresa.

A função do lucro é reconhecida pela Doutrina Social da Igreja. Na encíclica *Centesimus Annus*, de 1991, o papa João Paulo II o considera justificável desde que sua obtenção respeite a dignidade do ser humano e o compromisso com o bem comum. Na mesma linha, o papa Francisco, por meio da encíclica *Laudato Si'*, destaca a importância de se criar as condições necessárias para que o ser humano se desenvolva integralmente, o que inclui, além da financeira, as dimensões humana, social, ambiental, espiritual, dentre outras.

Assim, ancorado em um modelo de empresa enquanto resultado de um esforço coletivo, o modo de governança corporativa orientada aos *stakeholders* mostra-se superior ao dominante e, portanto, mais realista (DONALDSON; PRESTON, 1995) e compatível com o conceito de “ecologia integral”. Isso porque se trata de uma governança que visa a considerar os interesses legítimos de diferentes partes interessadas em relação ao desempenho da empresa, incluindo o financeiro e o não financeiro. Não obstante sua superioridade conceitual, tal modo de governança enfrenta, segundo Bhagat e Hubbard (2021), algumas dificuldades em termos de implementação.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Como visto no decorrer deste trabalho, a governança corporativa é responsável pela forma mediante a qual as empresas são dirigidas, controladas e orientadas na condução de suas atividades. De acordo com seu modo dominante, ela tem se voltado à satisfação dos interesses de proprietários ou acionistas, os quais buscam, sobretudo, lucro, fluxos de caixa e maximização do valor de mercado de suas ações. Trata-se de uma governança que, à vista dos problemas de assimetria de informação e risco moral retratados na perícopa de Lc 16,1-8, visa, sobretudo, a proteger a riqueza dos acionistas e assegurar-lhes um retorno compatível com o risco ao qual se expõem.

Tendo em vista sua natureza e objetivo, esse modo hegemônico de governança corporativa não se revela, a princípio, adequado aos propósitos de desenvolvimento sustentável e integral preconizados pela encíclica *Laudato Si'*. É por essa razão que se faz necessária uma governança orientada ao conjunto das partes interessadas.

Apesar de compreensível, a governança corporativa não pode se restringir à defesa dos interesses de acionistas ou patrões. Diferentemente disso, ela deve evoluir no sentido de se tornar capaz de reconhecer, compartilhar e incorporar em suas estratégias e operações as demandas de todos os *stakeholders*.

Enfim, o papel da governança corporativa é essencial para que a empresa produza também resultados positivos nas esferas social e ambiental, atendendo, desse modo, aos anseios da sociedade hodierna. Diante disso, sugere-se a realização de estudos e pesquisas que busquem torná-la uma realidade em prol da “ecologia integral”.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AYUSO, S.; RODRÍGUEZ, M. A.; GARCÍA-CASTRO, R. Maximizing stakeholders' interests: an empirical analysis of the stakeholder approach to corporate governance. **Business & Society**, Thousand Oaks, v. 53, n. 3, p. 414-439, fev., 2014.

BERLE, Adolf; MEANS, Gardiner. **The modern corporation and private property**. New York: Macmillan, 1932.

BHAGAT, Sanjai; HUBBARD, Glenn. Rule of law and purpose of the corporation. **Corporate Governance: An International Review**, Hoboken, v. 30, n. 1, p. 10-26, jul., 2021.

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada Ave Maria**: edição de estudos. 10.ed. São Paulo: Editora Ave Maria, 2018.

CADBURY, Adrian. **Report of the committee on the financial aspects of corporate governance**. London: Gee, 1992.

CORIAT, Benjamin; WEINSTEIN, Olivier. **Les nouvelles théories de l'entreprise**. Paris: Librairie Générale Française, 1995.

DONALDSON, Thomas; PRESTON, Lee E. The stakeholder theory of the corporation: concepts, evidence, and implications. **The Academy of Management Review**, Briarcliff Manor, v. 20, n. 1, p. 65-91, jan., 1995.

FRANCISCO. **Carta encíclica Laudato Si'**. Sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

GARNETT, Emma; BALMFORD, Andrew. The vital role of organizations in protecting climate and nature. **Nature Human Behavior**, London, v. 6, p. 319-321, mar., 2022.

GILLAN, Stuart L. Recent developments in corporate governance: an overview. **Journal of Corporate Finance**, Champaign, v. 12, n. 3, p. 381-402, jun., 2006.

JENSEN, Michael C.; MECKLING, William H. Theory of the firm: managerial behavior, agency costs and ownership structure. **Journal of Financial Economics**, Ann Arbor, v. 3, n. 4, p. 305-360, out., 1976.

JOÃO PAULO II. **Carta encíclica Centesimus Annus**. No centenário da Rerum Novarum. Disponível em: <<https://www.vatican.va/content/john-paul->

ii/pt/encyclicals/documents/hf\_jp-ii\_enc\_01051991\_centesisimus-annus.html>. Acesso em: 29 Maio 2023.

PÉREZ, Roland. **Le gouvernement de l'entreprise**. Paris: Éd. La Découverte, 2003.

RAJAN, Raghuram; ZINGALES, Luigi. What do we know about capital structure? Some evidences from international data. **The Journal of Finance**, Salt Lake City, v. 50, n. 5, p. 1421-1460, 1995.

RYAN, Lori; BUCHHOLTZ, Ann; KOLB, Robert. New directions in corporate governance and finance: implications for business ethics research. **Business Ethics Quarterly**, Cambridge, v. 20, n. 4, p. 673-694, out., 2010.

SCHÄUBLE, Jonas. The impact of external and internal corporate governance mechanisms on agency costs. **Corporate Governance**, Bingley, v. 19, n. 1, p. 1-22, fev., 2019.

SMITH, Adam. **A riqueza das nações: uma interpretação sobre a natureza e causas da riqueza das nações**. Trad. de Norberto de Paula Lima. São Paulo: Momento Atual, 2003.

WILLIAMSON, Oliver E. **The economic institutions of capitalism: firms, markets, relational contracting**. New York: The Free Press, 1985.

## A LINHA DE DESCONTINUIDADE ENTRE A PÁSCOA CRISTÃ E A *PESSACH* JUDAICA

*Arthur Carvalho Moraes*<sup>84</sup>

**Resumo:** Esta pesquisa tem como objetivo apresentar a linha de descontinuidade que há entre a *Pessach* Judaica e a Páscoa Cristã. Apesar de os primeiros discípulos interpretarem a última ceia de Jesus e sua oblação na cruz a partir de categorias pascais, as primeiras celebrações cristãs possuíam duas peculiaridades que as diferenciavam bastante da *Pessach* judaica. A primeira delas é a identificação do corpo e sangue de Cristo com o pão e com o vinho, mediante o qual os discípulos entram em comunhão com o Senhor Jesus. O segundo é que a páscoa cristã, celebrada em ritmo semanal, aos domingos, é encontro com o Cristo Ressuscitado, mediante a qual se renova a esperança dos cristãos na libertação definitiva de toda situação de pecado e da própria morte (cf. 1Cor 15,20-23).

**Palavras-chaves:** *Pessach*. Páscoa Cristã. Descontinuidade.

**Abstract:** This research aims to present the line of discontinuity that exists between the Jewish *Pessach* and the Christian Easter. Although the first disciples interpreted Jesus' last supper and his oblation on the cross based on Passover categories, the first Christian celebrations had two peculiarities that greatly differentiated them from the Jewish *Pessach*. The first of these is the identification of the body and blood of Christ with the bread and wine, through which the disciples enter into communion with the Lord Jesus. The second is that Christian Easter, celebrated on a weekly basis on Sundays, is an encounter with the Risen Christ, through which the hope of Christians is renewed in definitive liberation from every situation of sin and death itself (1Cor 15.20-23).

**Keywords:** *Pessach*. Christian Easter. Discontinuity.

### RESUMO EXPANDIDO

Desde a reforma litúrgica operada pela Concílio Vaticano II, a centralidade do mistério pascal na liturgia e nos sacramentos foi resgatada pela Igreja. Na Constituição Apostólica *Sacrosanctum Concilium* (SC), n. 5, os padres conciliares expõe com clareza a natureza do culto de Cristo, chamando do “mistério pascal” a obra salvífica da Morte, Ressurreição e Ascensão de Jesus Cristo, o que alude à Pascoa descrita no Antigo Testamento.

Contudo, Jesus na última ceia (Mt 26,26-29; Mc 14,22-25; Lc 22,15-20; 1Cor 11, 23-26), em um gesto profético, deixa o pão e vinho como sacramentais de sua presença na celebração cristã, o que faz com que o Novo Culto dos cristãos seja entendido enquanto

---

<sup>84</sup> Mestrando em Teologia Bíblica na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP, com bolsa concedida pela CAPES; membro do grupo de pesquisa Literatura Joanina – LIJO; e-mail: arthur\_moraes@hotmail.com; curriculum lattes: <http://lattes.cnpq.br/1179977453126655>;

autodoação de corpo e sangue do Senhor Ressuscitado, tal como consta nos relatos das primeiras celebrações cristãs. A Páscoa Cristã, celebrada semanalmente no domingo como “fração do pão”, possui algo de profundamente original em relação à Páscoa Judaica.

Isso ocorre especialmente porque os primeiros discípulos entendem a sua nova celebração por duas conotações: (i) entrar em comunhão com Jesus Cristo, por meio de seu sangue e seu corpo deixados nos sacramentais do pão e do vinho; (ii) ter um encontro com o Senhor Ressuscitado, que se manifesta no primeiro dia da Semana, dia da nova criação (BOROBIO, 2005, p. 15, BENTO XVI, 2011, p. 133). Nesse sentido, enquanto celebração da presença viva do Ressuscitado no meio de nós, a “fração do pão” é encontro com o Ressuscitado (cf. Lc 24,13-35), em que se celebra a vitória de Cristo sobre o pecado e a morte.

O primeiro desses sentidos da Páscoa Cristã pode ser entendida a partir da Primeira Carta aos Coríntios. Além do primeiro relato bíblico sobre a Eucaristia (1Cor 11,23-25), a Carta de Paulo aos Coríntios faz o seguinte questionamento: *o cálice de bênção que abençoamos não é comunhão com o sangue de Cristo? O pão que partimos não é comunhão com o corpo de Cristo?* (1Cor 10,16).

Percebe-se pelo trecho acima que, para Paulo, o cálice da bênção e o pão partido fazem entrar em comunhão (*koinônia*) com o sangue e corpo de Jesus Cristo. Eram expressões antigas, usadas no *seder* judaico, mas tomadas com significados inéditos. Nesse sentido, bebendo o vinho, o cristão participa do sangue de Cristo; comendo o pão, o cristão entra em comunhão com o corpo de Cristo.

Basta pesquisar a história das religiões para se demonstrar que o homem associa espontaneamente o comer e o beber a seus atos religiosos. Sem sair do mundo pagão que cercava São Paulo, muitos templos eram ao mesmo tempo, por assim dizer, restaurantes aos quais se convidavam os amigos para refeições, sendo o deus suposto hospedeiro-conviva. (LEGASSE, 1985, p. 63)

O contexto do trecho de 1Cor 10,14-22 é, segundo Simon Legasse, o de culto. Não é apenas como as refeições domésticas festivas judaicas, tomada em ação de graças e em memória das libertações do passado (entre as quais, destaca-se a *Pessach*). Na mesa do Senhor, a partir do contraste que se pode fazer com os cultos pagãos, “sem dúvida, Cristo ocupa de algum modo o lugar do ídolo nos banquetes sagrados, mas apenas para reivindicar que é ele próprio o termo desse culto” (LEGASSE, 1985, p. 64).

Assim, a mesa do Senhor é aquela para a qual o Senhor Ressuscitado, tal qual os deuses pagãos, convida os seus discípulos a fim de uni-los a si (fazê-los entrar em comunhão consigo). O prof. Borobio (2005, p. 6, tradução nossa) assim se exprime acerca do que consiste a “ceia do Senhor” na 1ª Carta aos Coríntios: “o comer e beber são anúncio rememorativo da morte do Senhor, pois se trata de uma ‘comida sacrificial’ muito diferente das comidas sacrificais dos judeus e dos gentios (1Cor 10,18-22)”.

Contudo, o que mais diferencia a nova celebração cristã da *Pessach* judaica é ser o memorial da Ressurreição de Jesus, o que O torna uma presença viva em sua comunidade reunida. De fato, a Eucaristia das primeiras comunidades e mesmo a última ceia de Jesus têm as suas raízes não só na vida e morte de Cristo, mas especialmente na sua Ressurreição (BOROBIO, 2005, p. 15; BENTO XVI, 2011, p. 133)

O Livro dos Atos dos Apóstolos não afirma explicitamente que o "partir do pão" seja a presença do Ressuscitado. No entanto, dá a entender que esse gesto era a memória viva do evento da ressurreição, o que é indicado pela alegria transbordante da comunidade reunida que parte o pão nas casas (At 2,42-47). (LEGASSE, 1985, p. 65)

Contudo, o relato de Emaús (Lc 24,13-35) é o texto neotestamentário que traz de forma mais clara a relação eucaristia-ressurreição. Trata-se de uma catequese eucarística (MARCHADOUR, 1985b, p. 73), organizada em uma unidade literária “estruturalista” (ALDAZÁBAL, 2002, p. 26).

Nessa perícope, Lucas objetiva ressaltar a presença do Ressuscitado na comunidade e, mais precisamente, na fração do pão. Através de três elementos, quais seja, a Palavra, a fração do pão e a comunidade reunida – elementos que vão caracterizar e estruturar a Eucaristia –, Lucas sinaliza como os discípulos podem fazer a experiência com o Ressuscitado. Portanto, é uma catequese escrita para leitores que não conheceram pessoalmente a Jesus, mas que já estão participando da Eucaristia. (ALDAZÁBAL, 2002, p. 33).

Pode-se dizer que a ideia central, sobretudo dos textos de Lucas, é a *presença do Senhor ressuscitado*, uma presença nova e misteriosa no meio dos seus e precisamente no contexto da Eucaristia: assim se pode entender a intenção de Lucas em seu sumário da vida comunitária [At 2,42-46], na celebração de Trôade [At 20,7-12], no relato de Emaús [Lc 24,13-35] e no episódio do naufrágio [At 27,33-38]. (ALDAZÁBAL, 2002, p. 32, grifos do autor).

Celebrar a presença do Ressuscitado indica que Ele continua presente na comunidade (não apenas nas primeiras comunidades cristãs, mas até as celebrações

atuais): “O fato eucarístico vem ligado ao Senhor glorioso como *Kyrios*, Salvador, doador de consolo e de vida, que vem ao encontro dos seus e o faz de modo privilegiado na ceia eucarística como aquele que une, que enche de alegria, que salva e dá a vida” (ALDAZÁBAL, 2002, p. 33).

Devem ter pressentido que esta morte era um ato de nascimento para eles, uma participação a uma aliança nova. Será preciso a páscoa para que isso se torne explícito. Hão de compreender então que se deve fazer memória não apenas de uma morte permanente, mas também de uma presença nova: a do Senhor que continua a convocá-los para sua refeição. (MARCHADOUR, 1985a, p. 57).

A vinculação da celebração cristã com a ressurreição mostra-se ainda evidente em razão de a reunião dos cristãos acontecer no primeiro dia da semana, justamente o dia da ressurreição. Nos relatos escritos deixados pelos Atos dos Apóstolos, vê-se que a celebração cristã primitiva não possuía um ritmo anual, como a páscoa judaica, mas semanal. “O costume semanal se impôs rapidamente, em ligação direta com o motivo da ressurreição no oitavo dia” (PERROT, 2006, p. 100).

É aos domingos, no “dia do Senhor” – como o chama Ap 1,10 –, que a comunidade se reúne, em torno da mesa, para entrar em comunhão com o Ressuscitado. O primeiro encontro com o Ressuscitado havia acontecido na manhã do primeiro dia – três dias após a morte de Jesus (cf. Jo 20,1). “Assim, a manhã do primeiro dia tornava-se espontaneamente o momento do culto cristão, o domingo, o ‘Dia do Senhor’” (BENTO XVI, 2011, p. 133).

Nesse sentido, o Papa João Paulo II, na Carta Apostólica *Dies Domini* - DD , evidencia: “nós consideramos verdadeiro sábado a pessoa do nosso Redentor, nosso Senhor Jesus Cristo” (DD, n. 18); e sobre o domingo arremata: “é a *Páscoa da semana*, na qual se celebra a vitória de Cristo sobre o pecado e a morte, o cumprimento nele da primeira criação e o início da nova criação (cf. 2Cor 5,17)” (DD, n. 1).

Á guisa de conclusão, vê-se que o primeiro grande diferencial da celebração cristã será que esta representa entrar em comunhão com Jesus Cristo. O memorial celebrado não é a libertação do Egito, mas a oblação de Cristo na cruz. No pão e no vinho entregues, Cristo anuncia a sua autodoação, como sacrifício na cruz.

Pelo segundo argumento apresentando nessa pesquisa, percebe-se que a Nova Páscoa é celebração da presença viva do Ressuscitado no meio de nós (cf. DD, n. 29). Isso faz com que o novo culto ganhe significados novos para a Páscoa. A Eucaristia é libertação não só física, mas espiritual: salvação do pecado e da morte. Raniero

Cantalamezza (1993, p. 46) conclui: “A ressurreição constitui a novidade absoluta da Páscoa cristã, o não prefigurado, o inesperado”.

De fato, a Páscoa de Cristo libertou o homem de uma escravidão muito mais radical do que aquela que grava sobre um povo oprimido: a escravidão do pecado, que afasta o homem de Deus, que o afasta também de si mesmo e dos outros, introduzindo continuamente na história novos germens de maldade e violência (DD, n. 63).

Assim, mais que as libertações das opressões externas que a Páscoa Judaica proclamava, a celebração cristã liberta de escravidões mais profundas: libertação do pecado, cuja origem é o mal. Sob essa perspectiva, a celebração cristã será a proclamação da ressurreição na comunidade primitiva, que renova as esperanças do cumprimento das promessas do Senhor. Ao superar a morte, Jesus abre as portas do céu a toda a humanidade.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALDAZÁBAL, José. **A Eucaristia**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- BENTO XVI, Papa. **Jesus de Nazaré: da entrada em Jerusalém até a ressurreição**. São Paulo: Planeta do Brasil, 2011.
- BÍBLIA. Português. **A Bíblia de Jerusalém: nova edição, revista e ampliada**. São Paulo: Paulus, 2016.
- BOROBIO, Dionisio. **Eucaristia**. Madrid: Biblioteca de autores cristiano, 2005.
- CANTALAMEZZA, Raniero. **O mistério da Páscoa**. Aparecida: Santuário, 1993.
- CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Sacrosanctum Concilium, (04.12.1963), In: **Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos, declarações**. Petrópolis: Vozes, 1991.
- JOÃO PAULO II, Papa. **Carta Apostólica Dies Domini**. São Paulo: Loyola, 1998.
- LEGASSE, Simon. A eucaristia segundo São Paulo. In: VV. AA.. **A Eucaristia na Bíblia**. São Paulo, Paulus: 1985. p. 58-68. (Caderno Bíblicos, vol. 35).
- MARCHADOUR, Alain. A instituição eucarística: liturgia e acontecimento histórico. In: VV. AA.. **A Eucaristia na Bíblia**. São Paulo, Paulus: 1985a. p. 42-57. (Caderno Bíblicos, 35).
- MARCHADOUR, Alain. Lucas 24,13-35: uma catequese eucarística. In: VV. AA.. **A Eucaristia na Bíblia**. São Paulo, Paulus: 1985b. p. 73-75. (Caderno Bíblicos, vol. 35).
- PERROT, Charles. A Eucaristia no Novo Testamento. In: BROUARD, Maurice (org.). **Eucharistia: enciclopédia de Eucaristia**. São Paulo: Paulus, 2006. p. 79-118.
- SERRANO, Vicente. **A Páscoa de Jesus em seu tempo**. São Paulo: Paulinas, 1997.

## A PARÁBOLA DO SAMARITANO E O CUIDADO COMO ANTÍDOTO CONTRA A INDIFERENÇA

*Celia Soares de Sousa*<sup>85</sup>

**Resumo:** A ternura, o cuidado e prática da caridade são como um antídoto contra a indiferença. Na parábola do bom samaritano (cf. Lc 10,25-37) a dimensão do cuidado aparece incorporada à dimensão social e da ética. A pergunta de Jesus: “Quem é o meu próximo?”, denuncia um comportamento individualista, que banaliza o sofrimento das pessoas vulneráveis, tanto as da sociedade do tempo de Jesus, como as de hoje. Urge sensibilizar o ser humano, romper com mecanismos de exclusão, cuidar da sociedade enferma que se distânciam cotidianamente do cuidado com os sofredores do caminho. Buscar a Paz, remete à uma escolha consciente por atitudes e ações coerentes de não deixar ninguém caído nas margens da vida. O próximo deve ser acolhido tal como ele é, sem critérios pré-definidos, e a caridade deve ser a máxima expressão do cuidado e da ética, em qualquer sociedade, para transformar a indiferença em cultura do encontro e da ternura.

**Palavras-chaves:** Cuidado. Samaritano. Próximo.

**Abstract :** Tenderness, care and charity are like an antidote to the indifference. In the parable of the good Samaritan (cf. Lc 10, 30-37), the carefulness dimension appears associated to the social and ethical dimension. The Jesus’ question “Who’s my neighbor?” denounces an individualistic behavior, which trivializes the suffering of vulnerable people in Jesus’ society or in our time. It is urgent to sensitize the human being, break with exclusion mechanisms, and take care of the sick society that daily distances itself from the care of suffering people of the path. Seeking Peace refers to a conscious choice for consistent attitudes and actions of not leaving anyone vulnerable on the margins of life. The neighbor must be welcomed as who he is, without predetermined criterion. Besides, charity must be the highest expression of carefulness and ethic in any society in order to convert the indifference into tenderness and meeting cultures.

**Keywords:** Carefulness. Samaritan. Neighbor.

### INTRODUÇÃO

A busca pela paz, é um enorme desafio, sobretudo, para as pessoas que buscam uma resposta para os diversos conflitos e desencontros provocados pela indiferença e pelo descaso com as condições de uma vida, com respeito pelas pessoas e com a ecologia integral, até as consequências mais desastrosas que provocam fome, violências diversas, migrações forçadas, guerras e mortes.

---

<sup>85</sup> Celia Soares de Sousa, graduada e mestre em Teologia, doutoranda em Teologia na PUC-SP, e-mail: [celiasoaresjpv@gmail.com](mailto:celiasoaresjpv@gmail.com), Grupo de Pesquisa Questão de Deus, ID Lattes <https://lattes.cnpq.br/2939776087270281>

O resultado desta indiferença é que muitas pessoas ficam “caídas pela beira do caminho”, com necessidade de atenção e de cuidado, crescendo à multidão dos pobres, doentes, sem-terra, sem casa, sem trabalho, pessoas em situação de rua, entre outras vulnerabilidades.

Usaremos como texto inspirador para a reflexão, a narrativa da parábola do samaritano (Lc 10,25-37), com o objetivo de destacar o cuidado com o próximo e de apontar objetivos para uma mudança nas relações entre as pessoas, despertando a capacidade de acolher aqueles que necessitam de cuidado, por estarem vulneráveis e, portanto, à margem da sociedade.

O Papa Francisco vislumbra e provoca uma profunda mudança de atitude no nível pessoal e social. Para ele,

Esta parábola é um ícone iluminador, capaz de manifestar a opção fundamental que precisamos de tomar para reconstruir este mundo que nos está a peito. Diante de tanta dor, à vista de tantas feridas, a única via de saída é ser como o bom samaritano. Qualquer outra opção deixa-nos ou com os salteadores ou com os que passam ao largo, sem se compadecer com o sofrimento do ferido na estrada (FT, 67).

Analisaremos a proposição de Ricoeur, que analisa a parábola do samaritano (Lc 10,25-37) a partir de duas categorias: a do próximo e a do *socius*. O autor salienta que é preciso escolher sempre o próximo, pois este não terá privilégios para oferecer nada em troca (RICOEUR, 1968, p. 105).

A disposição de escolher ser o próximo do próximo é apresentada como condição para a Teologia da Ternura. Não há outro caminho para experimentar o amor ao próximo senão escolher amar, como fonte inesgotável da capacidade humana de acolher e cuidar do próximo (ROCCHETTA, 2002, p. 10-11).

### **1. O cuidado como programa de vida**

O convite de Jesus, para uma nova conduta a partir do cuidado e da prática da caridade na parábola do samaritano em Lc 10,25-37: “Vá e faze o mesmo” (v. 37) é, não apenas para o judeu da parábola, mas para toda pessoa que aderir ao Seu seguimento.

Aparecem, nesta parábola, dois verbos que remetem às ações de “saída”: “vá” e “faze”, onde a pessoa é chamada a “sair” de si mesma para um olhar ao próximo e questionar as estruturas, estas por vezes viciadas em leis e rituais que não corroboram os ensinamentos de Jesus.

Importante observar que “nas tradições judaicas, o dever de amar o outro e cuidar dele parecia limitar-se às relações entre os membros de uma mesma nação” (FT, 59). Aos poucos o cuidado de não excluir o estrangeiro foi se ampliando e o amor ao próximo (cf. Lv 19,18) foi se estendendo para além dos compatriotas.

Um belo resumo da parábola que tomaremos como eixo da nossa reflexão, encontramos em uma das Cartas Encíclicas do Papa Francisco:

Conta Jesus que havia um homem ferido, estendido por terra no caminho, que fora assaltado. Passaram vários ao seu lado, mas... foram-se, não pararam. Eram pessoas com funções importantes na sociedade, que não tinham no coração o amor pelo bem comum. Não foram capazes de perder uns minutos para cuidar do ferido ou, pelo menos, procurar ajuda. Um parou, ofereceu-lhe proximidade, curou-o com as próprias mãos, pôs também dinheiro do seu bolso e ocupou-se dele. Sobretudo deu-lhe algo que, neste mundo apressado, regateamos tanto: deu-lhe o seu tempo. Tinha certamente os seus planos para aproveitar aquele dia a bem das suas necessidades, compromissos ou desejos. Mas conseguiu deixar tudo de lado à vista do ferido e, sem o conhecer, considerou-o digno de lhe dedicar o seu tempo (FT, 63).

O fato de “estar ferido” pode ser compreendido de diferentes modos, apesar do assalto já lhe ter causado um mal. Se considerarmos a expressão “estar ferido” como uma categoria alegórica, a sua compreensão pode ser alargada para algumas das consequências malélicas do descaso, da falta de amor e de cuidado, da falta de atenção com pessoas, grupos, comunidades ou nações, para que propositadamente sintam-se excluídas de uma condição digna de vida.

A indiferença sufoca a sensibilidade humana e não suscita à uma *práxis* de se fazer próximo dos caídos no meio do caminho. É neste sentido que a Sagrada Escritura educa para que haja uma relação fraterna entre todos (FT, 57). Desde a narrativa bíblica que expõe a indiferença e a frieza de Caim que mata seu irmão Abel, ao que Deus pergunta “Onde está Abel, teu irmão”, Caim não se intimida em responder: “Por acaso eu sou guarda do meu irmão” (Gn 4,9). A expressão de Caim é clara: meu irmão. Ele sabia que o cuidado com este irmão iria exigir dele um cuidado excepcional, de saber onde está e como ele está.

Fica evidente que uma, necessária e urgente, mudança de paradigma nas relações será a partir do que se entende por “o próximo”. Esta categoria, destacada por Jesus, na parábola, releva não aquele que se apresenta para ser o próximo, mas como cada qual tem se feito próximo do próximo. Ou seja, Ele questiona indiretamente qual a disponibilidade e abertura para servir ao próximo.

A indagação do doutor da Lei foi no sentido de saber para que - sem muito esforço “como possuir a vida eterna” (Lc 10,25). Jesus deixa claro que o Caminho é amar a Deus e ao próximo (Lc 10,27). O próximo é caminho, é relação de fraternidade e exige exercitar a misericórdia de Deus. Atitudes que não eram desconhecidas do doutor da lei, nem do sacerdote (Lc 10,31) e nem do levita (Lc 10,32).

Imaginemos que há, frequentemente, um processo educativo de respeito ao próximo, de cuidado e da dedicada atenção aos que mais precisam, seja pela educação passada de geração em geração, sejam por meio dos aspectos culturais àquelas as quais buscam relações sociais justas. A parábola do samaritano, no entanto, deixa transparecer os interesses unilaterais desde há muito tempo na história, igualmente para aqueles que ouviam as pregações de Jesus de Nazaré, O seguiam e tentavam colocá-Lo à prova.

Atualmente, as relações humanas se encontram “feridas” em um mundo onde as pessoas correm sem destino certo com o desejo de “bem-estar”, na busca da imediata e duradoura felicidade, sem dar importância ao fato de que a própria felicidade depende, e muito, da felicidade do próximo.

É imperativa uma mudança de comportamento onde possamos sonhar juntos para que a justiça e a paz prevaleçam. Francisco insiste que “o isolamento e o fechamento em nós mesmos ou nos próprios interesses nunca serão o caminho para voltar a dar esperança e realizar uma renovação, mas é a proximidade, a cultura do encontro” (FT, 30).

Para o pontífice “cuidar do mundo que nos rodeia e sustenta significa cuidar de nós mesmos” (FT, 17). O cuidado que é próprio da natureza humana ganha um sentido especial diante da pergunta de Jesus: “Qual dos três foi o próximo do homem que caiu nas mãos dos assaltantes?” (Lc 10,36). A pergunta feita de outra maneira quer dizer: quem se fez próximo do próximo? Ao que o doutor da lei respondeu: “Quem usou de misericórdia para com ele”.

O indicativo de Jesus “Vai e faça a mesma coisa” (Lc 10,37) continua muito atual para sensibilizar o ser humano, romper com mecanismos de exclusão, cuidar da sociedade enferma que se distancia cotidianamente do cuidado com os sofredores do caminho.

## **2. Se fazer próximo do próximo**

O homem samaritano da parábola, certamente não era bem aceito nas comunidades daquele tempo, mas ele rompeu com os conflitos históricos, superou as expectativas religiosas e “teve compaixão” (Lc 10,33). Escolheu acolher e cuidar daquele que foi

assaltado no meio do caminho quando “ia descendo de Jerusalém para Jericó” (Lc 10,30) e não foi acolhido para um cuidado necessário nem pelo sacerdote e nem pelo levita.

A pertinente reflexão sobre o próximo incide na compreensão de que o próximo não é um “objeto social”. Ricoeur comenta que “não há, pois, sociologia do próximo; a ciência do próximo é imediatamente interceptada por uma práxis do próximo; não se tem um próximo; faça-me o próximo de qualquer um” (RICOEUR, 1968, p. 101).

A profundidade do sentido de ir ao encontro, remete ao encontro pessoal com Cristo, no outro. Portanto, algo de imanente e escatológico se revela por meio do próximo. Para Ricoeur, “o próximo é a maneira pela qual eu encontro o outro, para além de toda a mediação social”. Ele sugere que há uma dicotomia que implica na contrariedade das relações. Para ele existe o *socius* e o próximo. O *socius* “é aquele a quem chego através da sua função social: a relação do *socius* é uma relação mediata, atinge o homem na qualidade disto ou daquilo...” (RICOEUR, 1968, p. 102).

A antítese apresentada por Ricoeur, reflete uma dicotomia não apenas aparente, e que exige escolhas no nosso cotidiano. Para ele “o mundo do *socius* não é mais, para certo escatologismo cristão, senão a monstruosa conjunção da usina, da caserna, da prisão e do campo de concentração. (...). Entre o próximo e o *socius*, temos de escolher” (RICOEUR, 1968, p. 103).

A Igreja hoje é chamada a ser serviçal, acolhedora e samaritana, com pessoas que assumam seus ministérios e serviços para “ir à frente, saber tomar a iniciativa sem medo, ir ao encontro, procurar os afastados e chegar às encruzilhadas dos caminhos para convidar os excluídos (cf. EG, 24).

### **3. Tomar a decisão de amar**

Como sensibilizar o ser humano para romper com os mecanismos de exclusão que gera uma sociedade enferma? Rocchetta é enfático ao afirmar que “não existe nenhum sentimento que supere a ternura como qualidade humana e humanizadora” (ROCCHETTA, 2002, p. 14).

Abrir o coração, deixar-se sensibilizar pelo sofrimento, “entrar na vida diária dos outros, encurtar as distâncias, abaixar-se – se for necessário – até à humilhação e assumir a vida humana, tocando a carne sofredora de Cristo no povo” (EG, 24), são alguns dos comportamentos de quem assume a ternura como graça de Deus e projeto de vida.

Para se consolidar a ternura evangélica no coração humano, Rocchetta comenta que é fundamental falar da ternura. Para o autor “a ternura é força, sinal de maturidade e vigor interior, e desabrocha somente em um coração livre, capaz de ofertar e receber amor” (ROCCHETTA, 2002, p. 9). Por isso, faz sentido a conclusão de Rochetta quando afirma que “deixar escapar a ternura é deixar escapar a vida. E como não há vida sem riscos, assim também não há ternura sem riscos. Mas, o maior risco é o de não viver a ternura” (ROCCHETTA, 2002, p. 11). Portanto, podemos afirmar que viver a ternura na radicalidade é lançar-se no amor ao próximo.

Preocupado com as diversas divisões e guerras no mundo, o Papa Francisco alerta o povo de Deus, discípulos missionários de Jesus Cristo, para que em todos os lugares do mundo, os cristãos não façam opção pela guerra, que dissipem o ódio e o egoísmo. Para as antigas divisões, o perdão e a reconciliação. O pontífice, remeteu esta exortação aos cristãos de hoje, fundamentado na parábola do samaritano que não perguntou a nacionalidade, historicamente conhecida como inimigos (cf. FT, 261, 285).

Recomeçar com alegria, fazer opção clara e consciente pelo perdão e pela amizade social, promover o diálogo fraterno para construir pontes que aproximam e não muros que nos distanciam (cf. FT, 62 e 276). Recuperar a amabilidade. Eis o convite desafiador do Papa Francisco: “Amabilidade no trato, cuidado para não magoar com as palavras ou os gestos, tentativa de aliviar o peso dos outros”. Supõe “dizer palavras de incentivo, que reconfortam, consolam, fortalecem, estimulam”, em vez de “palavras que humilham, angustiam, irritam, desprezam.” (cf. FT, 223).

Cito um poeta brasileiro, mineiro, nascido em 1901, ao que se refere em seu poema, como o Mau Samaritano. Neste poema encontra-se a maturidade e a consciência de quem quer fazer o bem e acaba por fazer o mal, parafraseando o apóstolo Paulo: “O querer o bem está em mim, mas não sou capaz de fazê-lo. Não faço o bem que quero, e sim o mal que não quero”. (Rm 7,19):”Quantas vezes tenho passado perto de um louco, de um triste, de um miserável, sem lhes dar uma palavra de consolo. Eu bem sei que minha vida é ligadaà dos outros. Os outros precisam de mim que preciso de Deus. Quantas criaturas terão esperado de mim. Apenas um olhar, que eu recusei”. (MENDES, 1938)

Francisco, já lançou várias vezes o convite para a construção da paz social, para fazer crescer uma cultura do encontro que supere as dialéticas que colocam um contra o outro (cf. FT, 215) e assumir o que ele propõe como um novo estilo de vida: “Cuidemos

da fragilidade de cada homem, cada mulher, cada criança e cada idoso, com a mesma atitude solidária e solícita, a mesma atitude de proximidade do bom samaritano” (FT, 79).

### **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

O Papa Francisco propõe que “é preciso gerar percursos concretos para a paz”; “que cada pessoa escreva uma nova página da história, uma página cheia de esperança, cheia de paz”, no entanto, ele alerta que “a paz não será construída na escrivania ou com pessoas fechadas nos escritórios” (FT, 231). Para ele “o que conta é gerar processos de encontro, processos que possam construir um povo capaz de recolher as diferenças” (cf. FT, 217).

Fica evidente que o encontro será sempre a partir dos diferentes. As diferenças devem criar encantamento, amorosidade, cuidado e respeito uns com os outros, especialmente com os “caídos a beira do caminho” assaltados desde a sua dignidade e vontade de ser feliz. A paz verdadeira, anunciada por Jesus exige caminhar com Ele, testemunhar os valores do reinado de Deus, e que a justiça e o direito, valores profundamente sagrados para o povo da Bíblia, devem ser para todos.

Ainda que nos traga riscos, é preciso escolher amar: Amar o próximo como a si mesmo (Lc 10,27). “Peçamos ao Senhor que nos faça compreender a lei do amor. Que bom é termos esta lei! Como nos faz bem, apesar de tudo amar-nos uns aos outros! Sim, apesar de tudo!” (cf. EG, 101). Tarefa tão desafiadora para quem tem a consciência de ser um mau samaritano, no entanto com o desejo de cuidar para ser um bom samaritano.

### **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

DOCUMENTO DE APARECIDA. **Texto Conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe**. Brasília: CNBB, 2007.

FRANCISCO, Papa. **Exortação Apostólica Evangelii Gaudium**. Brasília: CNBB, 2013.

FRANCISCO, Papa. **Fratelli Tutti: Carta Encíclica sobre a fraternidade e a amizade social**. Brasília: CNBB, 2020.

MENDES, Murilo. *In: A poesia em pânico*. Rio de Janeiro: Cooperativa Cultural Guanabara, 1938. Disponível em: [www.jornaldepoesia.jor.br/mu4.html](http://www.jornaldepoesia.jor.br/mu4.html). Acesso em: 22/04/2023.

RICOEUR, Paul. **História e Verdade**. Traduzido de Histoire et Verité. Tradução de F. A. Ribeiro. São Paulo: Companhia Editora Forense, 1968.

ROCCHETTA, Carlo. **Teologia da Ternura. Um “evangelho” a descobrir**. São Paulo: Paulus, 2002.

## O PRESSUPOSTO DA RIQUEZA NA TEOLOGIA DA PROSPERIDADE A LUZ DO EVANGELHO SEGUNDO LUCAS 16,9.11.13

*Cláudio Araújo Machado*<sup>86</sup>

**Resumo:** Este resumo expandido se propõe a fazer uma análise da narrativa do Evangelho segundo Lucas a partir da perícopes do capítulo 16,9.11.13, confrontando um dos pressupostos que é muito caro a Teologia da Prosperidade que é a questão da riqueza.

**Palavras chaves:** Lucas. Mamom. Teologia da Prosperidade.

**Abstract:** This expanded summary proposes an analysis of the narrative of the Gospel according to Luke from the pericope of chapter 16,9.11.13, confronting one of the assumptions that is very dear to Prosperity Theology, which is the issue of wealth.

**Keywords:** Luke. Mammon. Prosperity Theology.

### RESUMO EXPANDIDO

O ambiente cristão protestante-evangélico brasileiro, sempre se apresentou como polissêmico, dado a muitas leituras e interpretações. Mais especificamente, tratando do Pentecostalismo, desde que passou a ser objeto de estudo dentro da academia, no final dos anos 60 início dos anos 70 do século XX, cada vez caracteriza-se mais evidente este pressuposto. Depois de algumas décadas percebeu-se a necessidade da utilização de uma tipologia que delimita e, ao mesmo tempo facilitar o acesso ao objeto em questão.

Segundo Martin, existem três grandes ondas na história mundial do Protestantismo: a puritana, a metodista e a pentecostal. (MARIANO, 1995, p.28). Mesmo partindo destas três ondas se faz necessário entender que o movimento Pentecostal possui seus subgrupos, nos Estados Unidos e América latina, tendo as mesmas raízes doutrinárias e eclesiais.

A Teologia da Prosperidade reinterpreta os valores da fé Cristã, contrariando o tradicionalismo que prega a busca pelo Paraíso, a crença da Teologia da Prosperidade defende a ideia de que o homem foi liberto do pecado original por meio do sacrifício de Cristo.

Nesse sentido, pode-se não apenas usufruir dos bens materiais, como também exigir de Deus como um direito adquirido, a saúde física e sobretudo a abundância material

As raízes históricas e filosóficas da Teologia da Prosperidade remontam ao Pentecostalismo e a várias seitas metafísicas do início do século XX, provenientes da região de Boston, EUA. Dessas duas fontes, os pressupostos filosóficos propriamente

---

<sup>86</sup> Graduação, Bacharel em Teologia pela Universidade Presbiteriana Mackenzie. Doutorando em Teologia pelo PPG- PUC-SP, email: claudioamacha@gmail.com, Grupo de Pesquisa LIJO, ID Lattes: 9915670043512639.

ditos foram fornecidos pelas seitas metafísicas e o Pentecostalismo forneceu a base ou o grupo onde a Teologia encontrou maior parte de seus adeptos. (PIERATT, 1996, p. 19).

Segundo Pieratt: A resposta parece estar na tendência de o Pentecostalismo aceitar dons de profecia e profetas dos dias atuais que afirmam exercer esses dons. Por causa da abertura para visões, revelações e orientações espirituais contínuas fora da Bíblia, cria-se espaço para que os profetas da prosperidade entrem com a alegação de terem sido ensinados pelo próprio Cristo. (PIERATT, 1996, p. 19).

A característica distintiva da Teologia da Prosperidade contemporânea é a milagrosa qualidade da bênção: bem-estar material não é simplesmente como um subproduto tipo *Horatio Alger*<sup>87</sup> da vida em virtude, mas é, *ipso facto*, o presente sobrenatural de Deus para o fiel, não diferente de outros presentes do Espírito, como glossolalia ou cura pela fé. Embora o conceito de confiança e fé em Deus para efeito de sustento físico tenha raízes bíblicas, a ideia de que Deus recompensa seus fiéis com dinheiro e bem-estar material é uma noção distinta do século XX. (BURNETT, 2011, p.181).

Por fim, segundo a doutrina da Teologia da Prosperidade, o cristão deve viver com saúde plena, ou seja, com ausência de doenças, vindo a adoecer aos 70 ou 80 anos, sem dor ou sofrimento. Os indivíduos que não atingiram este caminho, são pessoas ignorantes quanto ao conhecimento de seu direito ou não reivindicaram com fé suficiente.

Também no campo de finanças, Hagin considera a prosperidade financeira um direito do cristão, pois faz parte da expiação efetuada por Cristo. Assim como o cristão tem direito a saúde, ele também tem direito a ser próspero. Assim como as enfermidades não representam a vontade de Deus para o fiel, da mesma forma a pobreza e as dificuldades financeiras de qualquer espécie não compactuam com o propósito divino. (GONDIM, 1999, p. 27).

O termo *mamon* em seu contexto histórico-bíblico, pressupõe ser de origem aramaica e poderia ser traduzida por: riqueza acumulada, posses, propriedade e como dinheiro. O termo é derivado provavelmente da raiz *mm*, que em aramaico tem o sentido de algo confiável, que é certo, que é seguro ou que foi colocado em segurança. (SOKOLOFF, 2002, p. 311).

---

<sup>87</sup> Nota da edição: alusão ao escritor Horatio Alger (século XIX), que escreveu inúmeros romances que traziam protagonistas masculinos que encarnavam o sonho americano de sair da pobreza e alcançar prosperidade com seus próprios méritos.

Nesse sentido, outros linguistas reafirmam a ideia de que a expressão está ligada à riqueza. Riqueza com forte conotação pejorativa (LOUW & NIDA, 2021, p. 500). O detalhe é que em Mt 6,24; Lc 16,13 encontra-se a personificação, se assemelhando ao grego *Ploutos* (MOUNCE, 2021, p.398).

Quanto ao termo *mamona* Bovon diz:

“Mamon é um vocábulo de origem semítica ausente na Bíblia hebraica, mas cujo uso se estende na época do Novo Testamento. Sua etimologia é incerta, porém, bem poderia ser a mesma que a nossa palavra ‘amém’. Algo no qual alguém tem confiança, com a qual pode contar. E como os humanos contam com o dinheiro, a palavra passou a designar os bens materiais. Seguindo a atitude crítica de diversas correntes cristãs primitivas frente ao dinheiro, este termo sempre se emprega de maneira negativa no Novo Testamento”. (BOVON, 2004, p. 106).

Colavecchio (2013, p. 91) vai além e afirma: “A implicação é que a riqueza tem uma história de injustiça que alguém cometeu contra alguém e isto tende a continuar”.

Após a análise dos pressupostos da Teologia da Prosperidade, e, como proposta é fazer uma crítica desses pressupostos à luz do Evangelho segundo Lucas, será apresentado o pano de fundo da tradição lucana, bem como o cenário em que se apresenta a expressão *mamon* utilizada pelo evangelista.

Ao examinar o terceiro Evangelho, deve-se primeiro levar em conta que ele é apenas a primeira parte de uma obra que foi pensada e deve ser lida como um todo. Sua continuação é o livro de Atos dos Apóstolos (comparar Lc 1,1-4 com Atos 1,1-8). O Evangelho apresenta o caminho de Jesus, Atos apresenta o caminho da Igreja de Jesus, e, juntos formam o caminho da salvação. (STORNILOLO, 2004, p. 7).

Pressupõe-se que Lucas apresenta uma visão completa de como a salvação que Deus oferece se manifesta e se realiza na história (Lc 16,16).

Lucas, desenvolve um conceito de missão que supera a visão centrípeta do Antigo Testamento que consiste na convergência dos pagãos a Jerusalém e na romaria escatológica das nações ao templo para se submeterem à Lei (Is 2,1-6). Lucas está, pois, convencido de que é preciso anunciar o evangelho de forma diferente aos judeus e aos pagãos, levando em conta a sensibilidade de cada povo, sua cultura, seu modo diferente de pensar, para que a boa nova de Jesus Cristo seja verdadeiramente entendida e produza fruto. Impõe-se, também, a necessidade de determinar o que constitui a identidade cristã para não impor a ninguém, como fundamental e obrigatório, o que corresponde simplesmente a uma tradição e a um modo e viver. (CASALEGNO, 2003, p. 15).

O centro de atenção de Lucas, porém, é determinado pela história de Jesus e do seu movimento. Assim, em Lucas 1-2 o cenário de Jerusalém com o templo tem vínculos com os cenários das aldeias de Belém e Nazaré. A partir de Lucas 3 até 19,27, predomina o cenário das aldeias, começando com as atividades de Jesus na Galileia e com a narrativa de suas viagens pela Samaria e pela Judeia como a parte central. Por fim, no final do Evangelho o foco de interesse é Jerusalém, com suas autoridades romanas e judaicas (19,27; 24,53).

O centro do capítulo 16 do Evangelho segundo Lucas está no versículo 13: “*Nenhum empregado pode servir a dois senhores, porque, ou odiará um e amará o outro, ou se apegará a um e desprezará o outro. Vocês não podem servir a Deus e a mamom*”. Não há meio termo: ou se serve ao Senhor Deus, ou se serve ao senhor mamom/dinheiro. Um é incompatível com o outro, porque cada um tem as suas próprias regras. E não se diga que o Evangelho é ingênuo, porque ele não está criticando uma cédula de dinheiro, mas o “acúmulo” de dinheiro, o Dinheiro com ‘D’ maiúsculo, ou seja, o Capital. (STORNILO, 2004, p. 145).

Nesse sentido, sob análise do contexto e ambiente do Evangelho segundo Lucas, cabe apresentar uma interpretação da perícopa de 16,13-18, tendo em vista o enfoque de Jesus sobre o viés socioeconômico.

Entre os vv. 10-12, se informa de que a personalidade segue o padrão normal, um “truísmo” nas sociedades da honra-vergonha. Já no v. 13, o foco repousa sobre uma lealdade dividida, “amor e ódio”. (MALINA & ROHRBAUGH, 2018, p. 328).

As bem-aventuranças lucana, postas na segunda pessoa (“Bem-aventurados vós, os pobres...”), são proclamações da graça de Deus. O reinado de Deus não pertence aos pobres por causa de alguma coisa que fizeram, mas por causa de um Deus gracioso que inverte suas sortes. No reinado que Jesus prega, salva-se a própria vida perdendo-a (24,17-33), e os últimos serão os primeiros e os primeiros os últimos (13,30). O anúncio da inversão das sortes que traz o reinado de Deus, portanto, é boa nova para os pobres e advertência para os ricos e poderosos reavaliarem sua conduta ética. (MATERA, 1999, p. 102-103).

Conclui-se que a partir da análise da expressão mamom dentro do ambiente da tradição lucana, nos possibilita ter uma perspectiva adequada da relação do discipulado cristão e a utilização do dinheiro e bens materiais.

O escritor bíblico enxerga bem a realidade deste mundo. Para ele, propriedade e dinheiro não são coisas do demônio. Mas ele exorta um procedimento social. Os dons desta terra pertencem a todos: “Todos os que abraçaram a fé formaram uma só comunidade e partilhavam tudo. Vendiam os seus haveres e bens e repartiam tudo entre todos segundo as necessidades de cada um” (At 2,44).

O panorama que se apresenta na narrativa lucana, se contrapõe efusivamente com relação aos pressupostos apresentados no texto da Teologia da prosperidade, que se fundamentam nos seguintes pontos: Saúde e Prosperidade, formando um sistema coeso de crenças e alcançando um solo fértil do ponto de vista socioeconômico, sobretudo em países carentes da presença de políticas públicas, conseguindo sua proliferação expansiva e de certa forma imperialista.

## **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

BÍBLIA. Português. **A Bíblia de Estudo Thomas Nelson: Nova Versão Internacional.** Coordenação Samuel Coto, André L. Tangerino, Aldo Menezes; Tradutores Bernardo Cho, Elissamai Bauleo, Estevan Kirschner, Francisco Nunes, Marcus Braga e Wilson Almeida. Rio de Janeiro: Vida Melhor Editora, 2021.

BOVON, François. **El Evangelio según San Lucas.** Salamanca: Sígueme, 2004.

BURNETT. V. G. A vida abundante: A Teologia da Prosperidade na América Latina. **História: Questões & Debates**, Curitiba, n. 55, p. 177-194, 2011.

CASALEGNO. A. **Lucas – A caminho com Jesus missionário.** São Paulo. Loyola. 2003.

COLAVECCHIO. R. L. **Jesus e a comunidade do Reino no Evangelho de São Lucas.** O vendaval de misericórdia na vida dos discípulos e do mundo. São Paulo: Loyola, 2013.

FRABIS, R., MAGGIONI. B. **Os Evangelhos II.** São Paulo: Loyola, 2006.

GONDIM. R. **O Evangelho da Nova Era.** São Paulo: Abba Press, 1999.

LOUW, J. P.; NIDA, E. A. **Léxico Grego-português do Novo Testamento:** baseado em domínios semânticos. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

MALINA. B. J. & ROHRBAUGH. L. R. **Evangelhos Sinópticos – Comentário a luz das ciências sociais.** São Paulo: Paulus, 2018.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais:** Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

MATERA. F. J. **Ética do Novo Testamento.** São Paulo: Paulus, 1999.

MOUNCE. W. D. **Léxico Analítico do Novo Testamento Grego.** São Paulo: Vida Nova, 2021.

PIERATT, Alan B. **O evangelho da prosperidade.** Tradução de: Robinson Malkones. São Paulo: Vida Nova, 1993.

SOKOLOFF. M. **A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic (Second Edition):** Ramat G., Bar I., University Press. 2002.

STORNILO. I. **O Evangelho de Lucas. Os pobres constroem a nova história.** São Paulo: Paulus, 2004.

## A BELEZA QUE SALVARÁ MUNDO, ENTREVER O BELO NA *KENOSIS* DO FILHO: UMA LEITURA CRISTOLÓGICA DE BALTHASAR E BRUNO FORTE

Cleber Eduardo da Paixão<sup>88</sup>

**Resumo:** Esse trabalho busca explicitar a Cristologia de dois teólogos que pensaram a partir da *kenosis* do Filho a possibilidade de entrever a beleza de Deus que se revela na economia dos homens, para eles a *kenosis* na economia da história se constitui como o evento onde podemos entrever a *kenosis* no mais íntimo das ralações do coração da Trindade. Para Balthasar se o Filho encarnado é obediente à vontade do Pai eterno até a morte na cruz, ele faz na terra o mesmo que no céu, e no tempo o mesmo que na eternidade. Ele, portanto, não nega em sua forma de servo sua forma divina, como também não a oculta, nem renuncia a ela, mas a revela, o Todo no Fragmento afirma Balthasar, Bruno Forte segue na mesma esteira de Balthasar e entende que na encarnação do Filho a beleza de Deus é revelada e ocultada em uma dialética misteriosa, na *kenosis* do Filho nos é dado o acesso ao belo, o bem abreviado. Portanto podemos afirmar que Forte desenvolve a partir de Balthasar uma Beleza Kenótica, belo é o revelar-se de Deus aos homens, da eternidade no tempo, do permanente no efêmero e do ideal na história.

**Palavras-chave:** Trindade. *Kenosis*. Beleza.

**Abstract:** This work seeks to elucidate the Christology of two theologians who contemplated, based on the kenosis of the Son, the possibility of glimpsing the beauty of God revealed in the economy of humankind. For them, kenosis in the economy of history constitutes an event where we can catch a glimpse of the kenosis in the most intimate relations of the Trinitarian heart. According to Balthasar, if the incarnate Son is obedient to the will of the eternal Father, even unto death on the cross, he does on earth what he does in heaven and in time what he does in eternity. Therefore, in his servant form, he neither denies his divine form, nor hides it, nor renounces it, but reveals it. Balthasar affirms that the Whole is affirmed in the Fragment. Bruno Forte follows the same path as Balthasar and understands that in the incarnation of the Son, the beauty of God is revealed and hidden in a mysterious dialectic. Through the kenosis of the Son, we are given access to the abbreviated beauty, the good. Thus, we can affirm that Forte develops, based on Balthasar, a Kenotic Beauty: beauty is the revealing of God to humanity, of eternity in time, of the permanent in the ephemeral, and of the ideal in history.

**Keywords:** Trinity. *Kenosis*. Beauty.

### INTRODUÇÃO

O presente trabalho é fruto de uma comunicação realizada no III Simpósio Paulista de Estudos Bíblicos – SIMPEB, como continuidade das minhas pesquisas sobre estética teológica, o intuito foi expor em linhas gerais a Cristologia de dois Teólogos de confissão

---

<sup>88</sup> Graduado em Teologia pela Universidade Presbiteriana Mackenzie; Mestrado em Ciência da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo; Pós - Graduado em Ciências da Religião pela Faculdade Batista de Minas Gerais; Pós - Graduado em Filosofia da Religião pela Faculdade Kenedy; Pós - Graduado em Docência do Ensino Superior pela FALC – ID Lattes: 4466933935896373 – e-mail-cleber.paixao@mackenzie.br

Católica, que a partir do conceito de *kenosis* puderam entrever a Beleza divina, Balthasar e Bruno Forte visualizaram na encarnação do Filho na história o evento por excelência onde Deus se comunicou aos homens.

Essa autocomunicação divina tem um propósito salvífico, mas ao mesmo tempo descortina aos homens a Beleza de Deus, nesse sentido podemos entrever uma Beleza que salva. Hans Urs von Balthasar interpretou a *Kenosis* com base não na doutrina cristológica das duas naturezas, mas na doutrina da Trindade. É da essência do Filho eterno ser “obediente” ao Pai eterno em total amor e entrega, como também é da essência do Pai eterno comunicar-se ao Filho em total amor. Se o Filho encarnado é “obediente” à vontade do Pai eterno até a morte na cruz, ele faz na terra o mesmo que no céu, e no tempo o mesmo que na eternidade. Ele, portanto, não nega em sua “forma de servo” sua “forma divina”, como também não a oculta, nem renuncia a ela, mas a revela. Em sua obediência, ele realiza na terra sua eterna relação com o Pai. (BALTHASAR, 1969, p. 133-326)

Bruno Forte segue na mesma esteira de Balthasar e entende que *kenosis* pode ser trabalhada não somente na encarnação, mas também na criação, para que a criação possa existir, Deus se retrai, se limita e abre espaço para o outro: “Esta autolimitação não é senão o respeito que o criador tem para com a alteridade da criatura, para com o seu existir em liberdade diante da oferta da vida” (FORTE, 1995, p. 257-258), Nesse sentido Deus se retira para que possa surgir o outro.

Para Forte podemos pensar a criação a partir da doutrina judaico-cabalística do zimzum divino, segundo a qual o mundo pode aparecer exatamente porque Deus se escondeu e se contraiu. (FORTE, 1995, p. 258) Forte entende que o Deus Bíblico se retira para que a criatura possa vir a existência, nesse sentido o retirar-se de Deus é “diferenciação criadora”. *kenosis* do amor eterno, que permite ao ser finito vir à existência e nela permanecer, na contingência da liberdade.

Sendo assim podemos dizer que a *kenosis* se dá no mais íntimo do ser divino e podemos entrever na criação e de forma plena na encarnação. Esse processo de advento no tempo é refletido por Forte ao longo de suas obras, na encarnação e no evento pascal são as marcas constitutivas de uma teologia da história. Sua compreensão do advento fundamenta sua antropologia que considera que o absoluto entra na história, mas permanece outro em relação a própria história. (FORTE, 1993, p. 25-26)

No pensamento trinitário pascal dos teólogos Balthasar e Bruno Forte é nos oferecido a possibilidade de compreender a doutrina da autolimitação divina, a relação em que ela se realiza não por simplesmente a que existe entre Deus e o mundo, mais profundamente a que existe entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo. O espaço cedido pelo Eterno não é ocupado por criatura inferior a ele, hipoteticamente, capaz de o limitar, mas é invadido por outra Presença divina. O Pai abre espaço ao Filho acolhedor, em cuja infinita receptividade é posta a condição eterna para a possibilidade de existência da criatura, enquanto termo do amor divino e acolhimento dele. Por outro lado, de autolimitação divina por cultuada na imagem do Filho, enquanto humildade do eterno deixar-se amar e do obediente aceitar, então a contração divina não cede lugar ao hipotético emergir da criatura como alternativa ao divino, mas cede espaço à efusão superabundante do amor irradiante do Pai, a exuberância infinita da sua iniciativa na qual encontra sua origem toda e qualquer existência, energia e vida das criaturas. Ainda o divino humilhar-se for referido ao Espírito, enquanto unidade de dom e aceitação e abertura libertadora do jogo do amor eterno, então a *kenosis* do divino não dá lugar a uma pretensa exaltação do mundo criado e, sim, à sua permanente união com Deus vivo que opôs na existência bem como à sua autonomia de relação em face ao Pai do qual provém e em face ao Filho, pelo qual e no qual toda em qualquer coisa foi criada. (FORTE, 1995, p. 260)

Na teologia da revelação de Balthasar e Bruno Forte, a Divindade se apresenta como o Deus que é amor em expansão, êxodo de si sem reservas, o Deus que ama o Filho na gratuidade de amar. Esse ato de se doar para além de si é seu ato de criar, o Deus *ad intra* sai para criar *ad extra*. Um dos conceitos caros para Forte é a *kenosis*, ou seja, o esvaziamento de sua glória. Lacoste resume bem esse esvaziamento, “Jesus de condição divina vem de Deus e volta para Deus”. (LACOSTE, 2004, p. 983)

Na exegese dessa perícopes o renomado Gordon Fee acredita que o texto demonstra a preexistência do Filho na condição divina, e que é esse mesmo preexistente que assume a história. “Ao assumir a ‘forma’ de escravo, sendo feito à semelhança de seres humanos”. Muito provavelmente Paulo usou o particípio em vez do verbo finito porque Cristo está sempre “sendo”. (FEE, 2022, p. 231) No texto a seguir vamos entrever a leitura que Balthasar faz desse evento, e quais as contribuições para a estética teológica.

### **1. Beleza é o todo no fragmento – *kenosis* no pensamento de Balthasar**

Balthasar desenvolveu sua estética teológica dentro do conceito que é “o Todo no Fragmento”. Para Balthasar a Beleza é uma relação de verdade e do bem, é última palavra que o intelecto pensante pode ousar pronunciar. (BALTHASAR, 1975, p. 14)

A meditação de Balthasar se dá a partir do Fragmento que é a cruz do Filho Eterno, ápice da completa revelação de Deus, Sendo assim, Belo é o oferecer-se do Todo no Fragmento. “O todo no fragmento, só porque o todo como fragmento”, (BALTHASAR, 1990 p. 246) essa é a definição de Balthasar, para ele o fragmento pode ser o lugar onde Todo se manifesta. Não é apenas qualquer manifestação temporária, mas uma irrupção vertical que ocorre na linha do tempo, mas ao mesmo tempo está fora do tempo, *kairos* imprevisível, transbordando de significado, uma teofania, o sagrado em seu estado numinoso está eivado de beleza. A partir deste *kairos*, o todo se manifestará nesses fragmentos que, tendo humildemente aceitado sua condição como tal, não busca superar sua fragmentariedade temporária.

No Cordeiro de Deus vemos uma resposta as ideologias totalizadoras onde elas pretendem transformar o fragmento no todo ou o todo ter um fim em si mesmo, as formas humanas não conseguem se comparar a proposta dada por Deus na face do Cordeiro, onde ele é verdadeiramente humano por isso experimentado a condição temporal, mas também é de condição divina por isso é um ícone que aponta para o Todo que é totalmente Outro. (BALTHASAR, 1990 p. 11-12) Podemos dizer como Deus se revelou na história e de algum modo atingiu o fragmento de cada história, se a história é constituída de cada fragmento, o Cristo é o centro integrador que uni esses fragmentos. (BALTHASAR, 1990, p. 79-80)

No pensamento teológico de Balthasar vemos o valor da existência humana justamente porque Deus assume a humanidade na encarnação não no sentido teatral, mas em toda dramaticidade da incoerência e adversidade histórica. A partir deste evento, o lugar de manifestação do Deus vivo será o concreto da realidade histórica. O homem não é mais interpretado como um fragmento dentro de seu próprio enigma, mas é interpretado no lugar onde ele já está “predisposto”, “orientado”, “informado”, “instruído” pelo amor de Deus. (BALTHASAR, 1990 p. 84)

Para Balthasar no evento Cristo encontramos de forma inaudita a história colocada como chave hermenêutica para compreender a realidade. O teólogo suíço tenta superar a dialética fechada em si que a transcendência e a imanência, temporalidade e eternidade,

para superar esse paradigma Balthasar propõe o caminho do amor superabundante onde esse mesmo amor sai da interioridade de Deus e chega na concretude humana através da externalização da manifestação. Ele propõe uma relação entre estética, beleza e evento, esse evento ocorre em um lugar, em um determinado tempo. Clarita Sampaio resume essa relação intratrinitária que pode ser entrevista na encarnação do Filho. (SAMPAIO, 2004, p. 22)

O que podemos entrever na teologia de Balthasar é uma proposta que vai muito mais além do que a religião cristã, pois para ele a experiência das outras religiões também identifica um kairós, um evento onde o sagrado se manifesta.

A teologia estética de Balthasar vai impactar de forma significativa o pensamento de Bruno Forte.

## **2. A beleza da catedral do espírito**

Para Bruno Forte, Cristo é, em pessoa, a verdade e a beleza, o advento da eternidade no tempo, do infinito no finito, e a via de acesso pelo movimento inverso, em que consiste a salvação dos homens da finitude e da morte.

Esta salvação se dá no horizonte da estética teológica assim formulado, como contemplação da forma e transgressão do arrebatamento ou da entrega, enquanto o Todo eterno se ofereceu na especificidade do Singular, que na proporção daquilo que o constitui representa analogamente o encontro perfeito do humano e do divino, “sem confusão e nem mutação, sem divisão nem separação”, a contemplação do Cristo é um olhar lançado sobre o mistério, que é a ponte de felicidade em que, enquanto o subjetivo percebe a forma do Outro e a possui na visão do Cristo ressuscitado. (FORTE, 2006, p. 88-89)

Bruno Forte ao desenvolver sua estética teológica propõe como metáfora uma espécie de catedral do espírito, para que lembre a beleza dos espaços sagrados edificados pelos homens a fim de evocar e invocar a beleza divina, *prónaos*, que é fachada, pórtico de acesso à catedral e uma abside, dirigidos para o indizível Outro.

Sendo assim Forte desenvolve os nomes do belo e o silêncio de Deus. Dizer o indizível, sem violar seu mistério, é como acender os setes braços do candelabro santo, a “*menorah*” viva dos rostos, que com suas setes aberturas são chamados a veicular a luz verdadeira do coração, aquela luz que só o Messias, o Eterno que entrou no templo, e está em condição de ascender. A evocação dos setes nome do belo nas línguas sagradas do Ocidente poderá ajudar alimentar a *menorah* viva da beleza no santuário de Deus, que é

o mundo inteiro, chamado por ele à existência. Bruno Forte começa desenvolver o primeiro nome do belo com termo hebraico *towb*, segundo Forte belo é o que nutre o desejo, lançando pontes para o Eterno.<sup>89</sup>

Bruno Forte recorre em segundo lugar a língua grega apresenta a beleza como *kalós*, nesse sentido o belo tem a força de atração, o belo atrai e faz o outro sair de si em direção a alteridade.

O segundo nome do belo é o grego *kalós* (καλός) segundo os medievais, viria de *xalév* chamar; na verdade, vem do sânscrito (*'kalyah'*): o belo chama a si, atrai a si, é amável, oferece-se, vem ao encontro. A beleza é apelo, oferta, vinda do Outro.... (FORTE, 2010, p. 18)

O terceiro nome que o teólogo italiano recorre é encontrado na língua latina que é *pulcher*, de um sobrenome romana, nesse sentido uma localização específica, sendo assim belo é alguém, um sujeito, um fragmento que sendo assim é frágil e limitado, “seu beijo é mortal, porque o Todo, que se oferece ao fragmento, revela sua inexorável finitude” (FORTE, 2010, p. 19), sendo finito ele se porta como uma denúncia de si mesmo em sua fragilidade, “o belo denuncia a fragilidade do belo” (FORTE, 2010, p. 18)

O quarto nome mensurado se encontra na língua latina também, belo é *Formosus*, o que tem forma, no castelhano temos *hermoso*, e no português temos *formoso*, belo portanto é o que tem forma onde a harmonia das partes reflete os números do céu. (FORTE, 2010, p. 20)

O quinto nome do belo é evocado pela língua germânica *schon*, que aponta para brilho, a luminosidade, claridade, o belo resplandece em todo seu fulgor, podemos usar como metáfora o sol, tanto no amanhecer como no entardecer, no nascer o sol atingi todas as coisas e no seu poente deixa um ar de nostalgia, mas é em Tomás de Aquino que podemos ver a associação de beleza que irradia com o Filho de Deus, o Todo e as partes em harmonia irradiam claridade e beleza. (FORTE, 2010, p. 22-23)

Podemos dizer em outras palavras que, “Todo torna-se presente no Filho encarnado não só como harmonia, mas também como transgressão, irradiação, arrebatamento,

---

<sup>89</sup> Procedente de 2895; DITAT - 793a adj 1) bom, agradável, amável 1a) amável, agradável (aos sentidos 1b) agradável (à mais alta índole) 1c) bom, excelente (referindo-se à sua espécie) 1d) bom, rico, considerado valioso 1e) bom, apropriado, conveniente 1f) melhor (comparativo) 1g) satisfeito, feliz, próspero (referindo-se à natureza sensitiva humana) 1h) boa compreensão (referindo-se à natureza intelectual humana) 1i) bom, generoso, benigno 1j) bom, correto (eticamente) 2) uma coisa boa, benefício, bem estar 2a) bem estar, prosperidade, felicidade 2b) coisas boas (coletivo) 2c) bom, benefício 2d) bem moral n f 3) bem estar, benefício, coisas boas 3a) bem estar, prosperidade, felicidade 3b) coisas boas (coletivo) 3c) generosidade James Strong, Léxico Hebraico, Aramaico e Grego de Strong (Sociedade Bíblica do Brasil, 2002).

dilaceração: o Infinito na fragilidade do finito, o Eterno no tempo, o sumo Bem na morte de Cruz. O ágape crucificado é a revelação da beleza que salva. É daqui que nasce o nome destinado a ter a maior fortuna nas línguas ocidentais: “belo” (FORTE, 2010, p. 23)

O sexto nome do belo mensurado é a própria palavra belo, vinda do latim medieval, *bonicellum*, que significa pequeno bem ou bem abreviado, “A beleza é a contração do Onipotente na fraqueza, do divino no humano, da glória na humanidade, na vergonha da cruz.

O belo é entendido como a capacidade de induzir ao bem infinito, entregar-se à morte por amor de quem é amado — O belo é humildade, *kénosis* (vazio) do esplendor e justamente assim, paradoxal esplendor da *kénosis*” (FORTE, 2010, p. 23)

O sétimo nome do belo para Forte está propriamente guardado no silêncio, é a beleza além de toda beleza, o silêncio de Deus além de tantas palavras dos homens que tentam dizer aquilo que é indizível, é a voz do silêncio que, segundo o texto hebraico, fala só a Elias no Horeb. (FORTE, 2010, p. 25) A beleza estará sempre além, inatingível, não obstante sempre desejada, atraente, mas escondida, infinita, mas presente no finito, viva, mas doada na morte, mortal, mas salvífica, temporal, não obstante eterna, ela passa, mas só pode ver de costa.

Para Forte a Beleza evoca, não prende, invoca, não pretende, provoca, não sacia. É a beleza significada em seu contrário, a porta da beleza, a beleza de Deus. (FORTE, 2010, p. 25)

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Vimos nesse trabalho de forma resumida que Balthasar e Bruno Forte ao fazerem uma leitura de Fl 2,7 entrever na *kenosis* do Filho a possibilidade de uma teologia da história e de uma estética teológica, ou seja, na *kenosis* temos revelação plena de Deus na história, mas temos também o desvelar do Belo no fragmento humano.

Para Balthasar o fragmento é o lugar por excelência onde o Todo se oferece no fragmento, a *kenosis* é manifestação do amor doador de Deus, é êxodo de si, mas sempre de forma ininterrupta.

Bruno Forte segue na esteira de Balthasar e vê na *kenosis* a epifania do amor divino levado às últimas consequências, Jesus de Nazaré é o belo, o bem abreviado, o advento da eternidade no tempo, do infinito no finito, e a via de acesso pelo movimento inverso, em que consiste a salvação dos homens da finitude e da morte.

Se a encarnação tem um propósito salvífico e se o que se revela é a beleza de Deus, essa beleza salvará o mundo, “a Beleza evoca, não prende, invoca, não pretende, provoca, não sacia. É a beleza significada em seu contrário, a porta da beleza, a beleza de Deus”. (FORTE, 2010, p. 25)

### **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

BALTHASAR, Hans URS Von. **Teologia da História**. Trad. Cláudio J. A. Rodrigues. São Paulo: Fonte Editorial, 2003.

BALTHASAR, Hans URS Von. **El Todo en el fragmento**. Madrid: Ediciones Encuentro, 1990

BALTHASAR, Hans URS Von. **Gloria I: La Percezione della forma**. Milano: Jaca Book, 1975.

BALTHASAR, Hans URS Von. **Gloria II. Estilos eclesiásticos**. Madrid: Ediciones Encuentro, 2007.

BALTHASAR, Hans URS Von. **O cristão e a angústia**. São Paulo: Novo Século, 2000.

FORTE, Bruno. **A Igreja, ícone da Trindade**. Breve eclesiologia, 2ª. ed. São Paulo: Loyola, 2005.

FORTE, Bruno. **À escuta do Outro. Filosofia e revelação**. São Paulo: Paulinas, 2003.

FORTE, Bruno. **A porta da Beleza: por uma estética teológica**. Aparecida: Ideias e letras, 2006. . (La porta della bellezza, per un'estetica teologica. Brescia: Morcelliana, 1999.)

FORTE, Bruno. **A Trindade como história**. Ensaio sobre o Deus cristão São Paulo: Paulinas, 1987. (Orig.: Trinità come storia. Saggio sul Dio Cristiano. Milano: Paoline, 1985).

FEE, Gordon D. **Filipenses: comentário exegético**, trad. Marcelo Gonçalves. São Paulo: Vida Nova, 2022

SAMPAIO, Clarita Mesquita Ribeiro. **Myterium Paschale**. A quemose de Deus segundo Hans Urs Von Balthasar, São Paulo: Loyola, 2004.

DOS PASTOS VERDEJANTES AO VALE DA MORTE:  
*INSIGHTS* HOMILÉTICOS SOBRE PAZ A PARTIR DO SALMO 23 (22)

*Eduardo Rueda Neto*<sup>90</sup>

*Jurany Leite Rueda*<sup>91</sup>

**Resumo:** O Salmo 23 (22), conhecido como o Salmo do Pastor e também como Salmo dos Salmos, é um dos mais famosos e apreciados de toda a Bíblia. Elaborado em torno das metáforas de Deus como pastor e anfitrião, esse poema tem inspirado autores, artistas e pregadores ao longo da história, por sua beleza e sublimidade teológica e poética. Além da poesia e teologia, suas linhas encerram também um profundo conteúdo homilético, com joias retóricas de grande valor. O propósito deste ensaio é refletir sobre alguns *insights* homiléticos sobre o conceito de paz a partir do itinerário percorrido pelo Salmo 23. Na trajetória do eu-lírico, pode-se identificar um símbolo da jornada do crente em sua peregrinação terrestre em direção ao Céu. Dos pastos verdejantes ao vale da morte, e para além, este salmo oferece conforto, encorajamento e muitas lições práticas sobre fé, resiliência e outros conceitos.

**Palavras-chave:** Pastor. Anfitrião. Paz.

**Abstract:** Psalm 23 (22), known as the Shepherd's Psalm and also as the Psalm of Psalms, is one of the most famous and appreciated in the entire Bible. Built around the metaphors of God as shepherd and host, this poem has inspired authors, artists and preachers throughout history, for its theological and poetic beauty and sublimity. In addition to poetry and theology, its lines also contain a profound homiletic content, with rhetorical jewels of great value. The purpose of this essay is to reflect on some homiletical insights on the concept of peace from the itinerary covered by Psalm 23. In the trajectory of the lyrical subject, one can identify a symbol of the believer's journey in his earthly pilgrimage towards Heaven. From the green pastures to the valley of death and beyond, this psalm offers comfort, encouragement, and many practical lessons about faith, resilience, and other concepts.

**Keywords:** Shepherd. Host. Peace.

## INTRODUÇÃO

O Salmo 23 (22, conforme a numeração da Septuaginta e da Vulgata) é frequentemente referido como o Salmo do Pastor e também como o Salmo dos Salmos. É um dos mais apreciados de todo o Saltério, por sua beleza poética e sublimidade. Possivelmente mais livros, artigos e sermões tenham sido escritos e pregados sobre este salmo e mais poemas e hinos compostos sobre seu tema do que sobre qualquer outro dos salmos, além das obras de arte que retratam suas cenas.

---

<sup>90</sup> Doutorando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Membro do Grupo de Pesquisa em Literatura Joanina (LIJO). Contato: eduardo.rueda.neto@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7175612413004722>

<sup>91</sup> Doutora em Educação pela Universidade de São Paulo (USP). Contato: jurany.rueda@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3436301326763757>

No que concerne à sua estrutura enquanto poema, pode-se dizer que o Salmo 23 tem três estrofes (v. 1-3; v. 4; v. 5-6) e, tematicamente, é dividido em duas partes, com duas metáforas dominantes: Deus como nosso Pastor (v. 1-4) e Deus como nosso Anfitrião (v. 5-6). Ao redor dessas duas imagens o poema é composto e trabalhado artisticamente, de modo que ambas as figuras se articulam para retratar de forma bastante impressiva a relação entre Deus e o eu-lírico, que representa arquetipicamente todos os fiéis tementes a Yahweh.

A escolha das metáforas do Pastor e do Anfitrião se justificam ante o pano de fundo cultural por trás da composição do salmo. Sobre a primeira figura, criar ovelhas era, juntamente com a agricultura, uma atividade essencial na Palestina. O trabalho do pastor de ovelhas envolvia muita dedicação e cuidado, sobretudo tendo-se em conta a natureza dócil e dependente daqueles animais – que não sabem se defender e guiar sozinhos – e os imensos perigos que o deserto da Judeia oferece. O relacionamento entre o pastor e as ovelhas, que passam longas horas juntos em diferentes situações, favorece uma íntima ligação entre o guia e o rebanho. E acerca da segunda figura, pode-se dizer que a hospitalidade era, e ainda é, algo muito valorizado na cultura do Oriente Médio. Trata-se de uma ofensa ir à casa de alguém e não comer com a pessoa à sua mesa. Hospitalidade e generosidade são características marcantes dos beduínos, algo essencial à sua identidade. Basta lembrar o exemplo de Abraão (Gn 18) e de Ló (Gn 19) para com os visitantes celestiais (Gn 19).

Outra peculiaridade do Salmo 23 é sua centralidade nas ações divinas. Nele, Deus é o sujeito de sete verbos, explícitos ou implícitos no texto hebraico (o número denota completude, perfeição): fazer repousar (v. 2a); levar/conduzir (v. 2b); refrigerar/restaurar (v. 3a); guiar (v. 3b); estar com (v. 4); preparar (v. 5a); e ungir (v. 5b).

Atribuído a Davi, conforme o cabeçalho do poema, o Salmo 23 contém não somente um profundo conteúdo teológico, ao dissertar sobre ações e atributos divinos; ele também apresenta um rico repositório homilético, de onde preletores e escritores têm tirado preciosas ideias e aplicações à vida dos fiéis. É justamente a esse último aspecto que este breve ensaio se dedica. Sem prescindir do trabalho exegético, feito previamente, o foco aqui é explorar alguns dos muitos *insights* homiléticos que o Salmo 23 oferece ao leitor e ao pregador. Mais especificamente, esta exposição terá como fio condutor o tema da paz, o qual emoldura o salmo na medida em que expressa os sentimentos do salmista na

presença de Deus. Dos pastos verdejantes ao vale da morte, e para além, este salmo oferece conforto, encorajamento e muitas lições práticas sobre fé, resiliência e outros conceitos.

### 1. Deus como nosso pastor (v. 1-4)

O Salmo 23 começa com o nome pactual de Deus: Yahweh (HARMAN, 2011, p. 225). Esse é o nome do Deus da aliança na Bíblia, o nome com que Ele Se revela ao Seu povo. É o Deus criador, soberano, eterno e autoexistente — o grande “EU SOU” (Êx 3,14).<sup>92</sup> Ao Deus supremo, o salmista qualifica como “meu pastor” (*rō’î*). Poderia ele ter utilizado o artigo definido (*ha*) para dizer que Yahweh é “o pastor”. Contudo, o uso do pronome possessivo evidencia o relacionamento pessoal de Davi com Deus. Portanto, a composição poética que se segue não versa somente sobre o Deus do Universo ou o Deus de Israel, mas sobre Alguém que o salmista conhece por experiência própria. Como consequência desse relacionamento, é dito na sequência: “nada me faltará” (*lō’ehsār*). O sentido aqui, conforme o texto hebraico, dá margem para compreender que esse “nada”, obviamente, não é absoluto e possui uma dimensão muito mais existencial do que física, isto é, quem tem Deus como pastor não sentirá falta de algo mais que lhe preencha o vazio do coração.

Em seguida, no versículo 2, Davi inicia a “pintura” de uma sequência de quadros verbais. Ao dizer “Ele me faz repousar em pastos verdejantes. Leva-me para junto das águas de descanso”, o autor, com linguagem sinestésica, apela aos sentidos do leitor. Nesse cenário bucólico, é possível sentir, em pensamento, a textura e o frescor da grama verde e o murmurar tranquilo do riacho límpido que ladeia a paisagem. Trata-se, sem dúvida, de uma cena de paz, que reflete adequadamente o conceito hebraico de *shalom*: paz, plenitude, bem-estar, saúde, inteireza, prosperidade, segurança, etc.

A cena de perfeita tranquilidade ganha amplitude e movimento no versículo seguinte: “Refrigera-me a alma. Guia-me pelas veredas da justiça por amor do Seu nome” (v. 3). Na Bíblia, “alma” pode significar o ser humano como um todo ou o nosso interior, nossa mente e nossas emoções. O que o salmista afirma aqui é que Deus lhe restaura as forças — físicas e emocionais —, como a uma ovelha cansada que se nutre de viçosas

---

<sup>92</sup> A versão bíblica adotada neste trabalho é a segunda edição da João Ferreira de Almeida Revista e Atualizada, da Sociedade Bíblica do Brasil, salvo outra indicação.

pastagens e se abebera de águas serenas. Deus é o restaurador de forças, o revigorador da alma.

E o que são as “veredas da justiça”? A Nova Tradução na Linguagem de Hoje traduz: “me guia por caminhos certos”. Isso pode significar que Deus guia Suas ovelhas pelo caminho certo, mas também pelo caminho *daquilo que é certo*, isto é, o caminho da santidade, das boas obras, da obediência à Sua vontade.

Quando se diz “por amor do Seu nome”, dá-se a entender que o caráter do divino Pastor, representado por Seu nome, está implicado na maneira pela qual Ele guia Suas ovelhas.

Como se pode notar, os três primeiros versículos do salmo, os quais constituem a primeira estrofe do poema, se encarregam de elaborar um panorama em que, sob os cuidados do Pastor celestial, a paz e a felicidade predominam. A imperturbabilidade dessa ataraxia pastoril embala o leitor na aconchegante sensação de que nada transtornará a perfeição daquele momento onírico.

Entretanto, o versículo 4, como uma estrofe de transição, faz a cena mudar. Em seu itinerário nos passos do Pastor, o salmista-ovelha deixa as vicejantes invernadas e adentra o tenebroso “vale da sombra da morte”. Não mais o murmúrio das águas tranquilas; agora o que se ouve é o uivo aterrorizante do vento e o ganido das feras. Porém, mesmo nesse cenário sombrio e funesto, o salmista declara “não temerei mal nenhum”. A razão? “Porque Tu estás comigo; o Teu bordão e o Teu cajado me consolam.” Aqui se encontra o cerne temático do salmo: a presença de Yahweh. É ela que garante a sobrevivência do salmista às agruras que o cercam. O desvelo do Pastor, com Seus instrumentos de proteção e cuidado, assegura que a tremente ovelha atravessará em paz o perigoso desfiladeiro da morte. Em paz não porque as circunstâncias lhe sejam favoráveis, tampouco porque não sinta o terror do momento. A presença do Pastor é a âncora de sua fé, a única coisa em que se pode fiar. A esta altura o salmista — que, diante do perigo, agora não fala mais *de* Deus, mas *com* Ele (KLINGBEIL, 2020, p. 679) — experimenta o verdadeiro sentido de *shalom*. Na cosmovisão bíblica, paz não é somente o que ocorre do lado de fora, um estado de coisas harmonioso e tranquilo; paz é, antes, um estado de espírito, algo que acontece por dentro, no coração. A verdadeira paz não tem a ver somente com a *ausência* de guerras e conflitos (como é comum concebê-la); tem muito mais a ver com a *presença* de Yahweh. A *shalom* bíblica é uma prerrogativa e um dom

divinos. Deus, em Sua essência, é paz (Jz 6,24); conseqüentemente, apenas Ele pode conceder a verdadeira paz — aquela que “excede todo o entendimento” (Fp 4,7; cf. Jo 14,27).

É importante lembrar ainda que, com Seu conhecimento todo-abarcante e onipotência, o Pastor divino poderia muito bem desviar a marcha das ovelhas por caminho alternativo, um que não lhes oferecesse tantos riscos nem deparasse tantos dissabores. Todavia, o passar pelo vale, conquanto tenha sido previsto por Davi em termos de possibilidade (“Ainda que...”), parece, na vida real, ser um destino inescapável a cada ser humano. Jesus declarou: “No mundo *tereis* aflições” (Jo 16,33, Almeida Revista e Corrigida). A questão crucial, pois, não é *se*, como ovelhas do Senhor, passaremos pelo vale escuro, pois todos o atravessaremos. A questão é *como* faremos isso — vacilantes ou com fé Naquele que nos guia e guarda.

## **2. Deus como nosso anfitrião (v. 5-6)**

Após a estrofe de transição, na última estrofe do salmo (v. 5-6) a metáfora muda: Deus passa a ser representado como o Anfitrião celestial, e não mais como o divino Pastor: “Preparas-me uma mesa na presença dos meus adversários, unges-me a cabeça com óleo; o meu cálice transborda” (v. 5). Embora alguns entendam a preparação da mesa e o servir do alimento como uma continuação da imagem pastoril, interpretando tal cena como a nutrição ofertada pelo pastor às suas ovelhas, parece mais natural e evidente a transição para uma nova imagem: a do hospedeiro que, conforme o costume da hospitalidade oriental, recebe o visitante em sua casa oferecendo-lhe o melhor que tem à disposição. “O salmista representa a si mesmo como um convidado de honra do Senhor, que prepara uma mesa para ele, unge-o com hospitalidade e derrama sobre ele tamanha abundância que seu cálice transborda” (FREEMAN, 1998, p. 314).

Apesar de, textualmente, haver certo rompimento entre a figura apresentada no primeiro bloco temático do salmo e a exibida no segundo, homileticamente pode-se imaginar uma continuidade narrativa. Após deixar o atribulado recanto da morte, do outro lado o que espera o salmista é o Anfitrião celestial, com mesa farta e gentis agrados ao cansado visitante. Ficaram para trás as trevas, os perigos e o frio horripilante do vale. Agora, assim como no começo da trajetória do salmista, tudo é luz, alegria e aconchego. Essa restituição nos remete à história de Jó, que, ao final da vida, recebeu multiplicado tudo o que o mal lhe havia tirado (Jó 42,10-17). A paz de espírito que sustentou o eu-

lírico nos momentos de angústia agora se exterioriza em bênçãos palpáveis. A *shalom* interna, a imperturbabilidade de alma ancorada pela fé em Deus, encontra a *shalom* externa — bem-estar, prosperidade e segurança.

No último versículo do salmo, os cuidados do Hospedeiro celestial são pintados com tons de certeza: “Bondade e misericórdia certamente me seguirão todos os dias da minha vida; e habitarei na Casa do SENHOR para todo o sempre” (v. 6). Os dois atributos divinos mencionados aqui — “bondade” (*tōwḇ*) e “misericórdia” ou “amor” (*ḥesed*) — são humanizados como se fossem guarda-costas do salmista. A prosopopeia empregada agrega força ao advérbio “certamente” (*’ak*) e ao verbo “seguirão” (*yirdəpūnī*), dando a entender que por onde quer que o salmista ande — ainda que lhe seja necessário passar novamente pelo vale da morte — a graça de Yahweh o acompanhará.

Por fim, a última afirmação do texto indica que a morada do salmista será, por dias sem fim (*lā’ōreḵ yāmīm*), a “Casa do SENHOR” (*bêt yēhwā*). Tal declaração parece expressar tanto um desejo quanto a previsão de um fato. Discute-se quanto ao sentido de “Casa do SENHOR” aqui. Há a posição de que tal expressão se refira ao templo de Jerusalém, uma vez que, de fato, sua ocorrência em outras passagens da Bíblia Hebraica designa o mencionado santuário. Nesse caso, habitar “para sempre” na Casa do Senhor poderia expressar o desejo do salmista de viver a vida toda na presença de Deus em Seu santuário, quer seja como adorador ou sacerdote (uma vez que somente os sacerdotes *habitavam* o templo, propriamente dito). Todavia, tendo em vista a estreita relação que há entre o templo terrestre e o templo celestial em toda a Bíblia Hebraica, particularmente nos Salmos, não seria de estranhar que “Casa do SENHOR”, neste contexto, contivesse uma referência, ainda que indireta e secundária, ao próprio Céu. De fato, “o versículo 6 contém uma promessa implícita de vida eterna” (GARRETT, 1998, p. 222). Essa interpretação parece ser bastante antiga na tradição cristã, como sugere o comentário de Santo Agostinho (2014) ao Salmo 23. Tal sentido se encaixa bem na metáfora de Deus como Anfitrião e faz lembrar a promessa de Cristo no Evangelho de João, de que na casa do Pai há muitas moradas (Jo 14,1-3). Conforme a escatologia bíblica, é nesse derradeiro lar da humanidade que a verdadeira paz reinará para sempre, uma vez extintos o pecado, o mal, o sofrimento e a morte (Ap 21—22). Segundo Lopes (2022, p. 272-273), “o Céu é a casa do Pai, é o nosso lar, e para lá caminhamos, pois lá está a nossa pátria, o nosso tesouro e também o nosso bom, grande e supremo Pastor”.

Se considerarmos — ao menos para fins homiléticos — esse último sentido para a expressão “Casa do SENHOR”, é possível obter uma visão panorâmica bastante interessante do Salmo 23. Este salmo começa na Terra, literalmente no chão, em pastos verdejantes, e termina no Céu, na Casa do Senhor. Contudo, o trajeto percorrido pelo crente não é sem obstáculos. É preciso lembrar que o itinerário passa pelo vale tenebroso, pois “através de muitas tribulações, nos importa entrar no reino de Deus” (At 14,22). Porém, entre os aclives e declives de sua jornada, o fiel poderá contar com a infalível presença de Deus — “todos os dias até à consumação do século” (Mt 28,20). O “Tu estás comigo” — a essência do nome Emanuel, “Deus conosco” (Mt 1,23) — assegura ao viajante da fé o auxílio divino necessário para chegar à Canaã celestial. É inevitável lembrar aqui a famosa alegoria do peregrino Cristão, de John Bunyan, que cristalizou no clássico *O Peregrino* a metáfora da vida cristã como uma jornada da Terra até o Céu. Na referida alegoria, assim como nas Sagradas Escrituras, fica claro que a viagem do cristão até a pátria de glória não é isenta de provações, mas a presença divina lhe garante vitória afinal.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste ensaio, foram apresentados e comentados alguns *insights* homiléticos a partir do Salmo 23 (22), tendo como fio condutor o tema da paz. Entre as diversas possibilidades de aplicação, verificou-se que a trajetória do eu-lírico dos pastos verdejantes oferecidos às ovelhas pelo divino Pastor até à generosa recepção provida pelo Hospedeiro celestial, passando pelo tenebroso vale da sombra da morte, representa muito apropriadamente o itinerário do cristão da Terra ao Céu, com as vicissitudes e desafios que a jornada lhe depara.

Notou-se que uma ênfase fundamental do salmo está na constante presença de Deus, que comunica ao salmista e, por conseguinte, ao leitor a certeza de que é possível, mediante a comunhão com o Divino, atravessar em segurança os momentos difíceis da vida, bem como desfrutar, em todo o percurso, a paz que somente o Eterno pode oferecer.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO, Aurélio (Santo Agostinho). **Comentário aos Salmos (1—50)**. São Paulo: Paulus, 2014. E-book Kindle. Não paginado.

FREEMAN, J. M. **The New Manners and Customs of the Bible**. CHADWICK, H. J. (ed.). North Brunswick, NJ: Bridge-Logos Publishers, 1998.

GARRETT, D. A. The Poetic and Wisdom Books. *In*: DOCKERY, D. S. (org.). **Holman Concise Bible Commentary**. Nashville, TN: Broadman and Holman Publishers, 1998. p. 199-258.

HARMAN, A. **Psalms: A Mentor Commentary**, v. 1-2. Mentor Commentaries. Ross-shire, Great Britain: Mentor, 2011.

KLINGBEIL, M. G. Psalms. *In*: RODRÍGUEZ, A. M. *et al.* (eds.). **Andrews Bible Commentary (Old Testament): Light, Depth, Truth**. Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 2020. p. 658-759.

LOPES, H. D. **Salmos 1—72: O Livro das Canções e Orações do Povo de Deus**. São Paulo: Hagnos, 2022.

## COMUNIDADES (VIRTUAIS) DE APRENDIZAGEM: REFERÊNCIAS BÍBLICAS E NOVOS HORIZONTES PARA A EDUCAÇÃO TEOLÓGICA

*Fabio Coronel Gagno Junior*<sup>93</sup>

**Resumo:** Esta pesquisa visa inserir a educação teológica na problemática que envolve a relação entre educação e cultura digital. A ideia é que as novas formas de interação na/com a Web e a pandemia de COVID-19 colocaram alunos e instituições de ensino frente a necessidade de abraçar um novo paradigma de ensino e aprendizagem, o qual exige compreensão adequada. Para tanto, avalia-se o fato da pandemia ter acelerado os processos de inserção da cultura on-line nas propostas educativas; sugere-se a comunidade (virtual) de aprendizagem como o ambiente, além de bíblicamente respaldado, também ideal para a condução de intencionalidades e interatividades pedagógicas, especialmente no que diz respeito a formação teológica; e, posteriormente, discute-se como explorar o potencial teológico-pedagógico dessas comunidades.

**Palavras-chave:** Educação teológica. Cultura on-line. Comunidade (virtual) de aprendizagem.

**Abstract:** This research aims to insert theological education in the problem that involves the relationship between education and digital culture. The idea is that the new forms of interaction on/with the Web and the COVID-19 pandemic make students and educational institutions face the need to embrace a new paradigm of teaching and learning, which requires adequate understanding. To do so, evaluate the fact that the pandemic has accelerated the processes of inserting online culture into educational proposals; the (virtual) learning community is suggested as the environment, in addition to being biblically supported, also ideal for conducting pedagogical intentions and interactivity, especially with regard to theological formation; and, subsequently, how to explore the theological-pedagogical potential of these communities is discussed.

**Keywords:** Theological education. Online culture. Learning (virtual) community.

### INTRODUÇÃO

A importância da entrada de recursos tecnológicos nos processos de ensino e aprendizagem nas instituições seculares ou confessionais, sobretudo de natureza *on-line* (redes sociais, mensageiros instantâneos, ambientes virtuais de aprendizagem, dentre outros), se justifica sob a compreensão de dois cenários maiores.

Em primeiro lugar, a *mudança de perfil do aluno*. Embora a aprendizagem social não seja uma novidade, a chamada *Web 2.0*, focada em aproveitar a inteligência coletiva e compartilhada; bem como em incentivar a participação dos usuários (cf. GROSSI, M. G. R. *et al.*) acentuou a necessidade de novas metodologias educativo-colaborativas. O

---

<sup>93</sup> Doutorando em Ciências das Religiões, pela Faculdade Unida de Vitória. E-mail: fabi coronel@hotmail.com. ID Lattes: 0248956814343117.

efeito pode ser evidenciado pelo caráter do aluno moderno: sempre on-line; integrado a redes de pessoas; adepto da experiência *mobile*; alheio a separações rígidas entre o global e o local; e carente de conteúdos objetivos e personalizados.

Em segundo lugar, *a pandemia de COVID-19*. Esta, uma doença respiratória oriunda do coronavírus SARS-CoV-2 que, além de bastante contagiosa, pode evoluir para quadros graves, com sérios riscos de letalidade. Surgida na China em 2019, a doença se espalhou por todo o mundo, paralisando segmentos sociais e econômicos e impondo o distanciamento entre as pessoas como principal medida para amenizar a propagação descontrolada. No início do ano de 2023 são mais de 690 mil óbitos registrados no Brasil (cf. BRASIL, 2023). Em todos os âmbitos sociais — principalmente na educação — os impactos do isolamento são graves, e ainda se farão presentes durante algum tempo. Escancarou-se a desigualdade no acesso a tecnologias e a necessidade de tornar as metodologias de ensino remotas mais eficientes (cf. GOMES *et al.*, 2021; DIAS, 2021).

### **1. O presente e o futuro da educação: em busca de relevância**

Cabe ressaltar que o lidar com a pandemia não exatamente inseriu as instituições de ensino na realidade de uma educação a distância.<sup>94</sup> O termo mais apropriado para as saídas encontradas é *ensino remoto emergencial*. Segundo os especialistas, a proposta surgiu como uma alternativa para traçar a diferença em relação ao ensino remoto de qualidade. A educação a distância, especialmente na modalidade de educação on-line, se caracteriza por um planejamento específico, por um design instrucional cuidadoso voltado à eficiência pedagógica das tecnologias, métodos e ferramentas que lhe são próprios: modelo, cadência, relação aluno-instrutor, pedagogia, descrição do instrutor on-line, descrição do aluno on-line, sincronia de comunicação, descrição das avaliações on-line e *feedback* (cf. HODGES *et al.*, 2020).

Dentre as dimensões de uma educação on-line planejada, talvez a que mereça mais atenção seja a *interatividade*, a qual pressupõe as relações aluno-conteúdo, aluno-aluno e aluno-instrutor. Quanto mais significativamente integradas estiverem essas relações, melhores serão os resultados da aprendizagem. A utilização da educação on-line não implica apenas o reconhecimento do conteúdo a ser abordado, mas também a condução zelosa dos diversos tipos de interação. A aprendizagem é um fenômeno social e cognitivo,

---

<sup>94</sup> Os termos educação a distância; educação on-line; ensino a distância; e ensino on-line; têm suas diferenças, entretanto, estão sendo utilizados neste trabalho como intercambiáveis.

não se resume à transmissão de informações. Portanto, entende-se que o presente e o futuro da educação que assume (totalmente ou em parte) o ensino on-line está na *comunidade virtual de aprendizagem*, na oferta de estruturas com abrangência curricular, que vão além da mera instrução; está no investimento de um ecossistema de suporte ao aluno (cf. HODGES *et al.*, 2020).

Para Morin (2020), a pandemia colocou a civilização na iminência de repensar seus paradigmas: sociais, epistemológicos, éticos, educacionais etc. É uma questão consensual entre os educadores que ela, ademais, forçou iniciativas de modernização que há muito tempo eram aguardadas. Se não pela via do planejamento a longo prazo, pelo menos está aberta a chance da renovação.

O clima de incerteza gerado pela pandemia trouxe como contrapeso o benefício de uma menor cobrança sobre certos processos, por exemplo, o ciclo *experimentar-avaliar-refletir-corriger-experimentar*. É justo tentar ver a instabilidade pela perspectiva do que ela pode oferecer de bom, para isso, há que se ter espaço para coisas novas: novas abordagens, novas interações, novos métodos, novas tecnologias, novos experimentos didáticos; é essencial poder construir repositórios de experiências de aprendizagem acumuladas. No contexto da incerteza, até a maior incidência do erro pode ser utilizada de forma produtiva e dinâmica. A renovação das práticas educativas pode/deve ser o grande legado em resposta a essa crise mundial.

## **2. Construindo comunidades (virtuais) de aprendizagem**

No que diz respeito a como certas tecnologias se tornaram importantes nos trabalhos das instituições de ensino, destaca-se que, inicialmente, o que se inaugurou foi uma *rede virtual* genérica de comunicação institucional, e não exatamente um projeto de fomentar comunidades de aprendizagem. Ou seja, se por um lado a rede se preocupa principalmente com a entrega de informações e com o recebimento de respostas dos alunos, a comunidade visa interações mais enriquecidas em torno de objetivos compartilhados, valorizando a integração, o engajamento e a solidariedade. Segundo Kenski,

As condições interativas cada vez mais envolventes oferecidas pelas redes digitais podem viabilizar o oferecimento de situações de ensino participativas, com muitas trocas comunicacionais em um curso virtual. Essas trocas ocorrem por meio das funcionalidades existentes nas redes abertas ou em plataformas e outros dos inúmeros tipos de ambientes virtuais de aprendizagem. Busca-se,

por meio desses recursos digitais, a possibilidade primordial das relações educativas, que é a reunião entre seres para o alcance de objetivos específicos de ensinar e aprender — estudantes e professores reunidos em redes, interagindo e realizando trocas informacionais constantes em que todos aprendam. Esse é o ponto de partida da formação on-line e a criação de comunidades de aprendizagem (KENSKI, 2020, p. 19).

Assim, ambientes virtuais podem ser úteis à educação na medida em que promovem processos participativos, com intencionalidade e diálogo em torno dos objetivos do ensino e da aprendizagem (conforme a filosofia de cada instituição): troca de informações, conhecimentos, questionamentos e impressões. Caso seja um ambiente bem assessorado, faz nascer a inteligência coletiva das redes.

O aluno, inserido numa comunidade com esses moldes, ganha em qualidade de aprendizagem. Numa comunidade todos os participantes se veem protagonizando diálogos, reflexões, decisões, resoluções de problemas, num mesmo espaço; compartilham atividades diversas, colaborações e valores, tudo conduzido por incontornáveis ligações emocionais, e/ou, no mínimo, por uma sensação de pertencimento. Conforme Kenski (2020, p. 23-25), “Para que esse movimento emocional não se perca e os estudantes mantenham vínculos com os espaços da comunidade, é preciso que haja manutenção constante e participação permanente”. Nessa lacuna é que se legitima o uso de tecnologias educacionais on-line. Por meios síncronos ou não, elas parecem ser o canal ideal para o estabelecimento de uma comunicação continuada.

Dessa forma, é correto afirmar que o melhor uso dos recursos tecnológicos on-line passa por reunir alunos e professores sob a lógica de uma comunidade virtual de aprendizagem, encorajando-os para trocas, colaborações e compartilhamentos, de modo a fazer com que dessas experiências nasçam variadas expressões de inteligências pessoais e coletivas (cf. KENSKI, 2020). É inevitável que as instituições de ensino teológico passem por essa reflexão, pelo bem da formação de seus estudantes.

Porém, o mero uso dos recursos tecnológicos on-line jamais poderá representar uma inovação por si mesmo. Quando a tecnologia não serve para impulsionar práticas mais positivas, ou não estimula saberes em rede, ela ainda está à serviço de uma educação reprodutivista, e, portanto, obsoleta. A inovação de verdade é aquela que se dilui na vida, na cultura e no desenvolvimento social (cf. COUTO, 2020). Até mesmo a vida cem por cento conectada depende de pedagogia, a fim de mitigar o fluxo capitalista do consumo

de narrativas. Parafraseando Cortella (2016), nesse mar de informações, o que importa é saber o que importa.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conclui-se com alusões à Bíblia e à própria reflexão teológica advertindo que “[...] Na multidão de conselhos há segurança” (Pv 11,14, ARA); e reafirmando a recomendação apostólica: “[...] Instruí-vos e aconselhai-vos mutuamente em toda a sabedoria [...]” (Cl 3,16, ARA). Ser educando não é algo automático, há uma dimensão dialogal na ação pedagógica, pela qual um sujeito se torna cognoscente, isto é, alguém que conhece (cf. ZABATIERO, 2009).<sup>95</sup> Do ponto de vista bíblico e teológico da educação cristã, uma comunidade virtual de aprendizagem certamente fará sentido se favorecer o ajuntamento das ideias e a mutualidade na orientação rumo a sabedoria.

Pode ser redundante dizer que as instituições de ensino teológico estão imbuídas de toda essa dinâmica social. Contudo, se realmente o paradigma da educação moderna é o paradigma da comunicação, é urgente que seminários e faculdades aprimorem seus meios de promover *aprendizagem teológica*, com aproveitamento, com articulação de habilidades e competências, pois desse resultado depende a formação de lideranças capazes de atuar no século XXI.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BÍBLIA. Português. **Almeida Revista e Atualizada**. Bíblia On-line, 2023. Disponível em: <https://www.bibliaonline.com.br/ara>. Acesso em: 12 de jan. de 2023.

BRASIL. **Painel Coronavírus**. 2023. Disponível em: <<https://bit.ly/3BOHvpd>>. Acesso em: 12 de jan. de 2023.

CORTELLA, Mário Sérgio; DIMENSTEIN, Gilberto. **A era da curadoria**: o que importa é saber o que importa (educação e formação de pessoas em tempos velozes). São Paulo: Papyrus, 2016.

COUTO, Edvaldo Souza. Pedagogia das conexões: produções de conteúdos e redes de compartilhamento. In: SALES, Mary Valda Souza (Org). **Tecnologias digitais, redes e educação**: perspectivas contemporâneas. Salvador: EDUFBA, 2020, p. 58-64.

DIAS, Érika. **A Educação, a pandemia e a sociedade do cansaço**. Ensaio: aval. pol. públ. educ. 29 (112). Jul-Sep 2021. Disponível em: <https://bit.ly/3kdpNaK>. Acesso em: 12 Jan. 2023.

---

<sup>95</sup> Apesar de Zabatiero trazer um conteúdo mais voltado à realidade das igrejas locais, suas sugestões têm pertinência ampla, dada a relação direta e necessária entre igrejas e instituições de ensino teológico.

GOMES, Alberto Cândido; SÁ, Susana Oliveira e; VÁZQUEZ-JUSTO, Enrique; e COSTA-LOBO, Cristina. **Education during and after the pandemics**. Ensaio: aval. pol. públ. educ. 29 (112). Jul-Sep 2021. Disponível em: <https://bit.ly/3H91C6A>. Acesso em: 12 Jan. 2023.

GROSSI, M. G. R.; MURTA, F. C.; & SILVA, M. D. (2018). **A aplicabilidade das ferramentas digitais da web 2.0 no processo de ensino e aprendizagem**. Revista Contexto & Educação, 33(104), p. 34-59. Disponível em: <https://bit.ly/3w2iEwI>. Acesso em: 12 Jan. 2023.

HODGES, Charles B.; MOORE, Stephanie; LOCKEE, Barbara B.; TRUST, Torrey; e BOND, M. Aaron. **The Difference Between Emergency Remote Teaching and Online Learning**. Educause, 2020. Disponível em: <https://bit.ly/3iIG0Se>. Acesso em: 12 Jan. 2023.

KENSKI, Vani Moreira. Redes, comunidades e educação. *In*: SALES, Mary Valda Souza (Org). **Tecnologias digitais, redes e educação: perspectivas contemporâneas**. Salvador: EDUFBA, 2020.

MORIN, Edgar. **É hora de mudarmos de via: as lições do coronavírus**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2020. *E-book Kindle*.

ZABATIERO, Júlio. **Novos caminhos para a educação cristã**. São Paulo: Hagnos, 2009.

APELAÇÃO AOS TRIBUNAIS GENTIOS NA COMUNIDADE DE CORINTO  
(1COR 6,1-11)

*Flavio José de Paula*<sup>96</sup>

**Resumo:** A proposta deste trabalho é analisar a perícopé que aborda a “apelação a tribunais gentios” (1Cor 6,1-11). A questão coloca em pauta a discussão acerca das divergências entre os próprios cristãos e a forma de resolvê-los. Os litígios que existem em Corinto, por um lado, são provas de que a comunidade está dividida, e o fato de essas questões serem levadas a um tribunal pagão demonstra, por outro lado, a incapacidade de os coríntios resolverem seus próprios problemas. Segundo Barbaglio (1989, p.157), Paulo desaprova o recurso a tribunais pagãos, não para conseguir alguma espécie de julgamento especial, mas porque tal fato é um sinal de divisão, que é contrária ao amor. A carta questiona a capacidade de os cristãos serem juizes de si mesmos, de poderem dar soluções pacíficas aos seus conflitos, de se tornarem sábios, não segundo critérios legais e jurídicos, mas segundo o Evangelho.

**Palavras-chave:** Tribunais gentios. Litígios. Comunidade de Corinto.

**Abstract:** The purpose of this work is to analyze the pericope that addresses the “appeal to Gentile courts” (1 Cor 6,1-11). The issue raises the discussion about the differences among Christians and how to resolve them. The conflicts in Corinth are evidence that the community is divided. The fact that these disputes were brought before a pagan court demonstrates the Corinthians’ inability to solve their own problems. According to Barbaglio (1989, p.157), Paul disapproves of resorting to Gentile courts, not to obtain a special judgment, but because such an act is a sign of division, which is contrary to love. The letter questions the ability of Christians to judge themselves, to find solutions to their conflicts, and to become wise, not according to legal and juridical criteria, but according to the Gospel.

**Keywords:** Gentile courts. Conflicts. Corinthian community.

## INTRODUÇÃO

A proposta deste trabalho é apresentar uma análise da perícopé 1Cor 6,1-11, na qual o Apóstolo aborda o tema “apelação a tribunais gentios”. Em primeiro lugar, apresentaremos, brevemente, a comunidade de Corinto, descrevendo-a em relação à sua cidade. Em segundo, veremos aspectos desta carta, como estrutura e lugar na qual a perícopé se encontra. Depois, contextualizaremos a passagem escolhida, relacionando-a com o texto antecedente (o caso de incesto, 1Cor 5,1-13) e o texto subsequente (o problema da imoralidade, 1Cor 6,12-20). Por fim, realizaremos uma análise da perícopé buscando relacionar as questões do contexto com o texto, propriamente dito.

---

<sup>96</sup> Doutorando em Teologia Sistemático-Pastoral pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio); Bacharel e Mestre em Teologia pela mesma instituição. Bacharel em Música pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). E-mail: <flaviodepaulaofs@gmail.com>. ID Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1008057346353061>.

### **1. A Comunidade de Corinto**

Corinto era a capital da província de Acaia, situada no sul da Grécia, governada pelo procônsul de Roma. Tinha uma população de cerca de 500 mil habitantes, da qual metade era de escravos. Esse número elevado de escravos se justificava por existir na cidade dois importantes portos, Lequeia e Cencreia (BARBAGLIO, 1989, p. 136).

A comunidade cristã de Corinto, portanto, era urbana. Estava inserida no meio dos pobres do cais do porto da cidade e participava de tudo que estava à sua volta. Por isso, as desigualdades sociais e econômicas desta grande metrópole refletiam na mesma proporção dentro da igreja: uma minoria de média ou alta posição e uma maioria pobre (BARBAGLIO, 1989, p. 151). Por conseguinte, era uma comunidade cheia de problemas: opiniões divergentes, divisões e brigas internas.

### **2. A Carta aos Coríntios**

A situação problemática da comunidade exigiu de Paulo um empenho enorme para se corresponder com ela. Para Barbaglio (1989, p. 135), o conteúdo da Primeira Carta aos Coríntios é uma teologia aplicada aos problemas e situações concretos da comunidade. Segundo Mesters e Orofino (2008, p. 17), a Primeira Carta aos Coríntios pode ser dividida em três partes temáticas – excetuando introdução (1,1-9) e conclusão (16,1-24): 1) a que trata dos problemas noticiados por Cloé (1,10 – 4,21); 2) a que aborda os problemas que Paulo ouviu falar (5,1 – 6,20); e 3) a que discorre acerca das questões trazidas ao Apóstolo pela comunidade (7,1 – 14,40). A segunda parte, que é a que nos interessa, é subdividida pelos autores em três subpartes, contendo cada uma delas um problema específico: a) o caso escandaloso de incesto (5,1-13), que é o texto antecedente à parte analisada; b) a incapacidade da comunidade em resolver seus problemas (6,1-11), perícopes chave deste trabalho; e c) o problema da imoralidade (6,12-20), que é o texto subsequente.

### **3. Contexto da perícopes dentro da Carta**

O capítulo 5 traz à memória dos coríntios o caso incestuoso não julgado pela comunidade, o julgamento de Paulo – mesmo a distância – e a sua recomendação para que se exclua o irmão que assim age, e uma exortação, na qual fala que a ele não cabia julgar a comunidade, uma vez que as regras sobre esses casos já haviam sido dadas. Tal comportamento, que não era admitido nem mesmo entre os pagãos, cujos “costumes sexuais eram de maneira geral muito mais livres” (DUNN, 2003, p. 776), chocava a comunidade e a responsabilizava pelo julgamento de seus membros. Esperava-se

maturidade dos coríntios, pois à comunidade local caberia julgar os seus membros (5,12) – verso esse que serve como passagem e, ainda, como introdução para a perícopes 6,1-11.

Já no texto subsequente, à expressão “tudo me é permitido”<sup>97</sup>, própria da cultura helênica, Paulo acrescenta: “mas nem tudo me convém”. O fato de a comunidade ter sido “comprada, e por um preço muito alto” (6,20), a leva a ter um compromisso com Deus. Cada membro deve glorificá-lo com seu corpo, que doravante é templo do Espírito Santo. Sendo assim, o corpo não pode ser usado para a prostituição, pois este não é separado da alma humana, ao contrário, é esse mesmo corpo que será ressuscitado. Paulo, dessa maneira, aponta uma profunda relação entre o material e o espiritual, e consegue “dentro do tratado da sexualidade” apontar para a transcendência (MAZZAROLO, 2013, p. 109), insistindo, assim, que “a igreja coríntia traçasse uma linha divisória firme e distinta em termos do que era uma prática sexual aceitável e inaceitável” (DUNN, 2003, p.778).

O fato de Paulo descrever a comunidade como um corpo, através do qual as pessoas se unem em torno de um projeto comum, obriga, ao mesmo tempo, que a comunidade tenha clareza de suas metas, de maneira que possam elas mesmas ser juízes de si. Ora, se a comunidade é o corpo de Cristo, ela não pode ser julgada por pagãos que desconhecem a mensagem cristã.

Mesters e Orofino (2008, p. 43-44) abordam os textos antecedente e subsequente em uma mesma chave de leitura. Isso demonstra que, para esses autores, 1Cor 6,1-11 está inserida em um contexto literário coerente; ela não é o início de um tema nem o seu desfecho, mas está intimamente ligada ao que a precede e ao que a sucede: existe “um centro de interesse que dá unidade aos capítulos 5-6” (BARBAGLIO, 1989, p. 216).

#### **4. Análise da perícopes**

Os aspectos acima abordados devem ser relacionados com o texto em questão para uma melhor análise. Para isso, a perícopes será subdividida em trechos, a partir dos quais apontaremos as questões mais relevantes.

##### **4.1 As disputas devem ser julgadas dentro da comunidade**

Quando alguém de vós tem rixa com outro, como ousa levá-la aos injustos, para ser julgada, e não aos santos? (1Cor 6,1)

Paulo repreende os coríntios pelo fato de as disputas, de âmbito comunitário, serem levadas a um tribunal gentio. A pedagogia cristã do perdão e do diálogo é esquecida

---

<sup>97</sup> Os grupos libertários se baseavam nesse dito para justificar sua liberdade sexual (BARBAGLIO, 1989, P.137).

quando litígios levam a apelar a juízes externos. Ao contrário, Jesus pede que os discípulos se entendam enquanto caminham juntos, “para não acontecer que o adversário te entregue ao juiz e o juiz ao guarda e, assim, sejas lançado na prisão” (Mt 5,25).

Vale ressaltar, também, os significados dos termos “injustos” e “santos”. Segundo Mazzarolo (2013, p.102), o termo traduzido por “injustos” (ἀδίκων) tem um sentido mais amplo, podendo significar pagãos, leigos ou ainda qualquer pessoa de fora da comunidade. Já o termo “santos” (ἀγίων), que tem um vasto campo de significados, no presente contexto e de acordo com a Bíblia de Jerusalém<sup>98</sup>, é uma designação comum para cristãos, primeiro na Palestina e depois em todas as igrejas locais.

#### 4.2 Os santos julgarão o mundo

Então não sabeis que os santos julgarão o mundo? E se é por vós que o mundo será julgado, seríeis indignos de proferir julgamentos de menor importância? Não sabeis que julgaremos os anjos? Quanto mais então as coisas da vida cotidiana? (1Cor 6,1-3)

Judeus e cristãos gozavam de certa autonomia judicial relacionada a assuntos internos. No entanto, os cristãos helenizados já não viviam mais em uma sociedade teocrática como os judeus<sup>99</sup>. Paulo mesmo sofreu muito com tribunais pagãos: foi obrigado várias vezes a comparecer perante um tribunal, tendo ganhado a causa uma vez e, em outra, não foi julgado, permanecendo preso por dois anos (MESTERS, 2009, p 30-31). Essas experiências levaram-no a concluir que esses tribunais eram burocráticos. E, ainda, só se interessavam em decretar o veredito buscando a verdade. Mas, para os cristãos, isso era insuficiente, pois a sentença não reestabeleceria a amizade e a união.

Sobre a questão de os santos julgarem o mundo, o Apóstolo está em acordo com uma antiga tradição cristã, que afirma que quando tudo for renovado e o Filho do Homem estiver em sua glória, seus santos se sentarão em doze tronos “para julgar as doze tribos de Israel” (Fonte Q: Mt 19,28 // Lc 22,30). Ora, se os cristãos têm a responsabilidade de julgar ao lado de Cristo, seria incoerência não conseguirem julgar fatos de menor importância. Portanto, no fundo, a motivação tem um caráter escatológico (BARBAGLIO, 1989, p. 224). Paulo acrescenta ainda que os santos julgarão até mesmo os anjos. Segunda as Epístolas de Pedro (2Pd 2,4) e de Judas (Jd 6), alguns anjos pecaram

<sup>98</sup> Nota b, sobre o versículo At 9,13.

<sup>99</sup> cf. Bíblia do Peregrino. Nota sobre 1Cor 6,1-8.

e aguardam julgamento. Sendo tamanha a responsabilidade dos cristãos, as coisas da vida cotidiana não deveriam trazer dificuldades para serem analisadas e julgadas.

### **4.3 Os gentios não estão aptos a julgar as rixas internas**

Quando, pois, tendes processos desta vida para serem julgados, constituís como juízes aqueles que a Igreja despreza! (1Cor 6,4)

O ideal de vida dos cristãos era totalmente diferente da cultura helenística. Para os cristãos, ao contrário do que os gregos pensavam, o fraterno é superior ao pessoal; a vivência, ao especulativo; a pessoa, ao conceitual; a cruz, à ascese docetista; a ética social, ao legalismo. Desconhecendo esses princípios, um gentio não teria condições de julgar um cristão. A regra de vida deste é o Evangelho, e a dinâmica de seu julgamento é muito diferente, pois visa reestabelecer a união entre os discordantes pelo perdão.

Mazzarolo (2013, p. 103) traduz o termo grego, que a Bíblia de Jerusalém apresenta como “aqueles que a Igreja despreza” (“ἐξουθενημένους ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ”), como “os que são estranhos à igreja”. Isso leva a perceber melhor que o que Paulo refuta é a interferência daqueles que não conhecem a comunidade por dentro, isto é, dos que são “estranhos” a ela. Portanto, o termo traduzido por “desprezados”, nesse contexto, significa “estranho” ou “sem importância” (BARBAGLIO, 1989, p. 225),

### **4.4 Dentro da comunidade, devem existir sábios para julgar**

Digo isto para confusão vossa. Não se encontra entre vós alguém suficientemente sábio para poder julgar entre seus irmãos? No entanto, acontece que um irmão entra em litígio contra seu irmão, e isto diante dos infiéis! (1Cor 6,5-6)

Para Paulo, era uma vergonha para os cristãos o fato de não conseguirem resolver seus próprios problemas. Na pergunta feita, o Apóstolo deixa aberta a possibilidade de que na comunidade haveria pessoas sábias, habilitadas a julgar. Deduz-se isso do fato de a frase seguinte começar com a conjunção adversativa “ἀλλὰ” (mas, entanto). Ou seja, ao contrário do que se esperava, a comunidade não recorria a seus sábios, mas aos “infiéis”.

Segundo Pagola (2013, p. 313), quando Jesus pede para os discípulos amarem seus inimigos, ele não se refere apenas a alguns grupos, mas a todo tipo de adversário, como “o inimigo pessoal, o que prejudica a família, o adversário do próprio grupo ou os opressores do povo”. E o autor acrescenta: “o amor de Deus não discrimina, mas busca o bem de todos. Da mesma forma, quem se parece com ele não discrimina, busca o bem de todos”. Os sábios da comunidade deveriam saber, portanto, que a maneira cristã de julgar

é aquela que busca esse bem maior. Jesus não deu normas nem preceitos, mas sugeriu “um estilo de atuar que beira os limites do possível” (PAGOLA, 2013, p. 316).

#### **4.5 Os litígios não deveriam existir entre os cristãos**

De qualquer modo, já é para vós uma falta a existência de litígios entre vós. Por que não preferis, antes, padecer uma injustiça? Por que não vos deixais, antes, defraudar? (1Cor 6,7)

Corinto não vivia a perfeição da vida evangélica pelo fato de haver litígios entre eles. Os problemas poderiam ser variados, envolvendo propriedades, testamentos, contratos, direitos conjugais, bem como rivalidades relativas à disputa pela liderança da comunidade. A mensagem cristã pressupõe unidade, comunhão, partilha. Essa disponibilidade para o outro deveria ser extrema, a ponto de se deixar despojar para não prejudicar o irmão. No Evangelho de Mateus, Jesus instrui seus discípulos a terem uma atitude diferente da regra antiga, chamada “olho por olho, dente por dente”: “Não resistais ao homem mau; antes, àquele que te fere na face direita oferece-lhe também a esquerda; e àquele que quer pleitear contigo, para tomar-lhe a túnica, deixa-lhe também o manto; e se alguém te obrigar a andar uma milha, caminha com ele duas” (Mt 5,39-41).

#### **4.6 As brigas enfraquecem a comunidade**

Entretanto, ao contrário, sois vós que cometeis injustiça e defraudais – e isto contra vossos irmãos! (1Cor 6,8)

Na frase, há uma ênfase no fato de serem os próprios cristãos a praticarem a injustiça e defraudarem-se. Em Paulo, cada cristão é membro do Corpo, e todas as partes do corpo são importantes para a saúde. Ora, “se na comunidade se praticam injustiças e imoralidades, toda a comunidade padece, e em toda comunidade onde acontecem injustiças fica comprometido o testemunho cristão” (MAZZAROLO, 2013, p. 106).

Paulo destaca também que os litígios que ele reprime não são contra os gentios, mas são brigas de irmão contra irmão. Em Marcos, Jesus adverte que nem mesmo Satanás, quando está dividido, pode se manter, pois “se um reino se dividir contra si mesmo, tal reino não poderá subsistir” (Mc 3,24-26). Assim, essas brigas internas, de certa forma, apontam uma possibilidade de a comunidade “morrer”, caso não siga o conselho de Paulo.

#### **4.7 Aqueles que se desviam, não herdam o reino de Deus**

Então não sabeis que os injustos não herdarão o Reino de Deus? Não vos iludais! Nem os devassos, nem os idólatras, nem os adúlteros, nem os depravados, nem as pessoas de costumes infames, nem os ladrões, nem os avaros, nem os bêbados, nem os injuriosos herdarão o Reino de Deus (1Cor 6,9-10)

A entrada na comunidade cristã implica uma mudança de vida: o batismo traz consigo exigências radicais que visam a transformar a sociedade. Por isso, aqueles que têm um comportamento social que escandaliza são chamados à conversão. No entanto, uma vez rejeitada a mudança de vida, Paulo os categoriza como aqueles que não herdarão o Reino. De acordo com Mazzarolo (2013, p. 106), essa lista formulada por Paulo tem o objetivo de mostrar que “as pessoas com essa conduta estão fora da comunidade, fora do convívio, fora do que se esperava de uma pessoa equilibrada antropológica, psicológica, afetiva e espiritualmente”. Especificamente dentro de uma moral paulina, “eles praticam o mal, e estão fora do Reino porque alguém sofre com o pecado deles”.

Mesmo considerando a visão paulina, nota-se, no entanto, uma pedagogia muito diferente daquela de Jesus. Segundo Pagola (2013, p. 241), a atitude comensal de Jesus mostra que “no Reino de Deus há lugar também para os pecadores e as prostitutas”, pois ele os acolhia junto de si sem impor nenhuma espécie de condição. A refeição sem excluir ninguém é o traço mais provocador de Jesus; e nem mesmo “as comunidades cristãs se atreverão mais tarde a tanta tolerância com os pecadores”.

#### **4.8 Vós fostes isso, mas agora estais limpos**

Eis o que vós fostes, ao menos alguns. Mas vós vos lavastes, mas fostes santificados, mas fostes justificados em nome do Senhor Jesus Cristo e pelo Espírito de nosso Deus” (1Cor 6,11)

A comunidade de Corinto era um sinal de conversão no meio dos gentios. Entre eles, alguns já haviam praticado aqueles vícios listados por Paulo. No entanto, houve mudança de vida, adesão ao Evangelho. Em Lucas, Jesus recomenda àqueles que aderem à sua proposta: “Quem põe a mão no arado e olha para trás não é apto para o Reino de Deus” (Lc 9,62). Paulo os relembra o mesmo. Eles foram isso tudo; agora não o são mais, pois participam de uma nova condição: estão lavados, santificados e justificados.

Paulo conclui a perícopre evocando o nome de Jesus Cristo. É ele que dá nova vida aos cristãos e os ensina a viver de uma nova maneira. No entanto, o Apóstolo evoca também o “Espírito de nosso Deus”, símbolo da liberdade paulina.

Existe, portanto, nesse verso, uma convocação à memória da conversão que aconteceu no princípio da comunidade. Assim, a perícopre se encerra com uma abertura para a possibilidade de os Coríntios se converterem novamente, abandonando os vícios listados, acabando com as rixas internas e criando possibilidades de os próprios cristãos da comunidade julgarem a si mesmos. Esse julgamento, no entanto, não é como o dos

juízes gentios, pois deverá levar em consideração o perdão e, conseqüentemente, a possibilidade de conversão, características que são marcas na história dessa comunidade.

### **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Os litígios internos deveriam ser julgados dentro da comunidade, pois os santos têm a atribuição até mesmo de julgar coisas maiores. Os gentios, ao contrário, não estão aptos a julgar essas rixas, pois desconhecem a dinâmica do Evangelho, que envolve o amor, o perdão e a comunhão. Além disso, quando necessário, conforme a distribuição dos dons, existem sábios em seu meio capazes de julgar com prudência. Aliás, esses litígios nem deveriam existir entre os cristãos, pois enfraquecem a própria comunidade. Por isso, os que se desviam e pecam contra ela, se não se converterem, não herdam o Reino de Deus, pois desfiguram o corpo de Cristo. No entanto, os coríntios são testemunhas de que essa conversão é possível, pois muitos deles agora estão limpos do foram outrora, e isso é um testemunho da força do Evangelho, que é capaz de renovar permanentemente os que se deixam guiar por Jesus, mesmo em meio a situações conturbadas.

### **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

BARBAGLIO, Giuseppe. **As Cartas de Paulo (I)**. Tradução de José Maria de Almeida. São Paulo: Loyola, 1989.

BÍBLIA. **Bíblia do Peregrino**. Comentário de L. A. SCHÖKEL. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2006.

BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém**. 8ª ed. São Paulo: Paulus, 2012.

DUNN, James D. G. **A Teologia do Apóstolo Paulo**. Tradução de Edwino Royer. São Paulo: Paulus, 2003.

MAZZAROLO, Isidoro. **Primeira Carta aos Coríntios, exegese e comentário**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Mazzarolo editor, 2013.

MESTERS, Carlos. **Entrevista com Paulo Apóstolo: uma porta de entrada para sua vida e missão**. São Paulo: Paulinas, 2009 – (coleção Pão da Palavra).

MESTERS, Carlos; OROFINO, Francisco. **A Comunidade: O retrato de Deus nos rostos humanos**. São Leopoldo: CEBI, 2008 – (coleção Círculos Bíblicos: Primeira Carta de Paulo aos Coríntios).

PAGOLA, José Antonio. **Jesus: aproximação histórica**. Tradução de Gentil Avelino Tilton. 6. ed. Petrópolis: Vozes 2013.

“EU, NÃO, NÓS!”: SER HUMANO NA CIBERCULTURA NEOLIBERAL

Guadalupe Corrêa Mota<sup>100</sup>

**Resumo:** Esta comunicação problematiza a temática antropológica nas perícopes Sl 8, Sl 144 e Mt 16,13 em relação a pergunta “O que é o ser humano?”, confrontando-as com a convocatória do Papa Francisco na *Laudato Si* e na *Fratelli tutti*, a de que se faz urgente uma alfabetização antropológica bíblica e teológica no seio das comunidades cristãs. Essa necessidade se justifica diante do fenômeno cultural em curso identificado como “mudança de época” (ainda sem consenso) em que, potencializado pelas tecnologias digitais de informação e comunicação, estão a construir novas concepções de ser humano, de mundo, de sociedade, de sentido da existência humana. Nesse movimento vertiginoso verifica-se a evanescência de concepções antropológicas milenares contidas nas Sagradas Escrituras (Criatura? Dominador? Irmão? Servo?). Este questionamento implica em repensar modelos eclesiais, pastorais, catequéticos vigentes ainda embasados em concepções antropológicas da Modernidade, em que se prima pelo êxito do “indivíduo”, também no âmbito da comunidade de fé, descaracterizando a dimensão da relacionalidade ontológica própria da antropologia bíblica. Como considerações finais, questiona-se a experiência contemporânea das comunidades cristãs imersas em concepções antropológicas que já não encontram ressonância nas Escrituras, acirrando posturas antagônicas entre as pastorais, serviços, movimentos. Tal postura dificulta a tarefa da Teologia em promover um diálogo salutar e significativo entre a Palavra de Deus e os homens e mulheres de cada tempo histórico, a fim de que esta Palavra seja horizonte significativo para a pergunta: “O que é o ser humano, para que deles se lembre, Senhor?”

**Palavra-chave:** Antropologia bíblica. Cibercultura. Neoliberalismo.

**Abstract:** This communication problematizes the anthropological theme in the pericopes Ps 8, Ps 144 and Mt 16,13 in relation to the question “What is the human being?”, confronting them with the summons of Pope Francis in *Laudato Si* and *Fratelli tutti*, that there is an urgent need for an anthropological, biblical and theological literacy within Christian communities. This need is justified by the ongoing cultural phenomenon identified as a “change of era” (still without consensus) in which, enhanced by digital information and communication technologies, new conceptions of the human being, the world, society, meaning of human existence are being elaborated. In this vertiginous movement, the evanescence of ancient anthropological conceptions contained in the Holy Scriptures is verified (Creature? Dominator? Brother? Servant?). This questioning implies rethinking current ecclesial, pastoral, catechetical models still based on anthropological conceptions of the Modernity, in which the success of the “individual” is prioritized, also within the faith community, mischaracterizing the dimension of ontological relationality typical of biblical anthropology. As final considerations, the contemporary experience of Christian communities immersed in anthropological conceptions that no longer find resonance in the Scriptures is questioned, stirring up

---

<sup>100</sup> Graduação em Comunicação Social pela Universidade Católica de Santos. Mestrado em Comunicação Social pela Escola de Comunicação e Artes da Universidade de São Paulo (ECA-USP). Especialização em Educação a Distância pela Universidade Católica de Brasília. Doutora em Educação pela Universidade Católica de Santos. Membro do Grupo de Pesquisa Pedagogia Crítica: Pesquisas e Formação. Professora de Antropologia da Religião e Missiologia do Curso de Teologia do Instituto S. José de Anchieta/Unisantos. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3019239152920228>.

antagonistic postures between pastorals, services, movements. Such a posture hinders the task of Theology in promoting a healthy and meaningful dialogue between the Word of God and the men and women of each historical time, so that this Word is a significant horizon for the question: “What is the human being, that you may remember them, Lord?”

**Keywords:** Biblical anthropology. Cyberculture. Neoliberalism.

## INTRODUÇÃO

A pergunta “o que é o ser humano para que dele se lembre, Senhor?”, contida no Salmo 8 e Salmo 144; e a pergunta de Jesus em Mateus 16,13 “Quem dizem os homens ser o Filho do Homem?” - e as variantes: “Quem dizem os homens que eu sou?” (Mc 8,27-30); e “Quem sou eu, no dizer das multidões?” (Lc 9, 18-21) e “E vós, quem dizeis que eu sou?” (Mc 8,29) - são os textos disparadores destas reflexões críticas acerca de antropologias teológicas que estão a desencadear movimentos conflituos caracterizados por reações de fanatismos e de sectarismos no seio das comunidades católicas. Isso porque há, no seio das comunidades uma diversidade de compreensões a respeito da “natureza humana”, do “que é o ser humano” (perspectiva ontológica) e do “que é ser humano” (perspectiva ético-política) como repercussão da racionalidade contemporânea marcada ainda pela Antropologia da Modernidade, e enxertada mais recentemente pelas lógicas do Neoliberalismo e da cultura cibernética digital (CASTILLO, 2017; PAGOLA, 2010; DE MORI, 2022;2018; FRANCISCO, 2015; 2020).

Neste trabalho, de enfoque interdisciplinar, assumo a perspectiva da Hermenêutica Crítica de José Maria Castillo e José Antonio Pagola (do campo da Antropologia Teológica) e de Geraldo De Mori,SJ (do campo da Antropologia Filosófica), estruturando a discussão em três seções: 1. Identificação de atributos da Antropologia bíblica decorrente da pergunta “o que é o ser humano?” nos Salmo 8 e 144, e em Mateus 16,13. 2. Discussão sobre concepções antropológicas decorrentes do Neoliberalismo na sociedade cibernética digital e as repercussões no seio da comunidade de fé. 3. Propostas de superação de conflitos na comunidade de fé a partir das indicações do Papa Francisco nas encíclicas *Laudato Si* e *Fratelli Tutti*. Nas considerações finais, reafirma-se a necessidade do apelo do Papa Francisco em relação à necessidade de uma urgente alfabetização antropológica bíblica e teológica no seio das comunidades cristãs, a fim de que, voltando a encontrar a originalidade do desejo de Deus ao criar o ser humano à sua imagem e semelhança (Gn 1,26-29; 2,7; 3,19), os fiéis possam ser a imagem crível, no meio das sociedades do século XXI, do Deus Pai de Todos, como testemunhado por Jesus de Nazaré em sua existência terrena (cf. Jo 1,4).

## 1. O que é o ser humano?

A pergunta que intitula esta seção tem acompanhado os humanos em toda a sua trajetória, desde tempos imemoriais. Assim o revelam artefatos milenares encontrados nas explorações dos arqueólogos. Embora não se possa precisar o tempo histórico em que tenha acontecido o despertar da “consciência de si” dos humanos, os indícios encontrados em artefatos relacionados aos rituais funerários nos permitem considerar que a consciência da fragilidade biológica e das ameaças advindas do próprio ambiente, e da impossibilidade de dar respostas ao evento “fim da vida”, tornaram possível a emergência desse radical questionamento: “O que é (o) ser humano?”. (CASTILLO, 2017; PAGOLA, 2010; DE MORI, 2018;2022).

Um pouco mais tarde, foi introduzida a dimensão religiosa a essa pergunta, nas mais diferentes expressões culturais de povos de todos os cantos do planeta, a partir da qual os humanos, além de interrogarem-se a si mesmos também procuraram interlocução com seres supra-humanos ou transcendentais na busca dessa resposta.

Ao que é pertinente a este trabalho, apresento a resposta a essa pergunta a partir das escrituras bíblicas contidas em três perícopes: no Salmo 8, no Salmo 144 e em Mateus 16,13. Não é objetivo desta seção fazer a exegese nem a análise literária dessas perícopes. Trata-se, somente, de apresentar a resposta à pergunta “O que é o ser humano?”, na Antropologia Bíblica, de modo a elencar alguns atributos constitutivos do ser humano (e em relação a Iahweh como espelhamento), conforme a construíram as comunidades de fé que nos antecederam, e que servirão de contraponto e fundamento às questões discutidas nas seções seguintes.

QUADRO 1 - O QUE É O SER HUMANO?

SI 8	SI 144
Iahweh, <b>Senhor</b> nosso - 2	Aquele que <b>presta culto</b> a Deus - 1
O nome de Deus é <b>poderoso</b> - 2	<b>Guerreiro</b> preparado por Deus - 1
A <b>majestade</b> de Iahweh é divulgada pela boca das crianças e dos bebês - 3	Aquele que <b>se sente protegido</b> por Deus - 2
O nome de Deus é <b>fortaleza</b> contra os adversários - 3	O homem é <b>conhecido</b> por Deus - 3
O nome de Deus <b>reprime o inimigo</b> e o vingador - 3	O homem é um <b>filho de mortal</b> - 3
Deus é <b>criador</b> de tudo - 4	O homem é como um <b>sopro</b> - 4
<b>Que é o homem, para dele te lembrares, e um filho de Adão, para vires visitá-lo?</b> - 5	Os dias do homem são como <b>sombra que passa</b> - 4
<b>Pouco menos do que um deus</b> -6	Iahweh mora no <b>alto</b> - 5
<b>Coroados de glória e beleza</b> -6	Iahweh é um <b>guerreiro furioso</b> - 6
para que <b>domine as obras</b> de tuas mãos -7	Iahweh é Deus <b>todo poderoso</b> - 7
<b>sob teus pés</b> tudo colocastes -7	O <b>estrangeiro</b> é <b>mentiroso</b> - 8
Iahweh é <b>nosso Senhor</b> - 10	<b>Deus salva</b> os seus <b>servos</b> - 10
O nome de Iahweh é <b>poderoso</b> em toda a terra - 10	Davi é servo de Deus - 10
	<b>Filhos e filhas</b> são <b>preciosos</b> - 12

<b>Feliz o povo</b> cujo Deus é Iahweh - 15
---

Fonte: Bíblia de Jerusalém, Paulus, 2008.

QUADRO 2 - “QUEM DIZEM OS HOMENS SER O FILHO DO HOMEM?”

<b>Títulos atribuídos a Jesus por seus seguidores</b>			
<b>Mc</b>	<b>Mt</b>	<b>Lc</b>	<b>Jo</b>
Jesus, Messias, Filho amado e querido de Deus - Mc 1,1. 11; 8,29	Tu és o Cristo, o filho do Deus vivo”- Mt 16,13; Filho amado de Deus -Mt 11,27	O Cristo de Deus – Lc 9,20	o Filho de Deus, Enviado pelo Pai- Jo 1, 41-49
João Batista, Elias, Jeremias ou um dos Profetas -Mc 8,27-30	João Batista, Elias, Jeremias ou um dos Profetas - Mt 16,14	João Batista; outros, Elias; um dos antigos profetas que ressuscitou - Lc 9,19	Jesus é a Palavra de Deus feito carne- Jo 1,14
E vós, quem dizeis que eu sou? - Mc 8,29	E vós, quem dizeis que eu sou? – Mt 16,15	E vós, quem dizeis que eu sou? Lc 9,20	Doador do Espírito- Jo 16,13-15
Curador da vida- Mc 1,39	Curador da vida- Mt 4,23	Curador da vida- Lc 6,18	Curador da vida- Jo 10,10
O último e o servo de todos; o que dará a vida por todos - Mc 10, 45	Amigo da mulher- Mt 21,31	Defensor dos últimos – Lc 9, 3-5	o que cumpre a vontade do Pai- Jo Jo 4, 34
na cruz será revelado o seu mistério- Mc 8,31-34; 9, 30-35; 10, 32-44.	Novo Moisés, portador de uma nova Lei da Vida- Mt 23,8	Mestre da vida- Lc 6,39	o que ouve a voz do Pai – Jo 14,10; 17,8.14
É a Boa Notícia de Deus- Mc 1, 14-15	é o Novo Templo, o <i>Emmanuel</i> -Mt 1,23	É o motivo de alegria – Lc 2,1	o autêntico Revelador - Jo 1,18
Não abandonado pelas mulheres- Mc 15,40-41	Pai de um novo Israel: -Mt 16,18; 18,17; Mt 29,18	O que guia os fiéis ao caminho da paz- Lc 1, 78-79	o que realiza as obras do Pai Jo Jo 5, 15.36
Abandonado pelos seus- Mc 14, 50.		É o libertador- Lc 4,21	Jesus, o Ressuscitado- Jo 2,22
<b>O que Jesus diz de si mesmo: “Eu sou”</b>			
<b>Pão da vida</b> Jo 6,35	<b>Luz do mundo</b> Jo 8,12	<b>A porta</b> Jo 10, 9	<b>O Bom Pastor</b> Jo 10, 10-11.15
<b>a Ressurreição e a vida</b> - Jo 11,25-26	<b>o caminho, a verdade e a vida</b> - Jo 14,6	Eu sou a <b>vide verdadeira</b> - Jo 15,1	<b>Eu sou Presença nos meus discípulos</b> - Jo 15, 4.9-10.12
<b>Sinais da encarnação da misericórdia de Deus - Lc 1, 78-79</b>			
<p>- no perdão incondicional aos pecadores: Lc 19,10; 23,34. - no amor do pai bondoso que acolhe o filho rebelde - Lc 15, 11-32 - no cuidado do pastor - Lc 15, 4-6; Mt 18, 12-13 - no patrão generoso que quer que todos tenham trabalho e comida na mesa - Mt 20, 1-5 - no publicano que se reconhece humilde e pecador - Lc 18, 10-14 - no samaritano que socorre o ferido no caminho - Lc 10, 30-36 -- no amor e na amizade aos publicanos e pecadores -Lc 7,36-50; 19,1-10.</p> <p>- A misericórdia de Deus se manifesta em todas as curas que Jesus realiza, “que são ao mesmo tempo sinais do poder salvador de Deus e de sua <i>compaixão</i>” (PAGOLA, 2010, p. 539. Grifo meu)</p>			

Fonte: PAGOLA, 2010, p. 539ss. Elaboração do quadro: Profa. Dra. Guadalupe C. Mota. 2023.

No quadro 1 - O que é o ser humano? os salmistas evidenciam o contraste entre os atributos humanos e os atributos divinos: o ser humano foi criado, ao mesmo tempo, com características de grandeza - glória, beleza, fortaleza e coragem de um guerreiro, dominador, pouco menos do que um deus - e com expressões de pequenez e fragilidade:

é mortal, a vida pode desaparecer na fugacidade de uma sombra ou de um sopro. Iahweh, por outro lado, é Deus, nosso Senhor, todo poderoso criador do céu e da terra, criador de todas as criaturas. Também compartilha alguns atributos humanos como memória (Deus se lembra), sentimentos (fúria), cognição (conhece o homem), compassivo (protege, salva os seus) e retribui com abundância a fidelidade dos seus servos, daí a origem da felicidade do povo fiel. E há ainda a menção a um terceiro conjunto de atributos característicos do inimigo e do estrangeiro, este nomeado como “mentiroso”, isto é, aquele que não age em fidelidade à vontade de Iahweh.

O quadro 2 - “Quem dizem os homens ser o Filho do homem?” deixa evidente a complexidade das caracterizações dos atributos antropológicos relacionados a Jesus de Nazaré (e àquele a quem Jesus denominava de “Pai”) desde a formação das primeiras comunidades. Essas disputas oscilam entre dois polos: o conceito ou de *humanidade* ou de *divindade* (humanização/divinização) com a conseqüente compreensão da identidade e da verdadeira missão de Jesus e dos seguidores de Jesus. E a disputa pela ‘verdadeira’ identidade de Jesus<sup>101</sup> permanece em aberto do ponto de vista prático, haja vista as querelas contemporâneas nas chamadas tendências “progressistas” ou “conservadoras” dos diferentes movimentos, pastorais, comunidades, serviços que atuam nas comunidades católicas.

Uma hipótese a ser investigada com mais profundidade é a de que o que tem movido algumas contendas ideológicas no interior das comunidades cristãs, e com repercussões no âmbito da vida social, são compreensões distintas da antropologia bíblica e cultural, conforme lembra De Mori:

Como Deus é cada vez menos percebido como pessoa, já que se transformou em uma divindade difusa, o ser humano tampouco é visto como pessoa e também se torna algo difuso [...] Os pós-modernos postulam a existência de uma força anônima anterior e superior aos seres humanos, mas a maioria deles não a identifica com um Deus pessoal. (DE MORI, 2018, p. 30-31).

Segundo o diagnóstico de Castillo (2017), a tarefa dos cristão nesta terra em um caráter eminentemente antropológico:

[...] Se a finalidade do cristianismo não pode ser outra senão a finalidade de Jesus, disso decorre que, da mesma maneira que Jesus é a humanização de Deus, o cristianismo, que prolonga na história a presença de Jesus, não tem

---

<sup>101</sup> “Verdadeiro homem ou verdadeiro Deus” com a miríade de atributos conforme ilustrada no Quadro 2 e que parecia ter sido resolvida no primeiro Concílio ecumênico de Niceia, em 325, e reafirmado no Catecismo da Igreja Católica, n. 464. Disponível em: <[https://www.vatican.va/archive/catechism\\_po/index\\_new/prima-pagina-cic\\_po.html](https://www.vatican.va/archive/catechism_po/index_new/prima-pagina-cic_po.html)>. Acesso em: 19 abr. 2023.

outra finalidade e outra razão de ser que *tornar presente e operante o processo de humanização que se iniciou na encarnação*. (CASTILLO, 2017, p. 522. Grifo nosso).

## 2. (O) ser humano no neoliberalismo cibernético digital

Há de se considerar, nas reflexões antropológicas, o abismo cultural entre as concepções antropológicas contidas nas escrituras bíblicas (Século II a. C-Séc. I d. C) e a antropologia contemporânea (Século XXI), esta última herdeira da Modernidade racionalista tecnicista imanente unidimensional, marcada, na contemporaneidade, pela subjetividade/racionalidade neoliberal cibernética digital.

Isso implica deixar evidente alguns aspectos contrastantes das antropologias desses dois tempos históricos, como já fora indicado no Documento de Aparecida, de 2007, porém, que vieram sendo agudizados com novos processos culturais engendrados no veio da cultura digital informacional, e apontados em documentos recentes do Magistério como na *Laudato Si, Fratelli tutti*, do Papa Francisco.

Sobre o conceito de **Deus-Pessoa, de Pessoa Humana em sua integralidade e de tempo histórico**: A cultura neoliberal cibernética digital é, predominantemente, marcada pelo individualismo meritocrático, pela experiência da imaterialidade (metaverso digital), da frugalidade dos relacionamentos virtualizados, da lógica do cancelamento, do descarte automático do outro, da produção de identidades/avatars ao sabor do humor momentâneo, do consumo contínuo de informações, da realização imediata de desejos, em que a religião também se torna objeto de consumo imediato, individual, sem necessidade de pertencimento à uma comunidade de fé. (DE MORI, 2022, 2018).

**Viver em comunidade/sociedade na sociedade cibernética neoliberal**: Esta dimensão fundamental para a compreensão da identidade dos seguidores de Jesus, a vida em comunidade, implica o reconhecimento da dignidade inalienável do outro e da relacionalidade como traços distintivos da Antropologia Bíblica (FRANCISCO, 2020, p. 142). Porém, este valor cristão está francamente fragilizado na cultura contemporânea, e os principais sinais dessa debilidade aparecem como debilidade na sociabilidade democrática e no sentido de cidadania e de pertencimento.

Em vez disso, temos testemunhado a assunção do individualismo meritocrático, em que o sujeito se vê a si mesmo e a todas as suas relações na lógica do empreendedorismo e do produtivismo como valores legitimadores da lógica da eliminação do outro,

entendido como concorrente não como irmão ou irmã. Fenômeno também encontrado nas comunidades cristãs.

**Comunidade de fé hostil:** A lógica das ‘bolhas digitais’ tem subsidiado a compreensão da “comunidade de fé” como lugar seguro, de onde se pode enfrentar o mundo hostil que não comunga mais, em sua totalidade, dos valores cristãos. Mas, nesse movimento, também são formados cristãos fundamentalistas que, em “nome do verdadeiro Deus de Jesus Cristo, o único salvador”, se auto compreendem legitimados em um modo de comportamento hostil e violento, não apenas contra a ‘sociedade atea’, mas, de fato, contra a pessoa que não compartilha de determinada concepção de ideal cristão, justificando aquilo que vem sendo chamado de “cultura do ódio”, cujas manifestação são: propagação do discurso da eliminação do “inimigo” pela via da violência física; legitimação da redução da maioria penal e da pena de morte; a não aceitação no seio das comunidades de pessoas que se identificam no espectro LGBTQIA+; a rejeição da “opção preferencial pelos pobres”, considerada pauta de comunistas que são, ao mesmo tempo, ateístas a favor do aborto.

### **3. Ser humano na *Laudato Si e Fratelli Tutti***

Consciente das celeumas ideológicas que estão a causar fissuras na unidade das comunidades cristãs, Papa Francisco lança um apelo cheio de angústia na *Laudato si*: “(precisamos procurar) outras maneiras de entender o valor próprio de cada criatura, [...] a cultura do descarte e a proposta de um novo estilo de vida (porque) tudo está interligado”. (FRANCISCO, 2015, p. 17-18).

Esse princípio tem repercussões éticas concretas na vida dos seguidores de Jesus: “Por isso, o ser humano possui a mesma dignidade inviolável em todo e qualquer período da história, e ninguém pode sentir-se autorizado pelas circunstâncias a negar essa convicção, nem a agir em sentido contrário.” (FRANCISCO, 2020, p. 111. Grifo meu). Daí que “já várias vezes convidei a desenvolver uma *cultura do encontro* que *supere as dialéticas que colocam um contra o outro*.” (FRANCISCO, 2020, p. 112. Grifo meu).

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Um olhar panorâmico sobre um “estado permanente de tensão” nas comunidades cristãs, nos últimos tempos, coloca em evidência a necessidade de enfrentar com honestidade e humildade a dolorosa questão “O que é (o) ser humano, para que dele se lembres, Senhor?”. Isso porque, “o homem e a mulher deste mundo pós-moderno correm

o risco permanente de se tornar profundamente individualistas, e muitos problemas sociais de hoje estão relacionados com a busca egoísta de satisfação imediata, com as crises dos laços familiares e sociais, com as *dificuldades em reconhecer o outro* (FRANCISCO, 2015, p. 97. Grifo meu).

É preciso repensar nossos modelos eclesiais, pastorais, catequéticos vigentes ainda embasados em concepções antropológicas da Modernidade, em que se prima pelo êxito do “indivíduo racionalista unidimensional”, descaracterizando a dimensão da relacionalidade como própria da antropologia bíblica, pois a “educação será ineficaz, e os seus esforços estéreis, se não se preocupar também em *difundir um novo modelo relativo ao ser humano*, à vida [...]” (FRANCISCO, p. 125. Grifo meu).

“Enfim, o que se nos pede para fazer?” [...] *devemos repensar-nos* à luz do bem comum, com um sentido comunitário, *como um “nós” aberto à fraternidade universal* [...] é hora de nos comprometermos todos [...], criando as bases para um mundo mais justo e pacífico”. (FRANCISCO, 2023, online. Grifo meu).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bíblia. Português. **Bíblia de Jerusalém**: nova ed. rev. e ampl. Coordenação: José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2008.

CASTILO, José M; **Jesus, a humanização de Deus**: ensaio de cristologia. Tradução por João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2017.

COMISSÃO BÍBLICA, Pontifícia. **O que é o homem?** Um itinerário de antropologia bíblica. Brasília-DF: Edições CNBB, 2022.

DE MORI, Geraldo Luiz. Disrupturas na educação para a formação de um humanismo nascente. *In*: MOL GUIMARÃES, Joaquim et all. **O novo humanismo-** paradigmas civilizatórios para o século XXI a partir do Papa Francisco. São Paulo: Paulus, 2022, p. 101-134.

DE MORI, Geraldo. O anúncio de Jesus Cristo em novos tempos. Nas fronteiras da “insignificância”, do “sujeito vulnerável e da tecnociência”. *In*: ALBUQUERQUE, Francisco das Chagas; GODOY, Manoel J. **A Pastoral numa Igreja em Saída**. São Paulo: Loyola, 2018, p. 17-61.

FRANCISCO, Papa. **Carta encíclica Laudato si-** sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulus, Loyola. 2015.(Documentos do Magistério).

FRANCISCO, Papa. **Carta encíclica Fratelli tutti-** sobre a fraternidade e a amizade social. Brasília—DF: Edições CNBB, 2020. (Documentos Pontifícios).

FRANCISCO. “56º **Dia Mundial da Paz: “Ninguém pode salvar-se sozinho...”**”. Portal Vaticano. Disponível em: <<https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/peace/documents/20221208-messaggio-56giornatamondiale-pace2023.html>>. Acesso em: 12 abr. 2023.

PAGOLA, José Antonio. **Jesus**: aproximação histórica. Tradução de Gentil Avelino Tilton. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

O ENSINO DA ESPIRITUALIDADE CRISTÃ NO CONTEXTO UNIVERSITÁRIO:  
REFLEXÕES TEOLÓGICAS, CIENTÍFICAS E CURRICULARES

*Hebert Davi Liessi*<sup>102</sup>

**Resumo:** Com o aumento da influência secular e ideias pós-cristãs em jovens na contemporaneidade, faculdades e universidades que visam ser guiadas por princípios cristãos estão buscando adaptar-se a fim de manter a relevância do ensino desses princípios para os estudantes. Contudo, há problemas que podem dificultar esta adaptação, como (1) falta de envolvimento dos alunos em atividades espirituais, (2) pouco interesse e/ou habilidade metodológica de professores universitários para integrar aspectos da Espiritualidade Cristã dentro da proposta de cada disciplina, e (3) uma compreensão superficial acerca da Espiritualidade Cristã. O objetivo deste estudo é primeiramente analisar os fundamentos bíblico-teológicos sobre a Espiritualidade Cristã e sua relação com estudos científicos sobre a espiritualidade na promoção da paz e bem-estar. Em segundo lugar, este estudo busca integrar a temática do objetivo acima no contexto da Educação Cristã, nos aspectos curriculares e metodológicos. Além da possibilidade de ter uma classe exclusiva com este tema, cada docente pode também realizar a integração de tópicos espirituais em aulas específicas do curso ou através de atividades extraclasse. Considerações finais: a integração da Espiritualidade Cristã em ambientes acadêmicos universitários promove uma atmosfera de paz e bem-estar nos sujeitos envolvidos e serve como instrumento para o crescimento social.

**Palavras-chave:** Espiritualidade Cristã. Educação Cristã. Bem-estar.

**Abstract:** With the increasing influence of secular and post-Christian ideas on young people in contemporary times, colleges and universities that aim to be guided by Christian principles seek to adapt to maintain the relevance of teaching these principles to students. However, there are problems that may hinder this adaptation, such as (1) lack of student involvement in spiritual activities, (2) little interest and/or the methodological ability of university professors to integrate aspects of Christian Spirituality within the proposal of each discipline, and (3) a superficial understanding of Christian Spirituality. This study aims to analyze the biblical-theological foundations of Christian Spirituality and its relationship with scientific studies on spirituality in promoting peace and well-being. Secondly, this study seeks to integrate the theme of the above objective in the context of Christian Education, in curricular and methodological aspects. In addition to having an exclusive class with this theme, each professor can also integrate spiritual topics in specific classes of the course or through extracurricular activities. Final considerations: the integration of Christian Spirituality in university academic environments promotes an atmosphere of peace and well-being in the subjects involved and serves as an instrument for social growth.

**Keywords:** Christian Spirituality. Christian Education. Well-Being.

---

<sup>102</sup> Bacharel em Teologia (SALT-FADBA), Mestrado em Interpretação e Ensino da Bíblia (SALT-FADBA), Doutorado em andamento (Andrews University-USA); liessi@andrews.edu; ID Lattes: 3354074096264805. Professor universitário na Faculdade Adventista da Bahia.

## INTRODUÇÃO

O tema da espiritualidade tem crescido nos contextos acadêmicos recentemente. A maioria das pesquisas buscam relações significativas entre a espiritualidade com uma melhor saúde física e mental, inclusive a recuperação de doenças (KOENING, 2012; NEWBERG, WALDMAN, 2009). Desta maneira, torna-se necessário entender melhor sobre o que é espiritualidade e como sua amplitude de benefícios pode ser mais bem discutida e estudada em ambientes universitários cristãos.

Este estudo busca entender, primeiramente, a espiritualidade cristã nas perspectivas teológicas e científicas. Ademais, oferece perspectivas curriculares sobre uma classe focalizada no estudo e experiência da espiritualidade no contexto universitário cristão, bem como reflexões da integração desta em assuntos específicos de cada curso.

### 1. Espiritualidade na perspectiva teológica

Para entender melhor a espiritualidade do ser humano, é necessário entender a natureza holística, as características e o propósito da criação de Deus. Assim, Deus criou um ser completo, abrangente e integrado à totalidade de sua existência (GULLEY, 2012, p. 109-111). Enquanto algumas cosmovisões religiosas e contemporâneas da natureza humana separam dimensões como cognitiva, espiritual e física (SIRE, 2020), a Bíblia apresenta a natureza humana como uma vida humana inteira e conectada. Sobre isso, a educação cristã pode compreender sobre as limitações humanas, a natureza humana relacional e integrada, desenvolver admiração por Deus e os propósitos de Deus, desenvolvimento humano integral, incluindo a formação espiritual (ESTEP, ANTHONY, ALLISON, 2008, p. 188- 197).

A Bíblia apresenta a espiritualidade como fundamentada na *Imago Dei*. A natureza humana, criada à imagem e semelhança de Deus (Gn 1:26), envolve aspectos concretos como estrutura, função e relacionamento do ser humano. A espiritualidade na perspectiva bíblica não é mística onde o foco é a ligação de um espírito a outro maior, mas aspectos que fomentam o ser como um todo, incluindo sua forma de se relacionar Deus racionalmente e as atitudes resultantes dessa conexão (BLOESCH, 2007, p. 71-76). Deus se revela no espaço-temporal com os relacionamentos humanos. Deus mostrou que a base de toda espiritualidade está em sua manifestação e relação com o ser humano (BACCHIOCCHI, 2019, pp. 74, 119-121; BLOESCH, 2007, pp. 77-99).

Alguns dicionários teológicos, *The Anchor Yale Bible Dictionary* (FREEDMAN et.al., 1992), e *The Oxford Dictionary of the Christian Church* (CROSS, LIVINGSTONE, 2005), geralmente não contêm definições ou estudos específicos sobre espiritualidade. Há uma explicação satisfatória para isso.

Primeiramente, não existe tal palavra direta nas Sagradas Escrituras. Existem expressões sobre o ser espiritual, como pode ser visto em Oséias 9,7 “o homem espiritual (*rûah*)”, ou em Romanos 8,6 “ter uma mente espiritual (*pneumatos*).” Em segundo lugar, esses dicionários se concentram na definição de características espirituais mencionadas na Bíblia, como vida espiritual, dons espirituais e mente espiritual. Não se trata da dimensão espiritual em si, pois é entendida como toda a vida do ser humano (holístico), especialmente sobre o eterno. Em terceiro lugar, a expressão espiritualidade aparece quando o autor está comentando sobre a fé genuína e autêntica e o relacionamento com Deus. Em quarto lugar, há uma visão de que a espiritualidade está associada a questões que vão além das verdades bíblicas, como experiências individuais e religiosas, que são consideradas desfavoráveis em muitos aspectos aos fundamentos e valores bíblicos.

Assim que, mesmo com a falta de definições bíblicas específicas sobre a espiritualidade, há uma compreensão clara sobre a perspectiva bíblica e teológica dos temas e dimensões espirituais na vida do ser humano. Sobre isso, a perspectiva científica agrega conceitos e especificações que ampliam a concepção sobre a espiritualidade.

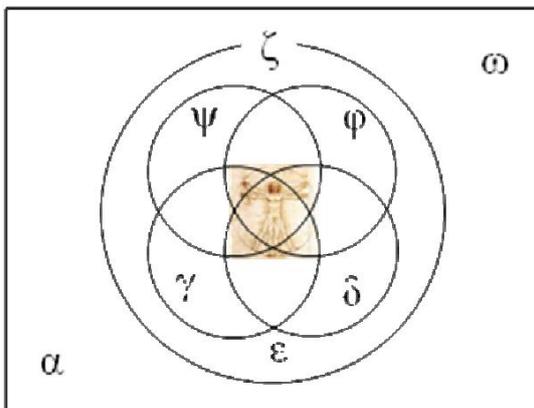
## **2. Espiritualidade na perspectiva científica**

Durante décadas, os estudos sobre a influência da espiritualidade e da religiosidade nas pessoas foram associados principalmente a uma melhor saúde física e mental, o que pode ser um fator de prevenção de várias doenças (KOENING, 2012; NEWBERG, WALDMAN, 2009).

No contexto de uma natureza holística do ser humano, a espiritualidade é uma área constitutiva do ser humano em plena conexão com todas as outras áreas. A Organização Mundial de Saúde, em 1988, incluiu a dimensão espiritual numa definição multidimensional de saúde, referindo-se a questões como o significado e o sentido da vida. Além disso, a espiritualidade é o conjunto de todas as emoções e crenças de natureza metafísica, assumindo que há mais para viver do que pode ser percebido ou totalmente compreendido (KIMURA et.al., 2012).

Para melhor compreender este tema, desenvolveu-se um esquema didático (Figura 1) do ser humano na unidade do seu ser, o espiritual. Dimensões do ser humano: física  $\phi$ , psico  $\psi$ , familiar  $\gamma$ , social-cultural  $\delta$ , existencial  $\epsilon$ , espiritual  $\zeta$  e transcendente  $\alpha\omega$ :

Figura 1: DIMENSÕES DO SER HUMANO



Fonte: Moreira, Lotufo, Koenig, 2006, p. 242-250

O termo espiritualidade deriva da expressão latina *spiritus* e significa sopro de vida ou a dimensão humana que domina a mente e o corpo. Portanto, a espiritualidade engloba tudo o que traz sentido e significado para a vida humana. O termo “espiritualidade” tem sido alicerçado (mas não limitado) num contexto de práticas religiosas, onde se destacam crenças e comportamentos (SILVA 2015).

Ott (2016, p. 209) postula que a espiritualidade pode ser definida como abertura e permeabilidade para o mistério da realidade que nos cerca. Essa misteriosa realidade também é definida como estudos metafísicos porque busca respostas sobre a existência de tudo além do ser humano. Portanto, a espiritualidade contribui para desenvolver uma visão do que está além.

Ademais, espiritualidade e religiosidade são conceitos distintos. No entanto, eles têm conexões significativas entre si e se tornaram métodos científicos de medir o bem-estar espiritual das pessoas (bem-estar existencial e religioso). A espiritualidade e a religiosidade tornaram-se parceiras no enfrentamento das adversidades da vida (BUFFORD, PALOUTZIAN, ELLISON, 1991). Koenig (2012) postula que é possível compreender que a espiritualidade está recorrentemente relacionada ao bem-estar pessoal, felicidade, esperança, otimismo, gratidão e autoestima. Por outro lado, a falta de espiritualidade, ou o desequilíbrio dela, tem uma correlação negativa com questões como depressão, ansiedade, psicose, abuso de drogas, delinquência/crime, instabilidade

conjugal, suicídio, podendo também incluir aspectos positivos e negativos nos traços de personalidade (Lucchetti et al., 2010).

Estudos têm ponderado sobre a impossibilidade de isolar espiritualidade e religiosidade (SOUSA, 2018). Mesmo sendo diferentes, eles estão relacionados. Embora a religiosidade se baseie na perspectiva da religião, em termos socioculturais, ela também pode ser considerada um meio espiritual, caso busque mediar a relação do ser humano com o transcendente e/ou com a existência (SILVA, 2015). Cada religião expressa a espiritualidade, incluindo suas características.

Assim que, ao discutir o a espiritualidade também como uma variável estatística chamada bem-estar espiritual, este estudo terá como premissa a unidade espiritual/existencial e religiosa do ser humano. A correlação entre essas áreas é importante porque a espiritualidade pode se manifestar no contexto religioso, e a religiosidade envolve experiências espirituais e um maior bem-estar ao ser humano (KIMURA et al., 2012).

Tendo isso em mente, ao analisar as perspectivas científicas sobre a espiritualidade e seus efeitos positivos no ser humano, vem a necessidade de se estudar e discutir mais esta temática nos círculos acadêmicos e propor um currículo que integre estes assuntos.

### **3. Espiritualidade como perspectiva curricular**

Mesmo em faculdades e universidades cristãs, o aumento da influência secular e o afastamento dos jovens em relação às experiências espirituais cristãs, há uma necessidade de se conhecer mais sobre o assunto e ampliá-lo nos contextos de cada curso universitário. Esta sessão buscará sugerir uma proposta de classe específica sobre a espiritualidade cristã, com sua ementa e conteúdo, além de refletir brevemente em possíveis integrações de tópicos espirituais nos assuntos peculiares de cada curso.

Primeiramente, a proposta sobre uma classe específica sobre espiritualidade ou formação espiritual. Sua ementa: “Elementos constitutivos da formação espiritual a partir da pessoa de Jesus Cristo,” focalizando a integração das perspectivas teológicas e científicas no desenvolvimento do ser humano e sua conexão com Jesus Cristo. O conteúdo dessa classe poderia incluir (1) a pessoa de Cristo, nas visões históricas e bíblicas; (2) a experiência da salvação; (3) crescimento em Cristo (libertação e santificação); (4) as disciplinas espirituais: oração, meditação, jejum e estudo da Bíblia; (5) aspectos contemporâneos da espiritualidade: vida familiar, estilo de vida e finanças;

(6) a essência da adoração; (7) perdão e reconciliação; (8) relação entre amor e justiça; (9) Jesus como resposta ao sofrimento humano; e (10) a esperança Cristã.

Em segundo lugar, além de uma classe específica sobre a espiritualidade, há diversas maneiras que estes assuntos podem ser aprendidos e discutidos através dos professores de cada curso universitário. Seguem alguns exemplos dessa possível integração:

No curso de Psicologia, há oportunidades de estudar sobre o (1) autoconhecimento e espiritualidade; (2) como a espiritualidade transforma o cérebro, comportamentos e molda personalidades; (3) compreensão e práticas dos elementos da espiritualidade nas terapias; (4) além da espiritualidade em si para o bem-estar dos profissionais. Nos cursos de Enfermagem e Fisioterapia, (1) como a espiritualidade contribui para a cura e o cuidado de pacientes; (2) compreensão e práticas dos elementos da espiritualidade na dinâmica assistencial hospitalar; (3) a espiritualidade e a relação com familiares e pacientes em situações tensas. E nos cursos de Pedagogia e Serviço Social, (1) estudar como a espiritualidade se relaciona com as habilidades cognitivas, morais e socioemocionais (Piaget, Erikson, Kohlberg, Fowler); (2) a espiritualidade e o apoio social entre estudantes e/ou pessoas em situação de risco. Além dessas temáticas direcionadas a cada curso, há outras integrações gerais que podem se fazer para ajudar os alunos, como o estudo da espiritualidade para o bem-estar dos profissionais.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A espiritualidade é uma dimensão intrínseca e constitutiva do ser humano capaz de moldar a vida de alguém. De acordo com as perspectivas teológicas e científicas, conclui-se que a integração da espiritualidade cristã nos ambientes universitários promove uma atmosfera de paz e bem-estar nos sujeitos envolvidos e serve como instrumento para o crescimento social. Existem inúmeras maneiras de integrar os assuntos da espiritualidade cristã em aulas peculiares de cada curso universitário. Contudo, o papel do professor neste processo é vital para que haja clareza e proporcione um engajamento significativo dos alunos na discussão e vivências da espiritualidade no dia-dia.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BACCHIOCCHI, Silvia C. **Towards a biblical spirituality: Dwelling with God through the Sanctuary-covenant Structure.** Dissertação (Mestrado). Berrien Springs, MI: Seminário Teológico da Andrews University, 2019.

BLOESCH, D. G. **Spirituality old & new: Recovering authentic spiritual life.** InterVarsity Press, 2007.

BUFFORD, R. K.; PALOUTZIAN, R. F.; ELLISON, C. W. Norms for the spiritual well-being scale. **Journal of Psychology and Theology.** Vol. 19, n. 1, p. 56-70, 1991.

CROSS, F. L. Spirituality. *In:* CROSS, F. L.; LIVINGSTONE, E. A. **The Oxford dictionary of the Christian church.** New York: Oxford University Press, USA, 2005, p. 1543-1544.

ESTEP, J. R.; ANTHONY, M.; ALLISON, G. **A theology for Christian education.** B&H Publishing Group, 2008.

MARTIN, Ralph, P. Gifts, Spiritual. *In:* FREEDMAN, D. N. (ed). **The anchor Bible dictionary.** New York: Doubleday, 1992, p. 1015-1018. Logos Bible Software version.

GULLEY, N. R. **Systematic Theology: Creation, Christ, Salvation.** Vol. 3. Berrien Springs: Andrews University Press, 2012.

KIMURA, M.; OLIVEIRA, A. L. D.; MISHIMA, L. S; UNDERWOOD, L. G. Cultural adaptation and validation of the Underwood's Daily Spiritual Experience Scale-Brazilian version. **Revista da Escola de Enfermagem da USP,** São Paulo, v. 46, p. 99-106, 2012.

KOENIG, H.; KING, D.; CARSON V. B. **Handbook of religion and health.** New York: Oxford University Press, 2012.

LUCCHETTI, G.; GRANERO, A.; BASSI, R.; LATORRACA, R.; NACIF, S. Spirituality in clinical practice: what should the general practitioner know. **Revista Sociedade Brasileira Clínica Médica.** v. 8, p. 154-158, 2010.

MOREIRA-ALMEIDA, A.; LOTUFO, F.; KOENIG, H. G. Religiosidade e saúde mental: uma revisão. **Brazilian Journal of Psychiatry.** v. 28, p. 242-250, 2006.

NEWBERG, A.; WALDMAN, M. R. **Como Deus pode mudar sua mente.** Tradução de Julio de Andrade Filho. São Paulo: Prumo, 2009.

OTT, B. **Understanding and developing theological education.** Carlisle, Cumbria: Langham Publishing, 2016.

SILVA, V. A. **Bem-estar espiritual decorrente da audição passiva de música sacra em familiares enlutados: ensaio clínico randomizado.** Dissertação (Mestrado). São Paulo-SP: Universidade de São Paulo, 2015.

SIRE, J. W. **The universe next door: A basic world view catalog.** Downers Grove: InterVarsity Press, 2020.

SOUSA, K. P. d. A. **Consumo de álcool por universitários: uma explicação a partir da religiosidade e busca de sensações.** Dissertação (Mestrado). Teresina: Universidade Federal do Piauí, 2018.

## PAZ COMO CONFORMIDADE? UMA REFLEXÃO TEOLÓGICA SOBRE CONSCIÊNCIA E SENSIBILIDADE SOCIAL

*Lúcia Eliza Ferreira Albuquerque*<sup>103</sup>

**Resumo:** O presente trabalho deseja refletir a paz no horizonte da ética, entendendo que há um certo comportamento de tranquilidade diante de estruturas desumanas. Ao elucidar o projeto cristão como subversivo a essa reação, procura evidenciar a construção da verdadeira paz a partir da promoção da cultura do cuidado e do compromisso comum; suprimindo, dessa forma, a indiferença. À vista disso, é possível observar também no cenário eclesial atual, a prática religiosa apartada do campo social e do exercício da responsabilidade. Tal percepção será exemplificada pela música “*Paisagem*”, do rapper brasileiro Emicida, na qual descreve a conformada conduta do observador diante de dilemas humanos. Essa constatação se dará pelo refrão: “*tudo está em paz*”. Nesse sentido, a consciência emerge como elemento importante, pois, configura como ambiente do discernimento, da vitalidade moral e sede de boas ações. A contar da sua representação na literatura bíblica, dada fortemente pelo termo “*coração*”, indica-se que a sua formação é preponderante para ética cristã. E, quando despertada, a consciência, se alinha com o projeto de vida revelado por Jesus: de autoconstituição que exige generosidade crescente. Para esse fim, percorremos três momentos. O primeiro, constatar a costumeira apatia retratada na musicalidade de Emicida; seguido pela abordagem bíblica acerca da consciência; e por fim, a reflexão propositiva de caminhos possíveis para fomentar uma cultura de paz. Assim, o estudo visa salientar a formação da consciência com elemento valioso para a geração de um corpo social mais humanitário.

**Palavras-chave:** Consciência. Ética. Moral Social.

**Abstract:** The present work intends to reflect peace in the horizon of ethics, understanding that there is a certain behavior of tranquility in the face of inhuman structures. By elucidating the Christian project as subversive of this reaction, it seeks to highlight the construction of true peace from the promotion of a culture of care and common commitment; thereby suppressing indifference. In view of this, it is also possible to observe in the current ecclesial scenario, the religious practice separated from the social field and the exercise of responsibility. This perception will be exemplified by the song “*Paisagem*”, by the Brazilian rapper Emicida, in which he describes the behavior of the observer in the face of human dilemmas. This verification will be given by the refrain: “*everything is in peace*”. In this sense, conscience emerges as an important element, as it configures an environment of discernment, moral vitality and thirst for good deeds. From its representation in biblical literature, given strongly by the term “*heart*”, it is indicated that its formation is preponderant for Christian ethics. And, when awakened, conscience aligns with the life project revealed by Jesus: of self-constitution that demands increasing generosity. To this end, we go through three moments. The first is to verify the usual apathy portrayed in Emicida's musicality; followed by the biblical approach to conscience; and finally, the propositional reflection of possible paths to foster a culture

---

<sup>103</sup> Graduação em Teologia (PUCSP). Mestrado em Teologia Moral (PUCSP). Doutoranda em Teologia Moral (PUCSP). E-mail: lucia.elizaazile@gmail.com. Integra os grupos de pesquisa PHAES (Pessoa Humana. Antropologia. Ética. Sexualidade) e LERTE (Literatura. Religião. Teologia); ambos da PUCSP/CNPq. ID do Lattes: 4176640495337467.

of peace. Thus, the study aims to highlight the formation of conscience as a valuable element for the generation of a more humanitarian social body.

**Keywords:** Conscience. Ethic. Social Morals.

## INTRODUÇÃO

O contexto social empreendido na atualidade, configura-se por rápidas mudanças estruturais como de costumes. A vida tecnológica e interconectada abrevia distâncias e aproxima os indivíduos cada dia mais e de forma exuberante. No entanto, no tempo presente ainda se testemunha a fome, a falta de dignidade e do necessário para se viver. Inclusive, se morre de frio e se mata pelo ódio. E, observa-se todo esse esquema paciente e placidamente embebidos de uma certa “paz”; dada pelo anestesiamento da subjetividade.

Ao aproximar da obra do músico Emicida, se deseja, utilizar o elemento artístico como lupa para enxergar o complexo mundo em que vivemos. É detectar que, em muitas ocasiões, assumimos e nos é dada a conformação de telespectadores da dor e do sofrimento humano; que enquanto não nos atinge o flagelo ou a violência, reverbera o “*estou em paz; tudo vai bem*”. Entretanto, ao indicar o segundo elemento, a consciência, enfatiza-se que a corresponsabilidade é fator inegociável para uma saudável sociedade.

Portanto, a indiferença é um dos fatores que precisam ser desconstruídos. Acerca disso, testemunhando a realidade dos refugiados, Papa Francisco questiona:

Quem de nós chorou por este fato e por fatos como este? Quem chorou pela morte destes irmãos e irmãs? Quem chorou por estas pessoas que vinham no barco? Pelas mães jovens que traziam seus filhos? Por estes homens cujo desejo era conseguir qualquer coisa para seus filhos? Somos uma sociedade que esqueceu a experiência de chorar, de “padecer com”: a globalização da indiferença tirou-nos a capacidade de chorar! Pecamos a Deus a graça de chorar pela nossa indiferença, de chorar pela crueldade que há no mundo, em nós, incluindo aqueles que, no anonimato, tomam decisões socioeconômicas que abrem a estrada aos dramas como este, Quem chorou? Quem chorou hoje no mundo? (PAPA FRANCISCO, 2013, §8)

### 1. “*Tudo está em paz*”: sobre a conformidade na canção de Emicida

A música “*Paisagem*”, compõe o premiado álbum “*AmarElo*”, lançado em 2019, pelo *rapper* brasileiro Emicida<sup>104</sup>. Cantor, compositor e apresentador, emerge como revelação do hip hop nacional, se tornando uma das importantes vozes do cenário artístico

---

<sup>104</sup> Leandro Roque de Oliveira, 37 anos, oriundo da zona norte de São Paulo. Seu terceiro álbum, “*AmarElo*”, ganhou o *Grammy Latino* 2020 na categoria de Melhor Álbum de Rock ou Música Alternativa em Língua Portuguesa.

e na reverberação da complexidade brasileira. O músico oferece, através de sua arte e posicionamentos, um pensamento crítico e periférico para a interpretação da realidade nacional, a partir de critérios próprios de avaliação, vinculados às experiências e vivências da população negra (DELPHINO; SILVA, 2021, p.198); favorecendo a construção de novas interpretações e discursos.

Por isso, ao escolher uma de suas canções, compreende como forma singular de descortinar o cotidiano. Sobre “*Paisagem*”, a canção selecionada para esse estudo, evidencia seu ofício de retratar “como é chocante, para além das mazelas, a apatia e a passividade com a qual as pessoas lidam com as tragédias diárias que ocorrem no país (...) O que gera esses monstros e faz com que eles cresçam é abismo social que temos entre um e outro” (LABORATÓRIO FANTASMA, 2023). Ou seja, por 4:14 min<sup>105</sup>, a canção tensiona questões estruturais e históricas do Brasil, problematiza políticas adotadas e confronta com os desdobramentos de sofrimento causados por esses contextos.

Normalmente, é usada a expressão “*cara de paisagem*” para explicar o semblante ou comportamento neutro diante de algum acontecimento que se apresenta. Isso explica um certo distanciamento, não envolvimento ou mesmo um esquivar-se. De certa maneira, é possível indicar essas características no decorrer da canção. E, como de forma intercalada, o enredo se apresenta com: a) identificação de uma realidade; b) reação ao contexto apresentado; c) o sentimento gerado.

Ele indica, por exemplo, a realidade do frio na rua, das armas, do desmatamento, dos indígenas, mas como resposta a essas situações, o sujeito ora, pedindo uma melhor sorte e relaxa na tranquilidade de seu lar, diante de sua “lareira”, com os botões da camisa desabotoados ao escutar música. Enquanto, nesse silêncio de cemitério, o sentimento de paz prevalece. Ou, quando também, ao demonstrar a dramática situação dos afrodescendentes - apartados pelos preconceitos e pela violência, esquecidos historicamente no decorrer da história brasileira; o artista, destaca o pedido de calma diante das reivindicações por mudança e esclarece as distrações que agem para desnortear do que urge a ser realizado. Relata: “*bem louco de like brisa, que a rede social dá o que nois quer, enquanto rouba o que nois precisa*” (EMICIDA, 2021). Desse modo, diante de todos esses cenários, o cantor indica a pobreza de espírito como adorno contextual.

---

<sup>105</sup> Clipe oficial da música *Paisagem*.

Assim, essas situações enumeradas, resultam em uma paz. Emicida, pelo refrão: “*como um bom cemitério, tudo está em paz. E, calma rapaz, espere e verás, tudo está em paz; em paz*”; interpela essa tranquilidade. O refrão reverbera que sem o fator de ser afetado por essas questões, a paz reina no silêncio da morte executada ou em execução, pelo esquecimento e o entretenimento que afaga. Pois, diante dessa complexa cultura de naturalização dos dramas humanos. Logo, ao suprimir a possibilidade do “sensibilizar-se” diante das situações que desumanizam, promove o silenciamento dos próprios fatos como fortalece o sentimento de apatia. Ao esconder, se fazer insciente ou mesmo negar igualdade, liberdade, fraternidade, comida, emprego, respeito etc.; e articular uma cultura cada vez mais narcísica e individualista, estrutura-se um ambiente de paz enganador, pois essa tranquilidade é resultado da predominância de narrativas em que o poder é bem-sucedido. Então, a consciência emerge como fator importante, a fim de, despertar para uma ética da percepção e receptividade.

## **2. A consciência no horizonte bíblico**

O termo “*consciência*” no Antigo Testamento não é apontado por uma única e exclusiva palavra, mas compreendesse por coração (*leb*), sabedoria ou conhecimento; entendido (*da ‘at/yd*) por juízo e reconhecimento quanto a um ato a realizar ou realizado. Essa categoria para a tradição judaica, configura a dialética entre realidade pessoal e princípio comunitário, quanto ao aspecto da responsabilidade objetiva e contexto integrador (MIRANDA, 1999, p. 290). Por *leb/lebab* se entende o órgão interno e a localidade correspondente ao corpo humano. O emprego abstrato tomou o sentido do coração como designio da natureza do homem, ou seja, seu interior. O termo “coração”, no AT, aparece 850 vezes (MIRANDA, 1999, p. 291) fazendo referência à anatomia humana e ao fenômeno psíquico, centro de sentimentos diversos e representação da intimidade do homem.

A consciência moral na literatura antiga, veterotestamentária, implica a dimensão do coração como fonte da vida, meio de conhecimento e experiência de si que oportuniza e condiciona a vitalidade moral. Isso não significa que se defina como incontestável ou perfeita, pois o coração condena e absolve (FUMAGALI, 2012, p. 145), por estar em constante aprendizagem. Já o termo grego, *syneidesis*, terá influência tardia no texto bíblico. Em Sab 17,10 a palavra grega aparece pela primeira e única vez, em decorrência da aproximação ao helenismo. Essa “modificação” indica que o significado remete à

realidade da consciência enquanto juízo e reconhecimento do ato. Tal aspecto, contribuirá para o entendimento de aprovação do ato moral ou autocrítica, que se aplica à dimensão do autocuidado e do conhecer-se a si mesmo (MAUER, 1971, p. 290).

Já o emprego mais fortemente das palavras gregas *syneidesis* e *syneidos* se deu a partir do século I a.C. Esse termo faz referência à faculdade da memória, o estado consciente, consciência e escrupulosidade, tendo sua origem na dimensão do conhecimento, tanto na capacidade de relação a partir de si, bem como na avaliação dos fatos. Nos relatos dos Evangelhos, se percebe a ausência o uso do termo em si, no entanto, há no Evangelho de Jesus a fundamentação cristã sob o aspecto da consciência. No agir do Filho encarnado, se destaca a sua escolha moral, expresso no carácter interno e nas intenções, em que o programa ético expresso nos relatos, se compreende a proposta de linguagem de não violência, não coercitiva ou de proibições.

Se torna característico no discurso de Jesus, uma vez que é evidenciado a importância de guardar o coração limpo, puro e orientado pelo amor (cf. Mt 15, 18-20; Mt 18, 35; Lc 11, 39-41). Pode ser visto, na descrição do discipulado na proclamação do Sermão da Montanha, em que os puros de coração verão a Deus (Mt 5,8). Segundo Flecha, esse coração puro significa uma consciência limpa que agrada à Deus (FLECHA, 2015, p. 40). Com isso, esse processo que implica à interioridade da pessoa terá importância na mensagem de Jesus, porque diante do discurso religioso vigente (autoritário, enérgico e puritano); a mensagem evangélica será um contraponto entre a realidade humana e às obrigações sagradas, sendo o ponto central não a religião, mas o ser humano.

Na teologia paulina o termo ganha destaque e será abordada com frequência. O verbo *synoida* aparece duas vezes, em 1Cor 4,4 e Hb 5, 2. As duas referências sugerem a noção reflexiva. Já o sentido expresso pelo termo *syneidesis* aparece 30 vezes durante o desenvolver dos textos paulinos. Esse segundo termo, com variações de significado (coração, conhecimento, pensar, por exemplo) dão o entendimento de julgamento e o exercício do discernimento (GUNDRY-VOLF, 2008, p. 257), que, segundo Almeida, será consagrado na elaboração cristã (ALMEIDA, 2010, p. 79).

Paulo demonstra a concepção de consciência ao apontar a situação entre o bem o mal moral. Isso significa que o juízo pessoal está sujeito à ideia de pecado, e, a consciência não como tribunal, mas como percepção de comportamento de acordo com as normas (1Tm 1,19-3,9) e na prática do amor e da essência cristã. É, também, caminho

para o conhecimento e a interiorização de critérios, como se vê em 1Cor 8,7-12 e 10,25-29. Diante do contexto da comunidade dos romanos, Paulo demanda sobre a dimensão da comunhão como expressão concreta do amor. Nesse aspecto, diante do dilema do “puro” e “impuro” e o diálogo entre “esclarecidos” e “fracos”, prevalece o respeito mútuo.

Assim, há nos Escritos Paulinos um rico tratado teológico sobre a consciência. Evocando essa dimensão, os escritos paulinos enunciam a dimensão pessoal e interior da pessoa, mas implicam também a realidade diante do outro. Nesse sentido, a consciência é argumentada nos ditames da fé. Acerca disso, a questão da integridade da pessoa é vista por Paulo como elemento de veracidade da existência humana, pois, a norma aplicada sem consciência não acarreta testemunho autêntico e real.

### **3. Cultura de paz e o despertar da consciência**

As intuições do artista Emerica sobre a paz como conformidade, tranquilidade e comportamento diante de atos de desumanização, juntamente ao entendimento religioso sobre a consciência, na qual refere-se como um coração ou reflexão crítica e sensível, diante de si mesmo e do outro, corroboram na reflexão de se pensar a cultura da verdadeira paz, animada pelo despertar da subjetividade. Porque, o sujeito caracterizado pela tranquilidade diante de inúmeras questões, anuncia a vulnerabilidade de sua consciência pelo fato de não proporcionar encontro e discernimento, acarretado pelo o indiferentismo diante dos fatos.

Segundo Oliveira, a ética de Jesus se caracteriza por sua inconformidade às realidades que se apresentavam. Assim, a sua paz (Mt 10,34-36), apresenta:

traços característicos de trabalho de resistência, de denúncia, e ao mesmo tempo de incentivo(...) tem a finalidade de denunciar as injustiças do sistema político e religioso-social vigente (v 34), ao mesmo tempo que anuncia as consequências desta missão (v 35). A paz a ser implantada era aquela ofertada por Deus que se baseava na justiça, na inclusão, no perdão, no acolhimento, na renúncia (OLIVEIRA, 2016, p. 100-101).

Ou seja, a ausência de sensibilidade social, visto pela música, reflete na dita desmobilização da consciência social que é a postura de uma pobre crítica ao contexto. O indivíduo se norteia estritamente pelo consumo do banal. Nesse sentido, a banalidade é entendida na realidade de uma visão fragmentada do contexto e de normalização das circunstâncias, mesmo que estas sejam perversas. A negação de contextos de crise, resulta

em um ambiente autorreferencial e narcísico, já que os indivíduos olham apenas para si mesmos, para seu grupo e seus pares.

Papa Francisco, na *Evangelii Gaudium*, diz que para a promoção da paz é necessário o afastamento da mentalidade de barreiras e engessamento, pois, a paz funda-se no respeito dos direitos dos povos e do homem, no que se refere a: independência, justiça social, a cultura, diálogo e com o desenvolvimento integral para todos, sem discriminação (EG 218-221). Logo, o contexto de paz é estabelecido na relação (reconciliação) mútua, dialógica e na defesa de uns para os outros.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após ter descrito sobre consciência e apatia social, se observou a complexidade que o cenário atual configura, muito pelas tensões e conflitos ideológicos, ausência de escuta e percepção frágil da realidade. Foi possível identificar uma cultura de invisibilidade que - perdura historicamente no Brasil, por exemplo – e, ainda insiste em ser produzida e fortificada. Diante dessas características, detectou-se o dado transgressor da ética cristão, quando forja a formação da consciência para empoderar e validar as exigências evangélicas.

Nesse sentido, foi evidenciado a paz como produto do amadurecimento do sujeito em relação si mesmo, como também, no contato sensível com as dimensões que o rodeiam. Logo, se faz necessário aprender a olhar, de forma atenta e analítica, as facetas do domínio econômico, ideológico e religioso; e o que essas dimensões promovem como consequência social.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, André Luiz Boccato de. Dissertação de mestrado/PUCSP: **Consciência moral e pós- modernidade: discernir, decidir e agir a luz de uma ética das virtudes**. São Paulo: s.n., 2010, p. 76. Disponível em: < <https://sapientia.pucsp.br/handle/handle/18391> >. Acesso em: 20 mai. 2023.

BÍBLIA. Português. **A Bíblia de Jerusalém**: nova ed. ver. e ampl. Coordenação Gilberto da Silva Gorgulho, Ivo Storniolo, Ana Flora Anderson; tradução: Euclides Martins Balancin et al. São Paulo: Paulus, 2015.

EMICIDA. **Paisagem**. 2021. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=lv8lVCcP6XQ> >. Acesso em: 20 mai. 2023.

FLECHA, José-Román. **La Conciencia**. Alcalá/Madrid: Editorial CCS, 2015.

FUMAGALLI, Aristide. **L'eco dello spirito: teologia dela coscienza morale**. Biblioteca di Teologia Contemporanea, n° 158. Brescia: Editrice Queriniana, 2012.

GUNDRY-VOLF, J. M. Consciência. *In.*: HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G. (org.). **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo: Paulus, Vida Nova e Edições Loyola, 2008.

LABORATÓRIO FANTASMA. **AmarElo**. 2023. Disponível em: <<http://www.labfantasma.com/amarelo/#:~:text=%E2%80%9CPaisagem%E2%80%9D%20%C3%A9%20um%20retrato%20de,di%C3%A1rias%20que%20ocorrem%20no%20pa%C3%ADs>>. Acesso em: 20 mai. 2023.

MAURER, C. Consciência. *In.*: BORN, A. Van Den. (ed.). **Dicionário Enciclopédico da Bíblia**. Petrópolis/Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1971.

MIRANDA, Vicente. Consciência Moral. *In.*: VIDAL, Marciano. (org.). **Ética teológica: conceitos fundamentais**. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1999, p. 287-309.

OLIVEIRA, Elenice Fátima de. **A paz e a espada no evangelho de Mateus**. 2016. [108 f.]. Dissertação (Programa de Pós-Graduação STRICTO SENSU em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, [Goiânia - GO]. Disponível em: <<https://tede2.pucgoias.edu.br/handle/tede/3532>>. Acesso em: 22 mai. 2023.

PAPA FRANCISCO. **Exortação Apostólica Evangelii Gaudium sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual**. Disponível em: <[https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html#III. O\\_bem\\_comum\\_e\\_a\\_paz\\_social](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html#III. O_bem_comum_e_a_paz_social)>. Acesso em: 25 mai. 2023.

PAPA FRANCISCO. **Viagem a Lampedusa (Itália): Santa Missa pelas vítimas dos naufrágios. Homilia do Santo Padre Francisco. (2013)**. Disponível em: <[https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2013/documents/papa-francesco\\_20130708\\_omelia-lampedusa.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130708_omelia-lampedusa.html)>. Acesso em 20 mai. 2023.

SOUZA, G. D. F. de; SILVA, T. C. da . Pensamento negro em debate: as ideias de Ronilso Pacheco e de Emicida. **Temáticas**, Campinas, SP, v. 29, n. 57, p. 183–207, 2021. DOI: 10.20396/tematicas.v29i57.13813. Disponível em: <<https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/tematicas/article/view/13813>>. Acesso em: 20 mai. 2023.

## A EXPANSÃO DA VIDA CRISTÃ: UMA PERSPECTIVA BÍBLICA DA IMPORTÂNCIA DA INTERAÇÃO COMUNITÁRIA CRISTÃ

*Neimar Plack Brauwers<sup>106</sup>*

**Resumo:** Uma realidade presente nas comunidades cristãs brasileiras, bem como em outras partes do mundo ocidental cristão, é a ênfase no individualismo religioso, em que a espiritualidade interna e individual é superestimada e colocada acima da prática religiosa coletiva e comunitária. Entretanto, textos bíblicos como 1 Coríntios 12,12-31 e Mateus 18,20, parecem indicar uma interação estendida de adoração, ligada a um corpo de cristãos, colocando o foco primeiro no coletivo e posteriormente no individual. Desta forma, o objetivo é analisar os textos acima citados em relação a proposta de Brand Strawn e Warren Brown, para uma vida cristã corporativa estendida, enriquecida a partir das interações com o corpo local de Cristo, ou seja, a comunidade. Para tal, é fundamental uma nova compreensão da realidade comunitária, para possibilitar uma transformação gradual na perspectiva relacional da espiritualidade vivenciada na comunidade, conferindo valorização à coletividade da igreja. Portanto, considerar a vida cristã corporativa estendida, é entender que, como seres humanos estamos inseridos em uma sociedade e cultura, e precisamos analisar as suas nuances juntamente com a perspectiva bíblica, para assim, como comunidade religiosa construir uma espiritualidade que expanda a vida cristã, para além do individualismo.

**Palavras-chave:** Individualismo. Vida cristã. Comunidade.

**Abstract:** A present reality in Brazilian Christian communities, as well as in other parts of the Western Christian world, is the emphasis on religious individualism, in which internal and individual spirituality is overrated and placed above collective and community religious practice. However, biblical texts such as 1 Corinthians 12,12-31 and Matthew 18,20 seem to indicate an extended interaction of worship, linked to a body of Christians, placing the focus first on the collective and later on the individual. In this way, the objective is to analyze the texts cited above in relation to the proposal of Brand Strawn and Warren Brown, for an extended corporate Christian life, enriched from interactions with the local body of Christ, that is, the community. For this, a new understanding of the community reality is essential, to enable a gradual transformation in the relational perspective of the spirituality experienced in the community, giving appreciation to the church's collectivity. Therefore, considering the extended corporate Christian life is understanding that, as human beings, we are inserted in a society and culture, and we need to analyze its nuances together with the biblical perspective, so that, as a religious community, we can build a spirituality that expands the Christian life beyond individualism.

**Keywords:** Individualism; Christian life; community.

---

<sup>106</sup>Licenciatura em Geografia, Unijuí; Mestre em Teologia, FTSA; e-mail: neimar\_br@hotmail.com; ID do Lattes: 2128927827639055.

## INTRODUÇÃO

A realidade religiosa brasileira, assim como de boa parte das igrejas ocidentais, é estruturada sobre uma espiritualidade individualista, centrada na experiência particular de fé. Entretanto, a Bíblia demonstra a perspectiva comunitária de espiritualidade, voltada a uma vida cristã construída a partir das relações humanas. Desta forma, há a necessidade de uma reflexão em relação ao papel da comunidade no desenvolvimento da vida cristã, ampliando a perspectiva individualista, para alcançar o entendimento da comunidade como corpo de Cristo. Para tal, é fundamental compreender que a vida cristã, quando estendida na comunidade, segundo Strawn e Brouwn, é expandida, pois “as capacidades mentais humanas (cognição) são significativamente ampliadas (expandidas) por artefatos, pessoas e instrumentos que constantemente encontramos e com as quais nos engajamos” (STRAWN; BROUWN, 2021, p. 17).

É nesta direção que será conduzido o presente texto, ou seja, encontrar no convívio em comunidade os pontos de contato que possibilitam estender/expandir a vida cristã, a partir da comunhão no corpo de Cristo. O caminho a ser percorrido, começa pela descrição da vida cristã como uma construção comunitária, tendo como base textual bíblica Mt 18,20 e 1Cor 12,12-31. Ver-se-á a perspectiva da unidade na diversidade, em que a espiritualidade é tratada como um processo gradual e comunitário. Por fim, será demonstrada a implicação, na vida pessoal, do estender a vivência na comunidade, retratando a expansão da espiritualidade, como uma construção comunitária, centrada em Cristo, corporativa e estendida.

### **1. A vida cristã: uma construção comunitária**

Na atualidade, o conceito de vida cristã foi substituído pelo de espiritualidade, o qual, no ambiente cristão, principalmente nas igrejas protestantes, refere-se à “atenção que dispensamos a nossa alma, ao interior invisível de nosso viver que constitui o cerne de nossa identidade” (PETERSON, 2009, p. 17) e compreendida como uma busca individual. É apontado por Brad Strawn e Warren Brouwn (2021, p. 17), a partir de suas experiências religiosas pessoais, o quanto é crítico esta concepção individualista, pois transmite a ideia de “uma alma interior, privada e individual” (STRAWN; BROUWN, 2021, p. 17), em que a espiritualidade é indexada “externamente por manifestações de piedade e internamente por experiências e sentimentos espirituais subjetivos” (STRAWN; BROUWN, 2021, p. 17). Ser uma pessoa cristã, segundo esta forma de

pensar “tem a ver, sobretudo, com quem cada um de nós é como um indivíduo isolado” (STRAWN; BROUWN, 2021, p. 17), o que coloca a vivência comunitária como secundária, um complemento relacionado a piedade.

Em virtude disto, é importante dentro do cristianismo, as comunidades religiosas debaterem e refletirem sobre a ideia do “nós somos cristãos”, (STRAWN; BROUWN, 2021, p. 25), uma vez que, implica em um “afastamento de uma compreensão da fé e da vida cristã como realizações individuais” (STRAWN; BROUWN, 2021, p. 25) e interiorizadas. Desta forma, é preciso entender quanto, ao estender a vivência comunitária, a vida cristã é expandida, visto que “a fé e a vida são constituídas e ampliadas pela extensão de nós mesmos à vida corporativa do corpo de Cristo, que constitui uma congregação local” (STRAWN; BROUWN, 2021, p. 25). É preciso olhar a vida cristã a partir da percepção do ser humano, que não pode ser “concebido como algo isolado em si mesmo, numa esfera fechada de interioridade” (BERGER, 1985, p. 17).

Desta forma, o ser humano, como um ser social, que se insere em “ambientes físicos, sociais e culturais” (STRAWN; BROUWN, 2021, p. 25), ao estender as suas relações com pessoas, objetos e espaços, expande seus “processos mentais de forma a incluir as ferramentas e outras pessoas com quem estão engajadas em dado momento” (STRAWN; BROUWN, 2021, p. 25). Indubitavelmente, isso se aplica ao contexto das comunidades religiosas cristãs, tornando fundamental questionar o princípio da individualidade, e colocar nesta equação a comunidade, olhando a mesma como um espaço de socialização e expansão da vida cristã, em que “o indivíduo se apropria do mundo em conversação com os outros e, além disso, que tanto a identidade como o mundo permanecem reais para ele enquanto ele continua a conversação” (BERGER, 1985, p. 29).

## **2. A perspectiva bíblica da vida cristã comunitária**

Ao focar na importância da comunidade na construção da vida cristã, como visto acima, é necessário considerar dois textos bíblicos, Mt 18,20 e 1Cor 12,12-31. Os dois textos focam na busca por unidade dentro da comunidade de fiéis, tendo como pano de fundo a diversidade e as implicações disto na interação dentro do corpo de Cristo. A unidade é importante, pois conforme é percebido em Mt 18,20, Jesus assegura “aos discípulos que eles terão as bênçãos e a presença de Cristo onde quer que se reúnam em oração ou de comum acordo” (ALLEN, 1983, p. 231). Segundo Allen (1983, p. 231) o

contexto do texto, e as palavras mencionadas, “devem ser compreendidas como uma certeza da presença e da ajuda divina, quando o povo de Cristo empreende a difícil tarefa de cuidar uns dos outros, mesmo até a extensão da disciplina corretora e redentora das pessoas erradas”.

Nas palavras de Jesus, descritas no texto, há a noção de que a presença de Deus, na igreja, só se torna real, “quando realmente age como igreja” (ALLEN, 1983, p. 231), mas, o que pode ser definido como agir como igreja? A resposta a esta pergunta é descrita, no texto de 1Cor 12,14-31, onde o apóstolo Paulo trata de uma situação de conflito na comunidade cristã de Corinto, pois lhe havia gerado preocupação, “diante das tensões e cisões em Corinto e sobretudo a unidade desse corpo” (BOOR, 2004, p. 100). O apóstolo Paulo centra a diversidade comunitária, argumentando que “o corpo vive somente pela multiplicidade de seus membros e de toda a pluralidade de suas funções” (BOOR, 2004, p. 100), onde, “cada membro precisa dos outros membros e não pode se dar ao luxo de ser independente. Quando uma parte do corpo se torna independente, gera um problema sério que pode levar a uma enfermidade e até mesmo à morte” (WIERSBE, 2006, p. 798).

A ênfase está na importância de cada pessoa dentro da comunidade, uma vez que, “nenhum membro deve se comparar a qualquer outro membro, pois cada um é diferente e cada um é importante” (WIERSBE, 2006, p. 798). Para dar força a esta forma de argumentação, Paulo utiliza o exemplo do corpo, conceituando que “cada membro, no entanto, até mesmo o mais delicado e importante, pode e deve reconhecer que necessita absolutamente de todos os demais membros” (BOOR, 2004, p. 101). O uso da palavra corpo, tem como propósito demonstrar que o “corpo é uma mescla bem colorida de grande diversidade. Contudo está construído de tal maneira que todos os membros pertencem uns aos outros, são imprescindíveis uns para os outros e cuidam uns dos outros” (BOOR, 2004, p. 101).

Com tal observação, o apóstolo pretendia inculcar na mente dos coríntios, que o corpo “não pode cumprir a sua existência como corpo sem a presença dos seus vários membros” (ALLEN, 1983, p. 427), e, ao utilizar a analogia do corpo e seus membros, demonstra “que o corpo de Cristo também tem muitas partes, com muitos dons diferentes, mas ainda é um único corpo” (DATIRI, 2016, p. 3932). Por esta razão, o apóstolo amplia a sua definição de corpo conectando-a a Cristo, tratando-o como centro da convergência da comunidade, e o faz afirmando que os coríntios integram o corpo de Cristo, e sendo

assim, em seu “corpo, Cristo morre e é ressuscitado em favor dos homens. Em seus corpos, os homens vivem para Cristo quando vivem na fé em Cristo e em amor para com os seus semelhantes” (ALLEN, 1983, p. 425).

Os coríntios, como corpo de Cristo, representavam uma unidade que não estava estruturada neles, mas sim em Cristo, pois, “a igreja, o corpo de Cristo, existe através da obra de Cristo. Os coríntios não criavam o corpo de Cristo, mas o manifestavam, porque confessavam Cristo em fé obediente, aceitando os benefícios de sua morte e ressurreição” (ALLEN, 1983, p. 425). Portanto, a “igreja é o corpo de Cristo porque recebe a sua vida dele” (ALLEN, 1983, p. 425), sendo assim, encontrada a inteireza na “aceitação de cada parte em sua função no corpo” (ALLEN, 1983, p. 424), ou seja, sua completude está na fé compartilhada na comunidade.

Assim, a expansão da espiritualidade, é resultado de estender às relações comunitárias, em que “todas as partes se ajudam umas às outras a cumprir os seus respectivos papéis” (ALLEN, 1983, p. 427), sendo a igreja, um corpo com diferenças, lutas e desafios, mas que por causa de Cristo, persiste na unidade. Sendo assim, a resposta do que é ser igreja encontra-se na busca de cada integrante da comunidade de fiéis, em ultrapassar seus interesses pessoais e suas buscas internas, alcançando uma prática que visa a unidade na diversidade, centrando as ações na perspectiva de Jesus Cristo. Ao ponto que, “pertencer ao corpo de Cristo significa não apenas pertencer a ele, mas ajudar uns aos outros, honrar uns aos outros e ser sensíveis uns para os outros” (ALLEN, 1983, p. 428), entendendo que a função de cada pessoa no corpo de Cristo está em conexão.

### **3. A vida cristã expandida a partir da comunidade**

Tendo em mente o contexto apresentado, é possível declarar que cada interação que se desenvolve na comunidade, é uma possibilidade de ampliar as habilidades cognitivas e práticas, no compartilhar das experiências e situações da vida cotidiana, estruturando uma vida cristã expandida. Quando a vida é estendida na comunidade de fiéis, ocorre a construção de uma estrutura de redes de contato, retirando a pessoa do isolamento, e inserindo em uma diversidade de espaços e conceitos, ao mesmo tempo que, mantém um centro comum de fé e esperança, ou seja, Jesus Cristo.

Desta forma, ao pertencer a uma comunidade cristã, e olhar para ela como um espaço de compartilhamento, a pessoa modifica a perspectiva da espiritualidade, ou seja, de uma simples interiorização para uma exteriorização compartilhada e comunitária, que

gera uma vida cristã transformadora. Esta mudança é necessária, pois a interiorização sem a comunidade, é um processo individual e egoísta, e que não possibilita “incluir os instrumentos disponíveis outras pessoas e conhecimentos habilidades e práticas que constituem nosso campo particular de trabalho” (STRAWN; BROUWN, 2021, p. 16). A interiorização em conjunto com a exteriorização compartilhada e comunitária, promove a expansão da espiritualidade em uma vida cristã, ampliando a perspectiva, e enxergando os benefícios do desenvolvimento compartilhado da fé.

A premissa é simples, “quando excluimos as contribuições de outras pessoas, particularmente daquelas que pertencem ao nosso corpo local de fiéis, não somos tão espirituais quanto acreditamos ser” (STRAWN; BROUWN, 2021, p. 16), e restringimos o crescimento na vida cristã, afetando a vida individual e conseqüentemente a comunidade. Uma verdadeira espiritualidade redonda em uma vida cristã, que reflete a prática da unidade na diversidade, compreendida na centralidade do corpo de Cristo, no viver comunitário.

Tendo isto em mente, para Strawn e Brouwn, a teoria da cognição estendida, aplicada ao contexto da igreja, valoriza o papel da comunidade na expansão da vida cristã, com a unidade centrada em Jesus Cristo. Nesta realidade, a espiritualidade não se descreve pela individualização, mas sim pelo estender corporativo e comunitário, ou seja, “é uma comunidade em solidariedade, onde as pessoas intervêm pela causa umas das outras” (MOLTMANN, 2011, p. 23). Isto implica em entender a espiritualidade como um “processo gradual e relacional de sermos transformados à imagem e à semelhança de Jesus enquanto pessoas e grupos resultantes de experiências de uma vida cristã corporativa estendida (e, portanto, expandida)” (STRAWN; BROUWN, 2021, p. 33), o que somente é possível no convívio comunitário.

É neste ponto que, ao olhar à comunidade, é preciso enxergar a sua potencialidade de expandir a vida, uma vez que, a vida cristã “é enriquecida pela extensão da pessoa em interação com um corpo local de Cristo” (STRAWN; BROUWN, 2021, p. 33). Em vista disto, a espiritualidade, resultante da extensão comunitária, amplia a vida cristã que deixa de ser “individual, privada ou interior, nem está relacionada a um estado emocional. A formação da vida cristã é um processo gradual que ocorre ao longo do tempo no contexto de um corpo maior de pessoas cristãs” (STRAWN; BROUWN, 2021, p. 33). É uma vida corporativa, em que os diferentes integrantes da comunidade compartilham da

diversidade, pois “não se trata principalmente de cristãos individuais, nem mesmo de igrejas ou congregações particulares, mas do Reino de Deus no mundo” (STRAWN; BROUWN, 2021, p. 16, 33).

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Portanto, a vida cristã não se desenvolve no isolamento, numa espiritualidade individualista, mas sim na interação comunitária. Por meio da interação, a espiritualidade se traduz em uma vida cristã expandida, pois, as conexões que ocorrem na vivência comunitária, possibilitam uma transformação que trabalha as mais diversas perspectivas da vida. No convívio comunitário a pessoa é desafiada e se torna livre “além das fronteiras de suas próprias vidas, e o resultado dessa mútua participação é a vida compartilhada, ‘a boa vida’” (MOLTMANN, 2011, p. 22).

Por esta razão, é importante estimular nas comunidades cristãs a reflexão sobre a expansão da vida cristã, tratando da perspectiva bíblica de interação comunitária, questionando a visão individualista de espiritualidade. A Bíblia trata a igreja como o corpo de Cristo, e, isso implica uma unidade centrada em Jesus Cristo, que não ignora a diversidade e o seu papel no desenvolvimento de uma vida cristã transformadora. Desta forma, para ter uma verdadeira vida cristã, é fundamental estimular a prática de valorizar o outro e suas particularidades, construindo assim, uma comunidade cristã que consiga criar vínculos internos, bem como, expandir isto à sociedade como um todo.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALLEN, Clifton J. **Comentário Bíblico Broadman**. Tradução de Adiei Almeida de Oliveira. 3. ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1994. (vol. 10).

BERGER, Peter Ludwig. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.

BÍBLIA. **Bíblia Sagrada**: Revista e atualizada. Tradução João Ferreira de Almeida. 2 ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011.

BOOR, Werner de. **Cartas aos Coríntios**. Tradução Werner Fuchs. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 2004.

BRAD, Strawn; BROWN, Warren. **Expandido a vida cristã: Como a cognição estendida fortalece a vida da igreja**. Tradução de Roberto Covolan. 1 ed. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2021.

DATIRI, Dachollom. 1 Coríntios. *In.*: ADEYEMO, Tokunboh (org.). **Comentário bíblico africano**. Tradução Heloisa Martins, et al. 1. ed. São Paulo: Mundo Cristão, 2016.

MOLTMANN, Jürgen. Liberdade e comunidade na era do individualismo e globalização. *In.*: KOHL, Manfred W.; BARRO, Antonio Carlos (orgs.). **A igreja do futuro**. Londrina: Descoberta, 2011.

PETERSON, Eugene H. **Espiritualidade Subversiva**. Tradução de Fabiani Medeiros. São Paulo: Mundo Cristão, 2009.

WIERSBE, Warren W. **Comentário Bíblico Expositivo: Novo Testamento**. Tradução Susana E. Klassen. Santo André: Geográfica editora, 2006. (vol. 1).

## COMUNIDADE, COMUNHÃO E COMUNICAÇÃO: ELEMENTOS BASILARES DA AÇÃO EVANGELIZADORA EM PAULO DE TARSO

*Rodrigo Antonio da Silva<sup>107</sup>*

**Resumo:** Sem dúvidas, Paulo de Tarso se destaca pelo seu labor missionário, sendo considerado um dos responsáveis por moldar o cristianismo como o conhecemos ainda hoje. Através de suas cartas, é possível encontrar os principais acentos dados em seu itinerário evangelizador ao longo dos locais pelos quais passou deixando marcas profundas e obtendo certa medida de êxito. Dentre outros elementos, este texto procura evidenciar brevemente três conceitos, dentre outros, norteadores da missão paulina, com o propósito de iluminar o caminho eclesial atual: comunidade, instituição necessária para a perseverança e edificação mútua; comunhão, tendo como fonte a própria Trindade, preza pela criação e manutenção dos laços criados em Cristo; comunicação, articuladora das boas relações e construtora de comunhão.

**Palavras-chave:** Escritos Paulinos. Comunhão. Eclesiologia.

**Abstract:** Undoubtedly, Paul of Tarsus stands out for his missionary labor, being considered one of the individuals responsible for shaping Christianity as we still know it today. Through his letters, it is possible to find the main emphases given in his evangelistic itinerary as he traveled through various locations, leaving profound marks and achieving a certain measure of success. Among other elements, this text seeks to briefly highlight three concepts, among others, that guide Pauline mission, with the purpose of shedding light on the current ecclesial path: community, a necessary institution for perseverance and mutual edification; communion, drawing from the Trinitarian source, values the creation and maintenance of bonds formed in Christ; communication, the articulator of good relationships and builder of communion.

**Keywords:** Pauline Writings. Communion. Ecclesiology.

### INTRODUÇÃO

Paulo de Tarso, judeu, fariseu, proveniente de tribo de Benjamim, tem um histórico de vida profundamente envolto na cultura judaica. Convicto, chegou a ser perseguidor de cristãos antes de se tornar o apóstolo dos gentios. Em seu caminho de conversão, Paulo aliou sua bagagem religiosa e cultural para, indo a lugares distantes, assumir a postura oposta à do perseguidor: o homem das relações, que anunciando a Cristo, une pessoas de tal forma em torno da fé que se tornam comunidades. Não sem experimentar os limites humanos, as comunidades de Paulo vêm nele a referência para prosseguir o Caminho.

Antes de oferecer um conjunto fechado de doutrinas e normativas religiosas, faz uso dos elementos culturais locais para apresentar seu amor maior: o Cristo. Paulo torna-

---

<sup>107</sup> Doutorando em Teologia Sistemática pela PUC-SP e membro do Grupo de Pesquisa em Literatura, Religião e Teologia - LERTE; rodrigoasilva@gmail.com; ID do Lattes: 9868351343759346.

se, assim, ponte. Para além de meras habilidades pessoais, o caminho evangelizador de Paulo tem por fundamente uma conjunção de fatores que, unidos, resultaram na edificação de comunidades e a projeção de Paulo como apóstolo dos povos pagãos.

Na primeira parte deste texto, é apresentada a noção de comunidade extraída de seus escritos. Este é o primeiro dos elementos fundamentais para a compreensão do significado de evangelização em Paulo. Na sequência, a casa, como local de reunião das primeiras comunidades, é apresentada como espaço propício para que a comunidade pudesse criar laços e proximidade.

Mais do que isso: no segundo ponto do texto, a noção de *ekklesia* é utilizada para dar corpo às comunidades, marcando a tentativa de superação das diferenças tão contrastantes entre as pessoas no âmbito social. Na *ekklesia* de Cristo não há mais judeu ou grego, escravo ou livres, todos são chamados a fazer parte. Na *ekklesia* é possível acontecer uma verdadeira comunhão, tanto na direção horizontal, como vertical, da comunidade com Deus.

Por fim, o terceiro elemento apresentado neste texto é a comunicação como atitude paulina criadora de laços, comunhão, articulação e mesmo proximidade. Os três elementos entrelaçados – comunidade, comunhão e comunicação – acontecem conjuntamente, proporcionando aos cristãos de todos os tempos, uma fonte inspiradora para nortear o caminho evangelizador.

### **1. A comunidade, elemento fundamental em Paulo de Tarso**

Certamente, Paulo não é o primeiro a formar uma ideia de comunidade no âmbito do cristianismo. Contudo, sua contribuição tem grande influência para a formação de comunidades e mesmo para o corpo que o cristianismo vai tomando com o passar dos anos do primeiro século da era cristã.

Como primeira consideração, o conceito de Paulo acerca da comunidade não está dado numa elaboração sistemática e, portanto, não é estático; sua visão sobre comunidade vai tomando corpo a partir da experiência concreta da vida diária das diferentes *ekklesias* que fundou e acompanhou (Cf. BANKS, 2012, p. 14-17).

Paulo vem do contexto da Sinagoga. Embora o judaísmo seja sua origem religiosa, também é possível perceber o aproveitamento de características e costumes da cultura local (Cf. SCHNELLE, 2010, p. 28). No contexto do Império Romano e da cultura helênica, havia duas maneiras do cidadão se associar a um grupo: a *politeia*, grupo

destinado aos interesses da cidade na qual a pessoa pertencia. O outro possível grupo era designado por *oikonomia*, uma espécie de associação familiar, na qual já se nascia ou se era ligado em algum momento da vida. Contudo, a vida da *polis* trouxe decepção a muitos, uma vez que os assuntos políticos estavam se restringindo a um grupo cada vez menor de pessoas. Com isso, as associações familiares se fortaleceram; o que não era possível encontrar na *polis*, encontrava-se neste núcleo reduzido de pessoas. Desta insatisfação surge um terceiro tipo de associação, chamado de *koinonia*, baseado na participação comum e que incluía entre seus membros pessoas de diferentes origens e mesmo aqueles que eram desfavorecidos pelo restante da sociedade (Cf. SCHNELLE, 2010, p. 20).

### **1.1 A casa como local da realização da comunidade paulina**

Dos locais em que Paulo realizava o anúncio do Evangelho se destacam as sinagogas, as casas familiares e as praças públicas, além da prisão, em determinados momentos de seu percurso missionário. Contudo, o local em que a comunidade cristã elege como centro de vida e ponto de encontro natural é a casa. (Cf. BANKS, 2012, p. 181).

Esta não é uma novidade oriunda do movimento cristão; pelo contrário, a Antiguidade tinha a casa por lugar da vida religiosa. É preciso lembrar que, no contexto de perseguições, até meados do século III não há indícios que existisse uma edificação feita exclusivamente para a reunião dos cristãos (Cf. SCHNELLE, 2010, p. 186).

O espaço físico da casa também limitava o tamanho das comunidades. No átrio de uma casa comum no âmbito helênico do século I d.C. cabiam entre 30 e 50 pessoas, sendo um possível indicativo do tamanho inicial das comunidades fundadas por Paulo. Em cidades maiores, cuja quantidade de membros crescia, outras casas reuniam grupos de número parecido de membros, embora todos se entendessem uma só comunidade.

O espaço permitia que as diferenças entre as pessoas diminuíssem de importância: na mesma casa se reuniam escravos e senhores, homens e mulheres, ricos e pobres. No entendimento de Paulo, todos formavam uma nova realidade a partir de Cristo. A possibilidade da formação de pequenos grupos, dada a capacidade das casas, também facilitou a comunhão dos membros e tornou tais comunidades atrativas. A nova proposta de identidade de fé não unia seus membros apenas no culto, mas formava uma nova identidade de vida (Cf. SCHNELLE, 2010, p. 187).

## 2. A *ekklesia* como comunidade em comunhão

A chave para a compreensão do que seria a vida comunitária proposta por Paulo está no conceito de *ekklesia* (ἐκκλησία). Antes de adquirir significado religioso, o termo possuía a conotação de assembleia. Na época da Grécia antiga, no período da *polis*, existiam três instituições para as decisões políticas: o conselho (*boule*), o povo (*demos*)<sup>108</sup> e a assembleia (*ekklesia*). De acordo com Ralph Korner, dentre as três instituições, a *ekklesia* se define por ser a reunião de membros do povo que, em dia e local definidos, desempenham funções governamentais específicas. Apenas homens eram considerados cidadãos e faziam parte da *polis* e, conseqüentemente, da *ekklesia*. As mulheres e crianças, embora pertencessem à nação, faziam parte apenas da estrutura da casa (Cf. KORNER, 2017, p. 25-28).

No contexto religioso a palavra já era utilizada antes mesmo de Paulo, em Jerusalém, através da designação ἐκκλησία τοῦ θεοῦ (“assembleia de Deus”) como referência ao conjunto dos seguidores de Cristo. A expressão aparece na Septuaginta como tradução para a palavra hebraica *qahal* (Cf. O’BRIEN, 2008, p. 654).

No endereçamento da Carta aos Tessalonicenses, Paulo utiliza a expressão *ekklesia* dos tessalonicenses. Porém, o diferencial está no complemento agregado ao termo *ekklesia: τοῦ θεοῦ* (“de Deus”), deixando claro que se trata da reunião daqueles que creem e seguem a Jesus Cristo (Cf. STEGEMANN, 2004, p. 299).

É preciso notar que existe uma passagem semântica de *ekklesia*, enquanto mera reunião dos crentes, para *ekklesia*, enquanto comunidade dos que creem. Paulo não utiliza o termo apenas para se referir o local das reuniões; a designação era dada à comunidade como um todo. Trata-se de um grupo cujos membros estão ligados entre si mesmo quando não estão reunidos nos encontros concretos (Cf. STEGEMANN, 2004, p. 300).

O termo não é aplicado a quem vive em determinada localidade, porém não possui vida comunitária. Também não é aplicado ao local onde acontecem as reuniões. A *ekklesia* em Paulo se realiza, portanto, no contexto de pequenos grupos de pessoas que se reúnem regularmente na casa de um dos seus membros (Cf. BANKS, 2012, p. 49). Numa outra fase Paulo alarga o conceito de *ekklesia*. O cristão é *ekklesia* mesmo fora das reuniões, pois 'em Cristo', ele deve agir em todos os momentos e ambientes.

---

<sup>108</sup> Há uma diferenciação de povo e assembleia: o povo (*demos*) é constituído por pessoas que estão sob uma só lei, tal como os habitantes de um país. O povo se constitui em assembleia (*ekklesia*) quando é representado por cidadãos que procuram conduzir as atividades da nação.

O conceito da *ekklesia* de Paulo foi de tamanha importância que conseguiu suprir, em certa medida, anseios do contexto social de seu tempo. Na visão de Banks, Paulo conseguiu realizar na *ekklesia* cristã ideais de comunidade que as pessoas da época tinham como modelos atrativos. Em primeiro lugar, como já dito acima, havia a noção de uma fraternidade universal. Através de pequenos grupos, onde o número reduzido de membros favorecia relações mais próximas e profundas, os anseios de fraternidade universal podiam ser alcançados. De modo semelhante, existiam as sinagogas, que também permitiam tal interação. O segundo motivo é a possibilidade de se tornarem cidadãos: ao se tornarem membros de uma *ekklesia* celestial, não havia distinção entre homens e mulheres ou qualquer outra forma de parâmetro excludente (Cf. BANKS, 2012, p. 58-59).

Algumas imagens são utilizadas por Paulo com a finalidade de provocar maior comunhão entre os membros e com Deus. A intenção não é dar à comunidade apenas a consciência de um grupo coeso e unido. Dentre as imagens utilizadas, sobressaem o Povo de Deus, Templo de Deus Corpo de Cristo. Esta última aparece na Carta aos Colossenses, com a intenção de indicar que Cristo é a cabeça deste corpo (a *ekklesia*) e a partir desta cabeça que o corpo cresce e tem seu princípio de vida (Cf. CAVACA, 2009, p. 128).

Por fim, há a centralidade do amor no desenvolvimento das relações da comunidade. Ainda que brevemente, vale recordar que em muitos momentos de suas cartas Paulo se refere aos seus destinatários com expressões que demonstram amor e proximidade. De modo particular, se dirige a Onésimo e outros membros como "amados"; na Carta aos Filipenses, declara: "da ternura que vos consagro a todos, pelo entranhado amor de Jesus Cristo!" (Fl 1,8). Aos Tessalonicenses deseja que "o Senhor vos faça crescer e avantajado na caridade mútua e para com todos os homens, como é o nosso amor para convosco" (1Ts 3,12). A intenção é incentivar as comunidades a se manterem unidas e a crescer em unidade através do amor recíproco (Cf. BANKS, 2012, p. 66).

No caminho até aqui percorrido, ainda que brevemente, é possível perceber que a visão de Paulo sobre gerar seguidores de Cristo passa pela vivência em comunidade. Há quem considere o cristianismo de Paulo e mesmo sua concepção de vida comunitária bastante idealista. Embora tais comunidades não tenham alcançado, como um todo, a visão de Paulo sobre o tema, percebe-se que o conceito de comunidade em Paulo não é pré-estabelecido a partir de um sistema e nem mesmo engessado. É algo que surge da sua

experiência com o Evangelho e, ao mesmo tempo, tem suas influências tanto no judaísmo, como nos caracteres da cultura onde tais comunidades estavam inseridas.

Sem dúvidas, para seu tempo, sua compreensão de comunidade cristã foi a mais desenvolvida e profunda. Nesta breve consideração sobre o conceito de comunidade em Paulo, nos resta reconhecer que sua contribuição acerca deste tema nos ajuda a perceber os elementos essenciais da real comunhão que deve existir entre os cristãos, uma comunhão não meramente institucional, mas antes, uma comunhão de vida: estar reunidos, compartilhar a vida e aprofundar o conhecimento recíproco, carregar durante a vida, mesmo fora da comunidade, a identidade que foi dada a partir do encontro com o Cristo, convocador da comunidade. Pessoas que se conhecem nos seus pequenos grupos e realizam a comunhão consigo mesmo e com o Cristo.

### **3. Paulo, homem da comunicação**

Nem sempre apreciado no campo teológico, o traço comunicativo da ação evangelizadora de Paulo nos permite reconhecer aí a maneira de permanecer vinculado às comunidades às quais havia edificado. Para tanto, Paulo fez uso das epístolas, meio de comunicação disponível em seu tempo. Embora seja necessário considerar os diferentes gêneros epistolares, chama a atenção que o conjunto de livros do Novo Testamento (27) seja composto majoritariamente por epístolas (21), sendo 13 dentre elas, reconhecidas como escritos paulinos.

Além disso, é preciso recordar que o primeiro escrito do Novo Testamento é justamente a primeira carta de Paulo aos Tessalonicenses, atual Salônica, localizada no norte da Grécia. Escrita por volta do ano 50 d.C, Paulo esteve na cidade durante sua segunda viagem missionária, relatada em Atos 16-18.

Evidentemente, Paulo era ciente do potencial difusor das cartas, um modo eficaz para fazê-lo unido, ainda que distante fisicamente, aos membros das diferentes comunidades. Através delas, poderia também apresentar suas preocupações, resoluções de conflitos, orientações disciplinares e, muito frequentemente, instruções doutrinárias. Assim, seus escritos poderiam ser subsídios de ensino, uma vez que tais epístolas eram lidas publicamente (Cf. GADINI; FURTADO, 2015, p. 8), segundo sua recomendação: “Depois que vocês lerem esta carta, façam que seja lida também na Igreja de Laodiceia. E vocês leiam a de Laodiceia” (Cl 4,16).

Considerando que a raiz do termo comunicação é o mesmo de comunhão (colocar em comum) (Cf. CASTRO, 2008, p. 13), nota-se que a atitude de Paulo está de acordo com seu desejo de permanecer unido às pessoas que se tornaram seus irmãos de fé. Neste sentido, Paulo se comunica não para fazer das cartas apenas um instrumento de propagação e difusão de informações, mas como forma de manter vínculos já existentes. Constata-se, assim, “o equilíbrio entre a comunicação epistolar e a interpessoal, tendo um só objetivo” (CASTRO, 2008, p. 15).

Sua comunicação é autêntica, não produzida para convencer, mas fluída, nutrida a partir do desejo de partilhar o que ele próprio levava consigo. Ele mesmo reconhece que não possui aptidões de comunicação oral: “Ainda que eu não seja hábil no falar, eu o sou no saber” (2Cor 11,6). Sua linha de comunicação comunitária destinava-se ao encontro: “Irmãos, já faz algum tempo que estamos separados de vocês, longe dos olhos, mas não do coração, e por isso temos o mais vivo e ardente desejo de tornar a vê-los” (1Ts 2,17).

### **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A interrelação existente entre comunidade, comunhão e comunicação na atividade missionária e evangelizadora de Paulo, evidencia uma noção de anúncio e testemunho muito além da difusão doutrinal e religiosa do cristianismo primitivo. Trata-se de um anúncio que se revela construtor: de laços, relações, vínculos. Evidentemente existe um aspecto escatológico no itinerário paulino: o Reino de Deus anunciado é um reino de irmãos, sustentados pelo amor oblativo do Cristo.

A evangelização como mera propagação não gera comunidade, pois não é geradora de vínculos e, portanto, distante de uma verdadeira comunhão.

O itinerário evangelizador paulino continua sendo fonte referencial, pois os elementos considerados neste texto se revelam atemporais para o cumprimento eficaz da finalidade salvífica da Igreja, comunidade dos seguidores de Jesus. Comunidade constituída de uma rede de pequenas comunidades entrelaçadas entre si, em que seus membros se conhecem, se comprometem, enfim, alcançam comunhão como fruto de uma boa comunicação.

### **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

BÍBLIA. Português. **A Bíblia de Jerusalém**: nova ed. ver. e ampl. Coordenação Gilberto da Silva Gorgulho, Ivo Storniolo, Ana Flora Anderson; tradução: Euclides Martins Balancin *et al.* São Paulo: Paulus, 2015.

BANKS, Robert. **Paul's Idea of Community**: The Early House Churches in their cultural setting. Grand Rapids: Baker Academic, 2012.

CASTRO, Valdir José de. O apóstolo Paulo e a comunicação. **Revista Vida Pastoral**, São Paulo, n.260, mai./jun. 2008: 13-17.

CAVACA, Osmar. 'Em Cristo': O princípio fundante da eclesiologia paulina. **Revista de Cultura Teológica**. São Paulo, v.17, n.67, abr./jun. 2009: 117-138.

GADINI, Sérgio Luiz; FURTADO, Kevin Willian Kossar. Cartas cristãs como mídia comunitária: o que Paulo de Tarso pode ensinar sobre comunicação popular? **Revista FAMECOS**: mídia, cultura e tecnologia, Porto Alegre, v.22, n.4, out./dez. 2015: 1-18.

KORNER, Ralph J. **The Origin and Meaning of Ekklesia in the Early Jesus Movement**. Boston: Brill Academic Pub, 2017.

O'BRIEN, Peter Thomas. Igreja. In: HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G. **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo: Vida Nova, 2008, V. 1: 654.

SCHNELLE, Udo. **Paulo**: Vida e Pensamento. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2010.

STEGEMANN, Ekkehard W. **História Social do Protocristianismo**: Os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo. São Leopoldo (RS): Sinodal; São Paulo: Paulus, 2004.

A VISÃO DE PEDRO E CORNÉLIO EM AT 10,1-33, LIDO À LUZ DA  
LEITURA ORANTE DA BÍBLIA COMO INSTRUMENTO PARA VENCER O  
FUNDAMENTALISMO BÍBLICO E PROMOVER O DIÁLOGO

*Vilson José da Silva*<sup>109</sup>

**Resumo:** O presente artigo tem por objetivo principal apresentar o método da Leitura Orante da Bíblia para vencer o fundamentalismo Bíblico e promover o diálogo. Diálogo que é tão importante, mas que está ausente tanto na sociedade, de modo geral, como também *ad intra* das comunidades eclesiais (religiosas). Por vezes, no desejo de manterem a salvo a sua verdade, os seus princípios ou aquilo que, à primeira vista, podem parecer-lhes um valor e um valor inalienável, posicionam-se reticentes e fechados em seus absolutismos e não se abrem à verdade do outro, sem ao menos parar para escutá-la. A verdade deve ser um valor e precisa ser exaltada. No entanto, certos valores/paradigmas podem não ser legítimos e serem mais dogmatismos e credices, defendidos como absolutos, pois são frutos de leituras fundamentalista da Bíblia. O texto Bíblico, delimitado em At 10,1-33, lido à luz da Leitura Orante da Bíblia, método este criado por Orígenes, no século III e foi, mais tarde, sistematizado por Guigo em quatro etapas (leitura, meditação, oração e contemplação), serão o objeto material e formal deste artigo. Tratar-se-á de modo teórico este tema, renunciando a uma investigação exaustiva do fenômeno do fundamentalismo, pois o interesse do presente estudo diz respeito à Leitura Orante da Bíblia. Através deste método, mostrar-se-á que as diferenças podem ser superadas por um diálogo amistoso, marcante, existente no texto escolhido. Isto será feito com a explanação dos conceitos e, de modo particular, seguindo os principais passos da Leitura Orante que consistem em três perguntas fundamentais feitas ao texto, a saber: O que o texto me/nos diz? O que o texto me/nos faz dizer a Deus? Como e, com o que, o texto me/nos compromete? E por fim será apresentada uma consideração final.

**Palavras-chave:** Leitura Orante da Bíblia. Fundamentalismo Bíblico. Atos dos Apóstolos.

**Abstract:** The main objective of this article is to present the method of Prayerful Reading of the Bible to overcome Biblical fundamentalism and promote dialogue. Dialogue that is so important, but that is absent both in society, in general, and also *ad intra* of ecclesial (religious) communities. Sometimes, in the desire to keep their truth, their principles or what, at first glance, may seem to them a value and an inalienable value, they position themselves reticent and closed in their absolutism and do not open themselves to the truth on the other, without even stopping to listen. Truth must be a value and needs to be exalted. However, certain values/paradigms may not be legitimate and are more dogmatism and beliefs, defended as absolute, as they are the result of fundamentalist readings of the Bible. The Biblical text, delimited in Acts 10:1-33, read in the light of the Prayerful Reading of the Bible, a method created by Orígenes, in the third century and was, later, systematized by Guigo in four stages (reading, meditation, prayer and contemplation), will be the material and formal object of this article. This theme will

---

<sup>109</sup> Mestre em Teologia Bíblica pela PUC-RIO (2016); Doutorando em Teologia Bíblica pela PUC-RIO. Professor convidado de Sagrada Escritura na FCR – Porto Velho. Assessor Bíblico. Professor na Pós-graduação INSECH. E-mail: <[vilson27js@yahoo.com.br](mailto:vilson27js@yahoo.com.br)>, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7919811133276037> e ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8407-6253>.

be dealt with theoretically, renouncing an exhaustive investigation of the phenomenon of fundamentalism, since the interest of the present study concerns the Prayerful Reading of the Bible. Through this method, it will be shown that differences can be overcome by a friendly, striking dialogue existing in the chosen text. This will be done with the explanation of the concepts and, in particular, following the main steps of the Prayerful Reading, which consist of three fundamental questions asked to the text, namely: What does the text tell me/us? What does the text make me/us say to God? How and with what does the text commit me/us? Finally, a final consideration will be presented.

**Keywords:** Prayerful Reading of the Bible. Biblical fundamentalism. Acts of the Apostles.

## RESUMO EXPANDIDO

**Introdução:** Tendo consciência de que ser cristão é ser alguém intimamente ligado à Palavra de Deus, revelada nas Sagradas Escrituras, e que essa Palavra deve penetrar na existência a ponto de tornar-se vida na sua vida, fazendo-a coexistir em si, ecoando, não só com a voz, mas com a vida, é que se quer apresentar o método da Leitura Orante da Bíblia, como alternativa para superar o fundamentalismo Bíblico<sup>110</sup> e promover o diálogo. De acordo com o documento da Pontifícia Comissão Bíblica, intitulado “A Interpretação da Bíblia na Igreja”, faz uma leitura fundamentalista quem “parte do princípio de que a Bíblia, sendo Palavra de Deus inspirada e isenta de erro, deve ser lida e interpretada literalmente em todos os seus detalhes. Mas, por ‘interpretação literal’, ela entende uma interpretação primária, literalista, isto é, excluindo todo esforço de compreensão da Bíblia que leve em conta seu crescimento histórico e seu desenvolvimento” (A INTERPRETAÇÃO DA BÍBLIA NA IGREJA, 2013, p. 82). Nesse sentido, esse artigo quer apresentar o método da Leitura Orante da Bíblia como alternativa para vencer o fundamentalismo Bíblico e promover o diálogo, pois neste antiquíssimo método pode ser gestado um espaço e oportunidade para tornar o cristão mais consciente de sua fé, ter pressupostos para dialogar com quem não professa a mesma fé e, sensatamente, compreender que as experiências pessoais não podem ser subjugadas ou relegadas a um relativismo, mas sim, respeitadas. **Metodologia:** valendo-se dessa prerrogativa, esse artigo apresentará uma análise exegética teológico-pastoral da perícopa delimitada em At 10,1-33, seguindo os principais passos quando se faz a Leitura Orante da Bíblia, em grupo ou sozinho, que consistem em três perguntas

---

<sup>110</sup> Para maiores detalhes sobre a história do fundamentalismo Bíblico e seus conceitos, remete-se para uma leitura do artigo de LIMA, Maria de Lourdes Correa. Fundamentalismo: Escritura e Teologia entre fé e Razão. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, Ano XIII, n. 33, p. 332-359, set./dez. 2009. doi.org/10.17771/PUCRio.ATeo.18282.

fundamentais feitas ao texto, a saber: O que o texto me/nos diz? O que o texto me/nos faz dizer a Deus? Como e, com o que, o texto me/nos compromete? E uma consideração final.

**Desenvolvimento:** à essa metodologia, aplicada ao texto At 10,1-33, a primeira pergunta a ser respondida a partir de uma leitura literal, mas não literalista é: O que o texto me/nos diz? Com base nessa pergunta é possível destacar: O narrador apresenta dois personagens e duas imagens distintas. Assim como dá destaque aos horários em que as visões aconteceram. A hora nona (às 15 horas) estava Cornélio em oração e as suas orações e generosidades foram atendidas por Deus. Pedro, por sua vez, também teve a sua visão e esse experimentou-a por volta do meio-dia, hora sexta. Ao relacionar essa narrativa com a experiência da Leitura Orante da Bíblia, constata-se que, em ambos os casos, é Deus quem toma a iniciativa. Cabe ao ser humano a disponibilidade, a abertura para abraçar em sua existência a manifestação de Deus. Esse encontro, como realça o texto, foi promovido pela ação de Deus, representado pela figura do Anjo, pois é ele que diz a Cornélio: “envia alguns homens a Jope e manda chamar Simão, cognominado Pedro” (v.5) e, na figura do Espírito, é esse que diz a Pedro: “estão aí alguns homens a tua procura. Desce, pois, e vai com eles sem hesitação, porque fui eu que os enviei”. (vv.19-20). O texto diz que, mesmo tendo posições diferentes, sendo de culturas diferentes, foi possível um diálogo entre eles, visto que tinham o Espírito como mediador, pois como frisado, foi Ele quem conduziu Pedro à casa de Cornélio e possibilitou um encontro transformador do que se pensa ou deixa-se de pensar.

É nesse sentido, que se apresenta a proposta da Leitura Orante da Bíblia, como um instrumento capaz de oportunizar transformações que tocam o mais profundo da existência humana e os seus paradigmas, pois o encontro com a Palavra de Deus, revelada na Sagrada Escritura, necessariamente, precisa tornar diferente quem a lê (com o olhar da fé) e os que o circundam. A segunda pergunta a ser respondida é: O que o texto me/nos faz dizer? Essa pergunta gera duas consequências, as quais são: o encontro com a Palavra deve ser transformado em oração e a oração se transformar em ação. De acordo com a narrativa dos Atos dos Apóstolos, Pedro e Cornélio estavam em oração quando sobreveio sobre eles a visão. A prerrogativa de ir ao encontro do outro, motivado pela oração, tendo o Espírito Santo como o mediador, faz com que a pessoa tenha consciência de que está diante do outro e que esse outro, também de certa forma, já foi alcançado por Jesus, por meio da ação do Espírito, o qual convida a estabelecer comunicação, diálogo e não imposição, pois é recíproco. E, juntos, elevar ao Senhor uma prece, um louvor que brota dessa experiência. Mas, também, evidencia que uma oração que não gera compromisso é

uma oração desprovida da ação do Espírito. Como visto no texto, depois de ambos rezarem, eles foram impelidos a ir ao encontro do outro. A terceira pergunta que precisa ser respondida ao se fazer a Leitura Orante é: Como e, com o que, o texto me/nos compromete? A terceira pergunta é identificada também com o momento da contemplação. Considerando que contemplação não consiste em ficar olhando para algo, sem ter noção de tempo e espaço, perdido e sem rumo ou, ainda, ser tomado por um êxtase que o tira da realidade. Entretanto, como adverte Mesters (1997, p. 45), é muito mais do que isto. Contemplar é olhar as coisas, as realidades, tudo e todos com o olhar de Deus. Deus olha para aquilo que é essencial, Ele não está preocupado com as formalidades, com os acidentes e atributos ou com o que pode ou não pode, como se Deus tivesse uma régua na mão e meticulosamente saísse medindo. É preciso dizer que sua preocupação maior é o ser humano. É com este que Ele se interessa. É para este que Ele volta o seu olhar. Por isso, no relato escolhido para fundamentar esse artigo é dito que Deus mostrou a Pedro “que a nenhum homem se deve chamar de profano ou impuro” (v.28). O momento da contemplação também pode ser entendido como o momento do gesto concreto. À luz deste texto, pelo menos duas ações são referendadas, a acolhida e a prática da caridade. Ao realizar a Leitura Orante da Bíblia, em grupo ou pessoal, ao final, cada um é convidado a ter um gesto de solidariedade, de compromisso, a sair de si e ir ao encontro do outro, sem levar consigo suas verdades, mas disponível a ouvir a verdade do outro, o que o outro tem a lhe dizer. Isso é transformador.

**Conclusão:** ao fazer uso da Leitura Orante da Bíblia o primeiro passo é dar ênfase ao que o texto diz, não de modo fundamentalista/literalista, mas a partir de uma leitura literal. Fazer essa leitura literal, sem ser fundamentalista, não é nada fácil. Não apenas hoje, como também não o foi para Pedro. Assim, o método da Leitura Orante da Bíblia ensina que, ao se aproximar da Palavra de Deus, revelada na Sagrada Escritura, é preciso tomar consciência de que a primeira razão de ser desta é mostrar a ação libertadora de Deus em favor do seu povo. O encontro com a Palavra de Deus, a partir do Leitura Orante da Bíblia, tem a capacidade de transformar não só a pessoa, mas a realidade que a circunda. Sendo assim, este artigo vê o quanto a Leitura Orante da Bíblia pode contribuir para romper com o fundamentalismo Bíblico e promover o diálogo; pois a Leitura Orante da Bíblia possibilita ver a vida a partir da Bíblia e a lê-la a partir da vida. Quando os acontecimentos da história e as decisões ainda a serem tomadas são relidos à luz da Palavra de Deus, essa mesma Palavra impele a transformar a história. E, a partir dela, também no hoje da

história, arriscar dar respostas à pergunta que Pedro suscitou: “Por que razão me chamastes?” (v.29).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BÍBLIA. Português. **A Bíblia de Jerusalém**: nova ed. ver. e ampl. Coordenação Gilberto da Silva Gorgulho, Ivo Storniolo, Ana Flora Anderson; tradução: Euclides Martins Balancin et al. São Paulo: Paulus, 2015.

CASALEGNO, Alberto. **Ler os Atos dos Apóstolos**: estudo da teologia lucana da missão. São Paulo: Loyola, 2005.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. Decreto Ad Gentes: Sobre a atividade missionária da Igreja. In: **Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II**. São Paulo: Paulus, 2001.

CONFERÊNCIA DOS RELIGIOSOS DO BRASIL. **A leitura orante da Bíblia**. Rio de Janeiro: CRB; São Paulo: Loyola, 1990.

DA SILVA, Renato Gonçalves. O fundamentalismo bíblico na retórica diabólica presente em Lc 4, 11-12. **REVELETEO-Revista Eletrônica Espaço Teológico**, São Paulo, v. 10, n. 17, p. 298-309, jan./jun. 2016. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/index.php/reveleteo>. Acesso em: 08 mai. 2023.

DIAS DA SILVA, Cássio Murilo. **Metodologia de exegese bíblica**. São Paulo: Paulinas, 2000.

DO PRADO, José Luiz Gonzaga. O fundamentalismo. **Estudos Bíblicos**, Petrópolis, v. 35, n. 140, p. 363-378, out./dez. 2018. Disponível em: <https://revista.abib.org.br/EB/article/view/41>. Acesso em: 08 mai. 2023.

EXORTAÇÃO APOSTOLICA PÓS-SINODAL. **Vebum Domini**. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2010.

FABRIS, Rinaldo. **Atos dos Apóstolos**. São Paulo: Paulinas, 1984.

FOERSTER, W. *eusebês*. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. **Theological dictionary of the New Testament**: abridged in one volume Eerdmans Publishing Company SE, Grand Rapids, Mich. 1985.

GARCÍA LÓPEZ, Félix. **O Pentateuco**: introdução à leitura dos cinco primeiros livros da Bíblia. São Paulo: Ave-Maria, 2004.

LIMA, Maria de Lourdes Corrêa. Fundamentalismo: Escritura e Teologia entre fé e razão. **Atualidade Teológica**, Rio de Janeiro, Ano XIII, v. 33, p. 332-359, set./dez. 2009.

MAZZAROLO, Isidoro. **Atos dos Apóstolos ou Evangelho do Espírito Santo**. Rio de Janeiro: Mazzarolo Editor, 2014.

MESTERS, Carlos; SORNE, Miren. **Lectura orante de la Biblia**. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1997.

MILÁN, F. “Lectio divina”: un modo antiguo y actual de orar con la Sagrada Escritura. **Scripta Theologica**, Pamplona, v. 51, n. 1, p. 161-187, Abr. 2019. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/332326980>. Acesso em: 08 mai. 2023.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **A interpretação da Bíblia na Igreja**. 9. ed. São Paulo: Paulinas, 2013.

WEISS, H. F. *phanerós*. In: KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. **Theological dictionary of the New Testament**: abridged in one volume Eerdmans Publishing Company SE, Grand Rapids, Mich. 1985.

## UMA ARTICULAÇÃO ENTRE OS CONCEITOS DA ESPIRITUALIDADE E DA PAZ

*Vitória Andreatta De Carli<sup>111</sup>*

**Resumo:** O presente artigo busca identificar a relação entre a vivência da espiritualidade cristã, desde a perspectiva laical, com o conceito de paz como um estado de alma. Seria possível considerar a espiritualidade como caminho para alcançar a paz? O estudo desenvolve a espiritualidade laical como uma modalidade secular da única espiritualidade cristã com base no Magistério do Concílio Vaticano II e no desenvolvimento pós-conciliar e sua relação com o conceito de paz do Novo Testamento como fruto de luta e de graça (Gl 5,22). Considerando isso, conclui que a vivência de uma autêntica espiritualidade pode ser considerada como caminho para a paz interior, ainda que a mesma não esteja em estado perfeito, unindo a vida contemplativa à ação na cotidianidade, para que os leigos vivam a plenitude da vida cristã a que são chamados em meio ao mundo com o fruto da paz como um dom de Deus ao homem de boa vontade (Lc 2,14).

**Palavras-chave:** Espiritualidade. Laicato. Paz

**Abstract:** This article seeks to identify the relationship between the experience of Christian spirituality, from the lay perspective, with the concept of peace as a state of mind. Would it be possible to consider spirituality as a way to each peace? This study develops lay spirituality as a secular modality of the only Christian spirituality based on the Magisterium of the Second Vatican Council and post-conciliar development and its relationship with the New Testament as a concept of peace as the fruit of struggle and grace (Gl 5, 22). Considering this, it concludes that the experience of an authentic spirituality can be considered as a path to inner peace, even if it is not in a perfect state, uniting the contemplative life to action in everyday life. So that the laity is able to live the fullness of the Christian life to which they are called in the midst of the world with the fruit of peace as a gift of God to man of good will (Lc 2,14).

**Keywords:** Spirituality. Laity. Peace.

### INTRODUÇÃO

A espiritualidade se constrói no âmbito existencial e concreto, próprio do cristão singular. Por essa razão pode ser considerada como uma espécie de apropriação pessoal da fé, isto é, uma “vida vivida” (WEISMAYER, 1990, p. 17). É uma exigência de vida de todo o batizado que está chamado a instaurar o Reino de Deus no mundo (cf. LG, n. 31).

O estudo pretende identificar algumas das características atribuídas à espiritualidade cristã como caminho espiritual, que tem como meta à santidade no mundo

---

<sup>111</sup> Bacharel em Ciências Jurídicas e Sociais pela PUCRS. Mestre em Teologia pela PUCRS. Doutora em Teologia pela PUCRS. E-mail: andreattadecarli@terra.com.br. ID lattes: n. 1919351452218694

atual, bem como, na sua definição genérica como vida espiritual (vida suscitada e dada pelo Espírito Santo), os contornos que adquire e que conduz à paz e à alegria (cf. Rm 14,17; 15,13), quando considerada no contexto das afirmações do Novo Testamento sobre o Espírito de Deus.

Os termos espiritualidade e paz possuem estreita relação, entretanto, apesar de serem muitas vezes utilizados conjuntamente, não são sinônimos e prescindem de adequada descrição para melhor compreendê-los e serem traduzidos na vida concreta do cristão na perspectiva dos estudos de paz.

Partindo da urgência de uma cultura de paz na sociedade atual em geral, e na sociedade brasileira em particular, interroga-se a Tradição cristã pela vinculação entre a espiritualidade e paz. Servem como base alguns estudos e textos referenciais no campo da Teologia do laicato e da Teologia espiritual. Comprova-se a circularidade hermenêutica e a relação essencial entre a vivência de uma autêntica espiritualidade cristã e a cultura de paz. O método proposto neste trabalho será bibliográfico-analítico.

### **1. Espiritualidade na perspectiva bíblica**

A palavra ‘espiritualidade’ não se encontra na Sagrada Escritura como tal, mas expressões análogas que remetem ao seu sentido como o termo latino *spiritus*, traduzido do grego *pneuma* que provém do hebreu *ruah* (vento, ar em movimento alento, vida). Nas linguagens bíblica e cristã, *spiritus* indica, fundamentalmente, a divindade: Deus é Espírito, vida comunicada ao ser humano no qual se faz presente o Espírito Santo, para identificá-lo com Cristo e conduzi-lo à união com o Pai (BOSCH, 2017).

Em São Paulo, percebe-se o uso do adjetivo espiritual para se referir ao homem novo, regenerado por Cristo e vivificado pelo Espírito Santo que vive uma vida nova. O cristão, despojado do homem velho, se transforma em um ser humano espiritual (cf. 1Cor 2,14s; 3,1; Gl 6,1). Com o uso paulino, dá-se a substantivação do adjetivo espiritual em *spiritualitas*, como a qualidade do que é espiritual. A primeira menção ao termo *spiritualitas*, como qualidade do que é espiritual, acontece em uma carta pseudo-jerónima (*De scientia divinae legis*: PL 30, 105-116), de autoria de Pelágio a um de seus discípulos, exortando o adulto recém-batizado a levar uma vida cristã autêntica.<sup>112</sup>

---

<sup>112</sup> Do contexto se deduz a responsabilidade do batizado em sua santificação: o cristão, com a graça recebida, deve procurar progredir em espiritualidade. O substantivo *espiritualidade* nasce para expressar uma vida cristã intensamente vivida (cf. BOSCH, 2017, p. 4-5).

A definição genérica de espiritualidade como vida espiritual (vida suscitada e dada pelo Espírito Santo) adquire contornos se for considerada no contexto das afirmações do Antigo e do Novo Testamento sobre o Espírito de Deus, como se observa nas perícopes a seguir: a) na ação poderosa do espírito que se manifesta na criação e na história de Israel (cf. Gl 3,1s); b) em Ezequiel quando fala da transformação interior, de um Espírito novo (Ez 36,25-27); c) na perspectiva de São João que considera a morte e a ressurreição do Filho de Deus como efusão do Espírito sobre aqueles que creem em Cristo (cf. Jo 7,39; 19,30; 20,22), pois, no Espírito Santo, o Senhor ressuscitado está presente e operante de modo permanente; d) pelo Espírito Santo no Batismo que torna o cristão parte de um só corpo (cf. 1Cor 12,13); e) pelo Paráclito que torna possível uma nova experiência e uma nova compreensão da realidade de Cristo (cf. Jo 14,26; 15,26; 16,8-14); f) pelo Espírito que concede a liberdade (cf. 2Cor 3,17), livra do pecado e da morte (cf. Rm 8,2), e g) concede paz e alegria (cf. Rm 14,17; 15,13) e pelo maior dom do Espírito que é o amor (1Cor 12,31-14,1; Gl 5,22 ss.).

Sobre o termo espiritualidade, diz-se que, dificilmente, é possível dar uma definição universalmente aceitável e, de fato, existem muitas (MATANIC, 1990, p. 39). Como Matanic (1987, p. 12-14) coloca, não soa exagerado dizer que cada autor concebe sua própria definição. Não há uma definição universalmente consensual do termo espiritualidade, entretanto, é possível identificar de suas principais características, a saber: 1) é uma vida trinitária e filial; 2) é uma vida cristocêntrica; 3) é uma vida pneumatológica; 4) é uma vida eclesial; 5) é uma vida litúrgica e eucarística; 6) é uma vida apostólica; 7) é uma vida encarnada; 8) é uma vida escatológica; 9) é uma vida mariana; 10) é uma vida antropológica e 11) é uma vida comunitária (DE CARLI, 2022, p. 56-62).

A partir da premissa da única e mesma espiritualidade cristã, base insubstituível de toda ulterior especificação (ROYO MARÍN, 1967, p. 10), é que se pode falar de uma espiritualidade especificamente secular, considerando que, em sua acepção geral, há um estilo particular de “caminhar no Espírito”, próprio de uma pessoa ou grupo de pessoas, e tal estilo se dá devido à acentuação de alguns aspectos que melhor respondem à situação particular que aquele grupo ocupa na mesma Igreja (BRUGNOLI, 1971, p. 49).

A partir das dimensões constitutivas da única espiritualidade cristã, ressaltam-se os seguintes elementos que devem estar na base teológica da espiritualidade laical: a) a

vocação laical como caminho de santidade, isto é, “à perfeição da caridade” (LG, n. 40); e b) a índole secular fruto de uma adequada compreensão do valor teológica da secularidade, ou seja, do mundo e das realidades terrenas como objeto da missão da Igreja e lugar de encontro com Deus (DE CARLI, 2022, p. 185-186).

A vida espiritual dos fiéis leigos, quando acolhida e integrada à totalidade da vida humana, desenvolve-se conjunta e simultaneamente na de união com Deus que consiste, fundamentalmente, na vida sacramental, na oração e ascese, na prática das virtudes teologais e humanas, no acompanhamento espiritual e, no sentido horizontal da vida humana como ocasião de encontro para amar a Deus no próximo (1 Jo 4,20) (cf. Exortação Apostólica *Christifidelis Laici* n. 17).

A espiritualidade laical, assim, pode ser considerada como expressão do ser cristão, que requer tradução concreta na situação humana e do mundo, e tem como seu núcleo (é fruto fundamental da) a caridade (cf. GS, n. 38), e abarca toda a vida da pessoa. Pois como nas palavras de São Paulo “Se vivemos pelo Espírito, pelo Espírito também pautemos nossa conduta” (Gl 5,25).

## **2. O conceito de paz**

Segundo Carta de São Paulo aos Gálatas a paz é um dos frutos da presença do Espírito Santo na alma (Gl 5,22-23) que tem origem na relação próxima e pessoal de comunhão de vida com Deus (Ef 2,14). Ora, essa comunhão de vida com Deus é a espiritualidade cristã como uma vida no Espírito. Em outras palavras, Deus Pai não só se dá a conhecer, mas quer habitar na alma humana, essa misteriosa realidade que é chamada de ‘inabitação’ (Jo 14,23).

A paz como um estado da alma que nasce da sobrenatural unificação de todas as tendências humanas é fruto não apenas da ausência de conflitos, mas é resultado de um esforço interior que não corresponde a uma doce quietude, mas é fruto de uma conquista forte e cheia de boa vontade valorizada pela graça divina. Enquanto a paz humana vem das circunstâncias externas, devendo ser contínua e incansavelmente mantida, a paz divina vem do alto, é um dom de Deus ao homem de boa vontade (Lc 2,14). Estar com o senhor Jesus Cristo é ter paz e com paz ter condições de reagir e superar as vicissitudes da vida.

Mas para tanto é preciso um grande esforço sobre si mesmo, pois Deus dá a paz como fruto da posse da alma do ser humano. A fidelidade a Deus está baseada na firme

convicção de que nada pode se impor a Deus e vencê-lo seja que acontecimento for. A fé no Absoluto é a garantia suprema de paz. Como exortava São Paulo aos fiéis de Filipenses “E a paz de Deus que ultrapassa toda a compreensão, guardará os vossos corações e os vossos pensamentos em Jesus Cristo” (Fl 4,7).

### **3. A paz como fruto de viver segundo o Espírito**

A paz como um dos frutos da presença do Espírito de Deus na alma humana (inabitância) parece indicar que a vivência de uma autêntica espiritualidade cristã é um dos caminhos para se obter a tão almejada paz de Espírito ou sobrenatural. Em outras palavras é plausível afirmar que a vivência de uma autêntica espiritualidade cristã nas estranhas do mundo pode trazer paz. É que Deus faz o cristão apreciar os frutos da paz, ainda que ela não esteja em estado perfeito pois “a paz perfeita é impossível nessa vida de lutas e de dificuldades, mas é possível uma sua antecipação que Deus concede as pessoas que vivem integralmente seu cristianismo”. (GENNARO, 2012, p. 1949).

A paz guardada pelo dom da fé e como fruto da presença do Espírito de Deus na alma do ser humano encontra na espiritualidade cristã, como apropriação pessoal da fé, um caminho seguro para a paz divina que vem do alto, como se reza na liturgia da Santa Missa “Deixo-vos a paz, minha paz vos dou: não vo-la dou como o mundo a dá. Não se perturbe nem se intimide vosso coração” (Jo 14,27).

### **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

O cristão, com a graça recebida, deve procurar progredir em espiritualidade, em uma vida segundo o Espírito para não perder por negligência ou imprudência o bem que recebeu e, assim, usufruir da verdadeira paz como fruto do Espírito Santo (Gl 5,22-23). A paz vem da união com Jesus Cristo e excede todo o pensamento humano (Fl 4,7).

Para o fiel cristão, Deus é pessoal por excelência e é sobre essa realidade que se desenvolve sua espiritualidade que é chave para estar em paz e transmitir a paz de Cristo. Essa paz não é a ausência de problemas, mas começa no interior da alma do ser humano que a vive e a transmite através de sua vida, pois com efeito é “do coração que procedem más intenções, assassínios, adultérios, prostituições, roubos, falsos testemunhos e difamações” (Mt 15,19).

A doutrina sobre a vida cristã laical deve ser apresentada em sua totalidade e não em aspectos parciais. A mesma deve ser refletida em unidade orgânica, a partir dos fundamentos teológicos comuns e específicos da espiritualidade cristã, bem como, de

suas características e dimensões constitutivas. Sem deixar de mencionar a necessária unidade de vida, o sentido transversal da cruz e o papel central da caridade na vida cristã, pois “Deus é amor: aquele que permanece no amor permanece em Deus e Deus permanece nele” (1Jo 4,16).

Ao se colocar os meios da espiritualidade laical isolados do todo, corre-se o risco de perder de vista o objetivo a que conduzem. Seria o mesmo que parar no meio do caminho, em vez de alcançar o fim. A reta compreensão da doutrina como um todo se revela sempre e de novo como ponto crucial da existência cristã (DE CARLI, 2022, p. 288).

Diferentemente da paz humana que depende das circunstâncias externas, a paz interior guardada pela fé e fruto da vivência de autêntica espiritualidade cristã, essa paz é considerada uma conquista e um dom, é uma posse e uma espera, é uma ponte lançada para o alto de que provém para a alma todo o sustento” (GENNARO, 2012, p. 1949). Mas para tanto o fiel cristão e especialmente o leigo precisa conhecer para experimentar a verdadeira paz através da vivência da espiritualidade a que está chamado para que a vida espiritual seja vivida e não problematizada em um tempo em que a paz urge nos corações e na sociedade.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANCILLI, Ermanno. **Dicionario de espiritualidade**. São Paulo: Loyola, 2012.

ANCILI, Ermanno. Espiritualidad Cristiana. *In*: ANCILLI, Ermanno. **Diccionario de espiritualidad**. Barcelona: Herder, 1987: 16-32.

BÍBLIA SAGRADA. **Bíblia de Jerusalém**. Nova edição rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 2002.

BOSCH, Vicente. **Santificar el mundo desde dentro**: curso de espiritualidad laical. Madri: BAC, 2017.

BRUGNOLI, Pietro. **La spiritualità del Laici**. 4. ed. Brescia: Morcelliana, 1971.

DE CARLI, Vitoria B.Andreatta. **A espiritualidade laical e sua índole secular à luz do Concílio Vaticano II**: a santidade no cotidiano. Porto Alegre: ediPUCRS, 2022.

GENNARO, c. Paz. *In*: ANCILLI, Ermano. **Dicionário de espiritualidade**. São Paulo: Loyola, 2012: 1948-1949

ILLANES, José Luis. **Tratado de Teologia Espiritual**. 3. ed. Pamplona: EUNSA, 2011.

JOÃO PAULO II. **Exortação Apostólica pós-sinodal *Christifideles laici***: sobre a vocação e missão dos leigos na Igreja e no mundo. Roma, 30 dez. 1988. São Paulo: Paulinas, 1989.

MATANIC, Atanasio. Espiritualid. *In*: ANCILLI, Ermanno. **Diccionario de Espiritualidad**. Barcelona: Herder, 1987. p. 12-14.

MATANIC, Atanasio. **La spiritualité come scienza**: introduzione metodologica allo studio della vita spirituale cristiana. Milano: Edizioni Paolini, 1990.

ROYO MARÍN, Antonio. **Espiritualidad de los Seglares**. Madri: BAC, 1967.

SUENENS, Léon-Joseph; CÂMARA. Helder. **Vida Cotidiana Vida Cristã**. 4. ed. São Paulo: Paulinas, 1968.

THILS, Gustave. **Santidad cristiana**: compendio de teologia ascetica. Salamanca: Sígame, 1960.

WEISMAYER, Josef. **Vida Cristiana em Plenitud**. Madri: Promocion Popular Cristiana, 1990.