

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

*Antropologia Bíblica*

**Coleção  
“LILETI” – Volume II**



**PUC-SP**

SIMPÓSIO PAULISTA DE ESTUDOS BÍBLICOS COM OS GRUPOS DE  
PESQUISA BÍBLICA  
LIJO – 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, 19 e 20 de abril de 2021

## Antropologia Bíblica

### Anais

Organizadores:

Boris Agustín Nef Ulloa

Gilvan Leite de Araujo

Matthias Grenzer

PUC-SP

São Paulo

2021

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:

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

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

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

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

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

Divulgação:

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

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

Rafael Wiliam Mariano (Mestrando no PEPG em Teologia da PUC–SP)

Comunicação:

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

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

Leandro Formicki (Mestrando no PEPG em Teologia da PUC–SP)

Local do evento: Plataforma zoom, juntamente com a plataforma de eventos even 3,  
<https://www.even3.com.br/simpeb2021/>, na PUC-SP (Campus Ipiranga), 19 e 20 de abril de 2021  
São Paulo, Brasil

Os textos publicados são de responsabilidade de cada autor.

Projeto Gráfico, Capa e Diagramação:

PEPG em Teologia da PUC–SP

Coleção “LILETI” (v. 2)

ISBN: 978-65-990464-9-0

Simpósio Paulista de Estudos Bíblicos (1. 2021:

São Paulo, SP)

Antropologia Bíblica [recurso eletrônico]: anais

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

Matthias Grenzer. São Paulo: PUCSP, 2021.

1 recurso online: PDF (257 p.) - (Coleção LILETI– Volume II)

Bibliografia.

Evento realizado em 19 e 20 de abril de 2021 pela Pontifícia  
Universidade Católica de São Paulo (Campus Ipiranga) através da  
Plataforma Zoom

O evento contou com a participação dos Grupos de Pesquisa:  
LIJO, LEPRALISE e TIAT.

ISBN 978-65-990464-9-0.

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

CDD 220.07

226.5

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

# APRESENTAÇÃO

Nós temos o prazer e a honra de apresentar o segundo 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”. Nesta nova proposta, os três GP se uniram com o objetivo de realizar os Anais do I Simpósio de Estudos Bíblicos (SIMPEB), cujo título “Antropologia Bíblica” e realizado neste ano de 2021. Com efeito, nós elencamos três Eixos Temáticos (ETs), a saber, Antropologia e Metodologia Bíblica; Antropologia e Exegese Bíblica; Antropologia e Teologia Bíblica Aplicada.

O presente livro (e-book) é o segundo volume da **coleção “LILETI”** e reúne os **Textos integrais de 4 minicursos e 24 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:** Antropologia e Metodologia Bíblica. Antropologia e Exegese Bíblica. Antropologia e Teologia Bíblica Aplicada.

# PROGRAMAÇÃO

## Dia 19 de abril

Horário	Atividade	Conferencista
08:00	Abertura do Simpósio	Prof. Dr. Pe. Gilvan Leite de Araújo
08:30	Conferência: A dinâmica do Documento da Pontifícia Comissão Bíblica (PCB) sobre Antropologia Bíblica	Prof. Dr. Pe. Luis Henrique Eloy e Silva
09:30	<b>Intervalo</b>	
10:00	Minicurso do conferencista	Prof. Dr. Pe. Luis Henrique Eloy e Silva
12:00	<b>Almoço</b>	
14:00	Minicursos e oficinas	Participantes do SIMPEB
15:30	<b>Intervalo</b>	
16:00-18:00	Comunicações Científicas	Participantes do SIMPEB

## Dia 20 de abril

Horário	Atividade	Conferencista
08:30	Conferência: Perspectivas antropológicas da narrativa exodal	Prof. Dr. Pe. Dominik Markl
09:30	<b>Intervalo</b>	
10:00	Minicurso do conferencista	Prof. Dr. Pe. Dominik Markl
12:00	<b>Almoço</b>	
14:00	Minicursos e Oficinas	Participantes do SIMPEB
15:30	<b>Intervalo</b>	
16:00	Comunicações Científicas	Participantes do SIMPEB
17:30	Encerramento do Simpósio	Prof. Dr. Padre Boris Agustín Nef Ulloa

## **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 – Antropologia e Metodologia Bíblica**

**Descrição:** Este ET acolheu 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, pragmatolinguística, análise retórica, análise canônica, bem como o diálogo entre Bíblia e literatura. No tocante ao tema do Simpósio, Antropologia bíblica, procurou-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 perícope (preferencialmente acolheram-se textos que dialogassem com o tema do simpósio), (3) abordagens metodológicas norteadas por um exercício empírico vertido por um eixo temático (preferencialmente acolhendo-se o tema do simpósio e/ou temas que dialogassem com este). Ao visar a excelência das comunicações que foram aprovadas para discussão, bem como a qualidade dos textos que foram submetidos para publicação no presente livro de Anais do Simpósio, os coordenadores se reservaram ao direito de aprovar a inclusão em seus trabalhos tão somente daquelas propostas que se mostraram inéditas e que representaram uma real contribuição ao avanço dos estudos acerca das metodologias bíblicas.

#### **Coordenadores responsáveis:**

Petterson Brey

Vamberto Marinho de Arruda Junior

### **ET 2 – Antropologia e Exegese Bíblica**

**Descrição:** Este ET acolheu os (as) estudiosos (as) da Bíblia e outros (as) pesquisadores (as) interessados (as) em temáticas bíblicas no tocante ao tema do Simpósio, sendo, portanto, Antropologia bíblica e exegese de uma ou mais períopes. Desse modo, procurou-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, vislumbrou-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 que foram aprovadas para discussão, bem como a qualidade dos textos que foram submetidos para publicação no presente livro de Anais do Simpósio, os coordenadores se reservaram ao direito de aprovar a inclusão em seus trabalhos tão somente daquelas propostas que se mostraram inéditas e que representaram uma real contribuição ao avanço dos estudos bíblicos.

#### **Coordenadores responsáveis:**

Nelson Maria Brechó da Silva

Petterson Brey

### **ET 3 – Antropologia e Teologia Bíblica Aplicada**

**Descrição:** Este ET acolheu 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, procurou-se acolher trabalhos que oferecessem 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 dialogassem com este, foram aceitos. Visando a excelência das comunicações que foram aprovadas para discussão, bem como a qualidade dos textos que foram submetidos para publicação nos Anais do Simpósio, os coordenadores se reservaram ao direito de aprovar a inclusão tão somente daquelas propostas que se mostraram inéditas e que representaram uma real contribuição ao avanço dos estudos bíblicos.

#### **Coordenadores responsáveis:**

Ir. Izabel Patuzzo

Ricardo Toledo

# SUMÁRIO

## MINICURSOS

### **Eixo Temático 1: Antropologia e Metodologia Bíblica**

“TEMOS, PORÉM, ESTE TESOIRO EM VASOS DE BARRO” (2Cor 4,7): Uma metáfora de antropologia paulina

*MSc. Claudio Roberto Buss* ..... 15

ANÁLISE NARRATIVA: o protagonismo da personagem Séfora

*Francisca Cirlena C. O. Suzuki; Petterson Brey* ..... 31

### **Eixo Temático 2: Antropologia e Exegese Bíblica**

AS INFLUÊNCIAS JUDAICAS NA LITERATURA JOANINA

*Nelson Maria Brechó da Silva; Sergio Ricardo Toledo* ..... 48

### **Eixo Temático 3: Antropologia e Teologia Bíblica Aplicada**

ARTE E ARQUITETURA MESOPOTÂMICA E QUESTÕES SOBRE A ARTE DO LEVANTE SUL

*Francisco Marques Miranda Filho* ..... 62

## COMUNICAÇÕES

### **Eixo Temático 1: Antropologia e Metodologia Bíblica**

CURAS DE JESUS EM MARCOS 7,31-37 E 8,22-26: ANÁLISE DAS TRADIÇÕES PRÓPRIAS DO EVANGELISTA NA VISÃO DE CLIFFORD GEERTZ

*André Valva; Clóvis Ecco* ..... 82

UMA ANÁLISE EXEGÉTICA DE LC 18,1-8 EM CHAVE NARRATIVA

*Izabel Patuzzo* ..... 89

A TEMPORALIDADE NA PROFECIA JUDAICA E NO ORÁCULO GRECO-ROMANO

*Leandro Formicki* ..... 96

ÊXODO 3,1-15: O encontro e Moisés com Iahweh, uma leitura na perspectiva da Psicologia Analítica

*Reginaldo de Abreu Araujo da Silva* ..... 103

SOCORRO AO PROSCRITO: análise Pragmática-Linguística de Lucas 5,12-16

*Vamberto Marinho de Arruda Junior* ..... 110

A FORMAÇÃO DO CÂNON DO NOVO TESTAMENTO

*Weliton Angelino da Silva* ..... 118

**Eixo Temático 2: Antropologia e Exegese Bíblica**

O VERBO CRER (PISTÉUO) E SEU CAMPO SEMÂNTICO NO QUARTO EVANGELHO

*Antonio Farias de Freitas* ..... 126

NUANCES DO PENSAMENTO HEBRAICO: um ensaio sobre a visão de mundo dos antigos hebreus em comparação com a mentalidade greco-ocidental

*Eduardo Rueda Neto* ..... 132

ANÁLISE DAS QUALIDADES DA *IMAGO DEI* EM ÊXODO 34.6-7

*Érico Tadeu Xavier; Isaac Malheiros* ..... 139

ISRAEL NA ÉPOCA DOS JUÍZES: sem juiz(a) ou sem Deus?

*Pe. Me. José Ancelmo Santos Dantas* ..... 146

REVELAÇÃO DO DIVINO NOS AFETOS DO PROFETA: apontamentos narrativo-literários em Oséias 1:1-2:3

*Matheus Eduardo de Oliveira Rocha* ..... 153

A IMPORTÂNCIA DA SAÚDE EM Eclo 30,14-20

*Nelson Maria Brechó da Silva* ..... 160

SER HUMANO: homem e mulher, ser de perguntas como o Criador  
*Frei Paulo Antônio Alves – NDS* ..... 168

MALDITO É O HOMEM QUE CONFIA NO HOMEM: uma pequena análise sintático-  
semântica de Jr 17,5  
*Petterson Brey* ..... 176

### **Eixo Temático 3: Antropologia e Teologia Bíblica Aplicada**

SOMOS TODOS ENVIADOS DO PAI: uma reflexão bíblica sobre a Teologia Da Missão  
à luz de José Comblin  
*Anderson Frezzato* ..... 185

ARADURA: um exemplo de ecometáfora na literatura bíblica  
*Cassiano Pertile* ..... 193

LAVA-PÉS: uma proposta de hospitalidade  
*Flavio José de Paula* ..... 201

ARTE NO ANTIGO ORIENTE PRÓXIMO E ESCRITURA HEBRAICA TERMOS E  
CONCEITOS CRÍTICOS  
*Francisco Marques Miranda Filho* ..... 209

E VOLTOU VENDENDO (Jo 9,7): o sentido do ver na narrativa do cego de nascença  
*Lucileide Cavalcante Silva* ..... 216

MELQUISEDEQUE E O SACERDÓCIO DE CRISTO: fundamentos bíblicos e  
teológicos  
*Manoel Gomes da Silva Filho; Mario Roberto de Mesquita Martins* ..... 223

FRATERNIDADE E FRATRICÍDIO: dois extremos que revelam a grandeza e a  
perversidade humana, segundo Gênesis  
*Patrik Bruno Furquim dos Santos; Karolayne Camargo* ..... 231

DO POÇO À FONTE: a dinamicidade do encontro que transforma a vida na perícopes de  
Jo 4,1-42  
*Philipe Villeneuve Oliveira Rego; Augusto Lívio Nogueira de Moraes* ..... 236

A RELAÇÃO ENTRE AS INFINITUDES HUMANA E DIVINA: uma introdução à perspectiva mística de Michel Henry

*Tiago Cosmo da Silva Dias* ..... 243

A NARRATIVA DO SEPULCRO VAZIO E DAS APARIÇÕES DO RESSUSCITADO EM JOÃO 20,1-31

*Waldecir Gonzaga; Bruno Albuquerque* .....250

# **MINICURSOS**

**EIXO TEMÁTICO 1**  
**Antropologia e Metodologia Bíblica**

“TEMOS, PORÉM, ESTE TESOIRO EM VASOS DE BARRO” (2COR 4,7):  
UMA METÁFORA DE ANTROPOLOGIA PAULINA

*MSc. Claudio Roberto Buss<sup>1</sup>*

## INTRODUÇÃO

O objetivo da presente pesquisa é uma abordagem exegético-teológica de 2Cor 4,7-12, que traz em geral como título em nossas edições modernas da bíblia: “o tesouro em vasos de barro”. É uma rica metáfora da antropologia paulina. O tesouro que é o próprio Cristo, está guardado na fragilidade e na fraqueza dos ministros do evangelho. Desta maneira, quem é escolhido pelo Senhor não pode não reconhecer a pequenez e a incapacidade de guardar tamanha riqueza, ou em outras palavras, de ser um portador e testemunha do Evangelho, que é o próprio Cristo.

Para tornar ainda mais viva e concreta a relação do tesouro com o vaso de barro, Paulo descreve as adversidades por ele sofridas durante o ministério. Um itinerário de configuração a Cristo, base da antropologia paulina. Porém, para melhor compreender esta temática faz-se necessário em primeiro lugar situar o texto no seu contexto mais amplo do seu surgimento.

### 1. Ocasão, data e local de composição

A maioria dos estudiosos concorda que a comunidade cristã de Corinto foi fundada pelo Apóstolo Paulo. Sua fundação coincide com o final da sua “segunda viagem apostólica”, de acordo com At 18,1-18. O livro de Atos dos Apóstolos não menciona o ano da chegada de Paulo a Corinto. Traça o itinerário de Paulo quando da sua visita à Macedônia e à Acaia. Evangelizou a cidade macedônia de Filipos (cf. At 16,12-40), Tessalônica (cf. At 17,1-9), Beréia (cf. At 17,10-15) e depois do insucesso na missão em Atenas (At 17,32), Paulo chegou em Corinto desejoso de um lugar mais atrativo na recepção do evangelho (MANZI, 2002, p. 17). Estudiosos tentaram demonstrar uma data provável de chegada de Paulo a Corinto através de um testemunho histórico do

---

<sup>1</sup> Doutorando em Teologia (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP). Mestre em Teologia Bíblica (Pontifícia Università Gregoriana de Roma, Roma, 2013). Licenciado em Filosofia (Fundação Educacional de Brusque, FEBE, Brusque, SC, 2001). Bacharel em Teologia (Faculdade Dehoniana de Taubaté, SP, 2007). ID Lattes: 8922415547120385.

comparecimento do Apóstolo diante do Procônsul da Acaia, *Lucius Junius Annaeus Gallio*, citado em At 18,12-18. Este irmão do filósofo e político Sêneca e, por mandato do imperador romano Cláudio, nomeado procônsul da Acaia (PENNA, 1986, p. 251-252)<sup>1</sup>. Provavelmente a inscrição de Delfos encontrada por estudiosos no início do século passado permite datar por volta do ano 52 d.C. Galeão foi governador por volta dos anos 50 a 53 d.C. (PITTA, 2006, p. 40). É, portanto, provável que a primeira visita missionária de Paulo a Corinto inicia por volta do final dos anos 50 e termina no início de 53 (STEGMAN, 2009, p. 32).

Ao chegar em Corinto, Paulo foi acolhido na casa Áquila e Priscila, um casal judeu expulso de Roma por causa do edito antijudaico emitido pelo imperador Claudio no ano 49 d.C. (cf. At 18,2-3) (RAVASI, 1991, p. 56). De acordo com Atos dos Apóstolos, Paulo evangeliza em Corinto por cerca de dezoito meses (cf. At 18,11). Ali exerceu, juntamente com Áquila e Priscila, a função de fabricante de tendas (cf. At 18,3).

A evangelização em Corinto, ao menos inicialmente, não parece ter grande sucesso. Os Atos dos Apóstolos mencionam a conversão de Crispo, chefe da sinagoga, e de sua família (cf. At 18,8). Entre os chamados gentios e “tementes de Deus”, é mencionado Tício Justo, que hospedou Paulo em sua casa, perto da sinagoga (cf. At 18,7).

O testemunho das duas Cartas canônicas escritas à comunidade de Corinto e outras, que não foram transmitidas pela tradição, mas referidas em 1Cor 5,9 e 2Cor 2,3; 7,8, permite dizer que, entre todas as comunidades fundadas por Paulo, a comunidade de Corinto teve a relação mais próxima e frequente. Esta relação dura alguns anos, provavelmente entre o final de 52 ou início de 53, quando começa a correspondência epistolar de Paulo com a comunidade de Coríntio, até 56<sup>2</sup>. Ao ler as duas Cartas canônicas aos Coríntios percebe-se que a troca de escritos entre Paulo e a comunidade foi maior e ainda mais rica do que a tradição permite perceber.

Em 1Cor 5,9 há um testemunho de uma carta precedente a Primeira Coríntios, chamada pelos exegetas de “carta A”: “Eu vos escrevi na minha carta que não tivésseis relações com os devassos”. Esta carta foi enviada de uma localidade não conhecida, por

---

<sup>1</sup> Estudiosos encontraram uma inscrição grega, em Delfos, durante uma escavação no início do século passado e publicada no ano 1905, que reproduz uma carta do Imperador Claudio aos habitantes de Delfos e que menciona Galeão como procônsul. O autor supracitado no texto faz uma tradução italiana da inscrição de Delfos.

<sup>2</sup> Os exegetas em geral não estão de acordo com a datação das cartas escritas por Paulo. Em geral, entre cronologia tradicional e a cronologia revisionista existe um grande debate.

volta dos anos 52-54 d.C.<sup>1</sup> e que se perdeu completamente<sup>2</sup>. Em 1Cor 7,1 há um indício de que os coríntios escreveram a Paulo: “Venhamos ao que me escrevestes...”. Esta carta se perdeu, mas provavelmente o seu conteúdo girava em torno de questões sobre a moral cristã (PITTA, 2006, p. 41). Trata-se de quesitos referentes ao matrimônio e a virgindade em Cristo (1Cor 7,1-40), a relação com os ídolos (1Cor 8,1-13), as experiências carismáticas (1Cor 12,1) e a questão relativa à coleta para a Igreja de Jerusalém (1Cor 16,1).

No outono de 54 d.C., Paulo envia uma outra carta à comunidade provavelmente de Éfeso (cf. 1Cor 4,7; 16,8) através de Timóteo. Esta corresponde a Primeira Coríntios conservada canônica. Em ordem cronológica esta é a segunda carta de Paulo à comunidade e, portanto, os exegetas a chamam de “carta B”. Nela Paulo, provavelmente responde às questões que os Coríntios haviam posto na carta que lhe endereçaram, que faz menção em 1Cor 7,1: “Venhamos ao que me escrevestes...”. Outras questões mencionadas são respostas às notícias trazidas da parte da “família de Cloé” (cf. 1Cor 1,11) a respeito de problemas na comunidade de Corinto. Depois de ter escrito a Primeira Coríntios, provavelmente na primavera do ano 55 d.C. (PITTA, 2006, p. 41)<sup>3</sup>, Timóteo atravessa a Macedônia e chega a Corinto (cf. At 19,21-22; 1Cor 4,17-19; 16,10-11). Encontra uma difícil situação provavelmente por causa de falsos apóstolos denunciados por Paulo em 2Cor 11,12-15 (LORUSSO, 2007, p. 20)<sup>4</sup>. Timóteo retornou a Éfeso onde estava Paulo e lhe contou a situação da comunidade. Paulo então, visita pela segunda vez a comunidade de Corinto (cf. 2Cor 12,14; 13,1-2)<sup>5</sup>. Nesta visita Paulo foi afrontado duramente por “alguém”<sup>6</sup> publicamente, que desacreditou sua autoridade apostólica (cf. 2Cor 2,5-11; 7,12) (BROWN, 2004, p. 716). Isto fez com que mudasse seu plano pastoral,

<sup>1</sup> A data desta primeira carta de Paulo está entre os anos 51 e 53 d.C. e provavelmente muitos interpretaram as palavras de Paulo de forma radical de tal forma a suscitar dúvidas sobre o casamento com os não fiéis. Cf. 1Cor 7,12-16.

<sup>2</sup> menção à alguns exegetas que postulam que esta carta foi conservada em parte em 2Cor 6,14-7,1, por causa da insistência sobre o tema da completa separação dos cristãos em relação ao mundo pagão.

<sup>3</sup> Outros exegetas fazem uma datação diferente, que põe a visita de Timóteo a Corinto entre o final de 56 e início de 57 d.C.

<sup>4</sup> Trata-se de judaizantes que se uniram aos conhecidos como «os espirituais». Estes tinham se sentido ofendidos da crítica de Paulo em 1Cor 2,6-16 e 4,8-10.

<sup>5</sup> Os exegetas divergem quanto a esta segunda visita de Paulo. Alguns a colocam anteriormente ao envio da Primeira Coríntios; outros entre a Primeira e a Segunda Coríntios; outros, invés a colocam entre 2Cor 1-9 e 2Cor 10-13; além destas posições, alguns negam que esta tenha acontecido.

<sup>6</sup> É difícil determinar quem tenha sido a pessoa a afrontar a autoridade de Paulo publicamente. É possível que fosse um porta-voz de uma delegação de Antioquia que requisitava direitos próprios sobre as comunidades fundadas por Paulo.

não visitando as comunidades da Macedônia como tinha prometido em 1Cor 16,5, mas retornando à Éfeso.

Na sequência, Paulo, para evitar visitar a comunidade “na tristeza” (2Cor 2,1), preferiu escrever uma carta, conhecida como “carta entre lágrimas” (2Cor 2,3-4; 7,8-9), que se perdeu<sup>1</sup>. Os exegetas a identificam como “carta C”. Da leitura de 2Cor 10,1.10 se pode deduzir que era uma carta com conteúdo forte e enérgico, mas ao mesmo levava sua paixão e amor pela comunidade, e a esperança de ser novamente bem acolhido, tanto ele como seu companheiro Tito (cf. 2Cor 7,14), o mensageiro da carta.

Durante sua permanência em Éfeso, Paulo enfrentou situações difíceis na comunidade, e que de acordo com Atos dos Apóstolos, sofreu o tumulto dos ourives da cidade (cf. At 19,23–20,1). Parte, então, para a Grécia e a Macedônia (At 20,1,1-2). Primeiro chega a Trôade, e depois na Macedônia (cf. 1Cor 16,5.8; 2Cor 2,12-13; At 20,21) encontra Tito, que tinha sido bem acolhido pela comunidade de Corinto (2Cor 7,15). Com a boa receptividade da “carta entre lágrimas”, o arrependimento da comunidade (2Cor 7,7-13), e a punição do ofensor (cf. 2Cor 2,6-8), escreveu a Segunda Coríntios, como uma “carta de reconciliação” (LORUSSO, 2007, p. 21). A carta foi enviada no inverno de 55 d.C. de alguma parte da Macedônia, provavelmente Filipos (cf. 2Cor 1,15-16; 2,13; 7,5; 8,1), através de Tito. Neste ponto os exegetas se dividem: alguns acreditam que Paulo tenha escrito a “carta de reconciliação”, chamada “carta D” e que esta compreende os capítulos 1–9; após um tempo, Paulo sofreu novamente críticas negativas e escreveu uma outra carta, chamada “carta polêmica” que corresponde aos capítulos 10–13 (carta E), enviada na primavera 56 d.C., também da Macedônia (MURPHY-O’CONNOR, 2010, p. 223-230). Outros sustentam a unidade literária da Carta, e colocam sua redação no final do ano 57 ou início de 58 d.C.

Para uma parte considerável dos exegetas é praticamente impossível, do ponto de vista psicológico, que Paulo passasse de improviso da celebração da reconciliação (1–9) a uma duríssima reprovação e uma sarcástica autodefesa (10–13).

A “carta D”, ou seja, os capítulos 1–9, foi escrita no inverno de 55 d.C.,<sup>2</sup> tendo como mensageiro Tito (cf. 2Cor 8,6.16-24) para celebrar a reconciliação entre Paulo e os Coríntios diante da boa notícia trazida por este seu colaborador (MURPHY-O’CONNOR,

<sup>1</sup> Alguns exegetas retêm que esta “carta entre lágrimas” pudesse ser alguma parte conservada na Primeira Coríntios. Outros supõem que poderia ser os capítulos 10–13 da Segunda Coríntios.

<sup>2</sup> Esta data tem suas variações que vão de 55 d.C. a 58 d.C.

2003, p. 334). A comunidade havia manifestado seu afeto por Paulo e se arrependido da forma como o havia tratado (cf. 2Cor 7,5-6). Os coríntios tinham, portanto, lhe respondido de forma positiva punindo o “ofensor” (2Cor 2,5-6). Porém, o Apóstolo deveria ainda responder às críticas contra ele que circulavam em Corinto e que Tito lhe tinha contado. O primeiro ponto era responder à questão da mudança dos planos de viagem em Corinto (1Cor 16,5; 2Cor 1,15-16; 2,1) e que havia suscitado na comunidade duras críticas, explícita em 2Cor 1,17: “Tomando essa resolução, teria eu dado mostra de leviandade? Ou então será que meus projetos não passam de projetos humanos, de maneira que haja em mim, ao mesmo tempo, o Sim e o Não?”. Diante da ofensa que havia recebido quando da sua segunda visita através de uma pessoa anônima (2Cor 7,12), Paulo deveria buscar reconciliar a comunidade consigo mesma. Da 2Cor 2,6 resulta que o “ofensor” tinha sido punido por grande parte da comunidade. Certamente restavam ainda resquícios, pois ele próprio afirma: “visto que em parte nos compreendestes...” (2Cor 1,14). Muitos acusavam Paulo de não haver uma credencial de apóstolo (cf. 2Cor 3,1) ou de não ter nenhuma auto recomendação (cf. 2Cor 5,12). Como diz Barbaglio, é provável que os coríntios pensassem que o anúncio evangélico de Paulo não obtivera grandes adesões (BARBAGLIO, 1999, p. 221). Paulo deve, portanto, exortar a comunidade à reconciliação. Sua estratégia é de que os coríntios, em primeiro lugar, deixem-se reconciliar com Deus (2Cor 5,20), que desenvolvam a graça que receberam mediante o evangelho (2Cor 6,1) e que assim reconciliem-se também com ele, o primeiro e verdadeiro apóstolo da comunidade (2Cor 6,11-15): “dai-nos um lugar em vossos corações; nós não prejudicamos ninguém; não arruinamos ninguém; não exploramos ninguém. Não é para condenar que vos digo, pois eu já disse: vós estais em nossos corações, para a morte e para a vida” (2Cor 7,2-3)<sup>1</sup>.

Após enviar a “carta de reconciliação”, provavelmente por Tito ou algum outro companheiro missionário enviado por este, encontrando Paulo (cf. 2Cor 12,18) na Macedônia informou que as antigas críticas a seu respeito tinham novamente tomado forças, ainda com mais intensidade: “pois suas cartas, dizem, têm peso e força; mas quando presente, ele é fraco e sua palavra, nula” (2Cor 10,10). Paulo então envia outra

---

<sup>1</sup> Diante da riqueza de conteúdo desta carta se deve mencionar que: “la Seconda lettera ai Corinzi non è solo un’apassionata apologia che Paolo fa di se stesso e del suo ministero nei confronti degli avversari, ma altresì un’ampia riflessione circa il ministero ecclesiale, che ne mette in luce le caratteristiche specifiche nel piano di Dio e nella vita della comunità” (SACCHI, 1996, 130-131).

Carta, na primavera de 56 d.C., que alguns exegetas chamam de “carta polêmica”<sup>1</sup>, ou “carta E”<sup>2</sup> da qual boa parte encontra-se na seção de 2Cor 10-13 (PITTA, 2006, p. 41). Não se pode afirmar com exatidão se os opositores de Paulo da “carta polêmica” são os mesmos da “carta da reconciliação”<sup>3</sup>. Ele ironicamente chama os seus opositores de “superapóstolos” (2Cor 12,11). Estes o acusam de que sua presença física aparenta debilidade e que sua palavra é desprezível (cf. 2Cor 10,10); que se comporta de modo interessado ou “segundo a carne” (cf. 2Cor 10,2); a sua sustentação econômica parece duvidosa aos olhos de seus adversários. Enquanto não aceita ajuda pessoal da comunidade de Corinto, aceita, invés, das outras comunidades da Macedônia (cf. 2Cor 11,9). Por isso, o acusam de falta de amor e confiança em relação aos coríntios (cf. 2Cor 11,11) (PITTA, 2006, p. 76-77). Paulo envia, então, da Macedônia, pelo início de 56 d.C. a sua mais apaixonada carta, boa parte conservada em 2Cor 10–13. Nela transparece seu duro confronto com seus “rivais” de Corinto, em uma apologia que fundamenta a legitimidade do seu ministério de servo do evangelho. Ele afirma que Deus o habilitou, o investiu de dignidade e o autorizou a proclamar o evangelho, e que seu critério de serviço não é humano, mas provém de Deus (BARBAGLIO, 2004, p. 308). Paulo estava convencido que sua fraqueza era algo que fazia visível a graça de Deus (2Cor 12,9). Aos olhos do mundo poderia faltar as qualidades necessárias para um missionário, porém Deus o havia estabelecido como um canal de graça (2Cor 12,9).

De acordo com a indicação de 2Cor 12,14; 13,1-2 Paulo realizou ainda uma terceira visita à comunidade de Corinto. Essa poderia também ter ocorrido depois de escrever 1Cor 1–9, mas essa hipótese não é muito ancorada na exegese, por isso, pouco seguida. Porém, se a Carta aos Romanos foi escrita de Corinto, se pode supor que Paulo tenha conseguido reverter a situação e melhorado sua relação com a comunidade. Não sabemos da acolhida dos coríntios em relação à Paulo, mas é indicado em Rm 15,26 que os

---

<sup>1</sup> Alguns autores postulam que após enviar a “carta de reconciliação”, Paulo visita a comunidade de Corinto. Ali ele próprio constata que a situação está extremamente difícil, sobretudo porque os chamados “opositores” ou “falsos apóstolos” estão avançando e eles denigrem a sua pessoa com falsas acusações.

<sup>2</sup> Alguns autores identificam os capítulos 10–13 como a “carta entre lágrimas” mencionada em 2Cor 2,3-4. Entre os quais pode-se citar os argumentos de correspondência semântica e que favorecem a precedência de 10–13 a respeito de 1–9.

<sup>3</sup> Os adversários da carta de reconciliação são externos à comunidade e de origem hebraica (cf. 2Cor 3,14; 4,4; 6,14-7,1); ao invés, os da carta polêmica são judeu-cristãos que, mesmo que se são do exterior, foram bem recebidos pela comunidade (cf. 2Cor 11,4.23).

coríntios contribuíram com a coleta para os pobres de Jerusalém. Assim, sua Carta teve o efeito desejado.

## 2. O texto de 2Cor 4,7-12 e sua composição literária

Após delinear a ocasião da Segunda Carta de Paulo aos Coríntios, faz-se um recorte para melhor delimitar o tema da presente pesquisa. A perícopes em estudo situa-se ao interno do que se pode definir de primeira apologia (2Cor 4,7–5,10). O texto a ser analisado inicia esta seção de forma paradoxal com a metáfora do “tesouro e o vaso de barro” (cf. PITTA, 2006, p. 215). Se na seção anterior (3,1–4,6), Paulo mostrou a força do próprio ministério, a passagem bíblica de 2Cor 4,7-12, propõe sustentar a sua fraqueza e precariedade (cf. LAMBRECHT, 1986, p. 122). Esta passagem se liga à precedente (cf. 2Cor 4,1-6), no conteúdo da “relação com Cristo”, por outro lado possui um novo impulso, o que cria uma nova seção no texto (4,7–5,10), sobretudo com relação à antropologia paulina.

Do ponto de vista retórico-literário, o v. 7 representa a tese principal da seção (4,8–5,10). Vem em resposta à *propositio* (2Cor 2,16b-17) da primeira apologia (2Cor 2,14–7,4): “... Quem está à altura destas coisas? (2Cor 2,16b)”. Paulo responde: “Temos, porém, este tesouro em vasos de barro... (2Cor 4,7a)”. Tensão entre o tesouro e a fragilidade do ministério. O paradoxo é demonstrado através do “catálogo das adversidades” (vv. 8-9) e culmina tematizando a antinomia entre “morte e vida” (vv. 10-12). As antíteses presentes são acompanhadas de três proposições finais introduzidos por *hina* (v. 7.10.11) e uma conjunção consecutiva *hōste* (v. 12), que sinaliza o desfecho da perícopes (cf. PITTA, 2006, p. 216). Segue a *dispositio* do texto:<sup>1</sup>

<sup>7</sup>Temos, porém, este tesouro em vasos de barro, para que a excelência do poder seja de Deus e não de nós.

<sup>8</sup>Em tudo somos atribulados, porém não angustiados;

perplexos, porém não desesperados;

<sup>9</sup>perseguidos, porém não abandonados;

derrubados, porém não destruídos;

<sup>10</sup>levando sempre no corpo a necrose de Jesus, para que também a vida de Jesus se manifeste em nosso corpo.

<sup>11</sup>(a) Sempre pois, nós viventes, à morte

(b) somos entregues

---

<sup>1</sup> Tradução própria. Ao longo do texto, o original grego será discutido na sua pertinência para a presente pesquisa.

(c) por causa de Jesus,  
 (c') para que também a vida de Jesus  
 (b') se manifeste  
 (a') em nossa carne mortal.

<sup>12</sup>De modo que, em nós, opera a morte, mas, em vós, a vida.

## 2.1. O paradoxo do ministério apostólico: v. 4,7

v.7: Ἔχομεν δὲ τὸν θησαυρὸν τοῦτον ἐν ὀστρακίνοις σκεύεσιν,  
 ἵνα ἡ ὑπερβολὴ τῆς δυνάμεως ᾗ τοῦ θεοῦ καὶ μὴ ἐξ ἡμῶν·

*Temos, porém, este tesouro em vasos de barro,  
 para que a excelência do poder seja de Deus e não de nós.*

Para exprimir a relação entre o ministério apostólico e o evangelho, Paulo introduz a metáfora do vaso de barro e do tesouro que este contém. Por causa da relevância desta metáfora, se pode bem considerar 2Cor 4,7 como a tese de toda a perícopa bem como de toda a seção que vai até 5,10. Tanto em 2Cor 4,7-12 como em 2Cor 4,9-5,10, Paulo se propõe a demonstrar a paradoxal relação entre o vaso de barro, o tesouro e a ação “potente” do Espírito que permite o vaso de barro não ser destruído, mas conservado até o encontro escatológico com o Senhor.

A perícopa inicia com o verbo ἔχω em primeira plural, indicativo presente (ἔχομεν). Ao longo da carta Paulo inicia grandes tópicos com o mesmo verbo (cf. 2Cor 3,4.12; 4,1.7.13) (cf. BYRNES, 2003, p. 46-47). O verbo ἔχω traz um sentido geral de posse, mas também pode significar experiência ou condição de posse interior. Neste caso, Paulo utiliza ἔχομεν, com a intenção de incluir seu apostolado com os de seus colaboradores. No v. 12, a distinção entre ἡμῖν e ὑμῖν, “nós” e “vós”, confirma a tese de que Paulo, no v. 7, está falando de si e de seus colaboradores, da natureza do seu ministério apostólico, em relação com o bem da comunidade de Corinto. Há, portanto, uma distinção entre apóstolos por missão e a comunidade crente que recebe o evangelho (cf. BYRNES, 2003, p. 47). A conjunção adversativa δέ e o referimento ἃ τὸν θησαυρὸν τοῦτον, “este tesouro”, indicam conexão com a unidade precedente. O pronome demonstrativo τοῦτον que faz referência ao substantivo θησαυρὸν se liga à 2Cor 4,6. Τὸν θησαυρὸν τοῦτον, “este tesouro”, é o esplendor do conhecimento da glória de Deus na face de Cristo (cf. THRALL, 1994, p. 343). A metáfora do tesouro em vasos de barro é rica de polissemia e não pode ser analisada em um único significado.

A filosofia grego-romana possuía a imagem do corpo como receptáculo da alma. A literatura helenística é rica no sentido de comparar o corpo à um vaso, cujo conteúdo é a alma (cf. FITZGERALD, 1988, p. 167). Certamente Paulo não foca atenção a esta concepção antropológica dualística entre o corpo (vaso) e a alma (tesouro). A imagem antropológica é entendida como pessoa na sua totalidade, capaz de acolher o tesouro de Cristo ou do evangelho (cf. PITTA, 2006, p. 216-217). Os versículos sucessivos falam de *sōma* (v. 10) e de *sarx* (v. 11) para indicar a pessoa na sua totalidade. Portanto, o contraste não está entre alma e corpo, mas entre a pessoa na sua globalidade e o tesouro do evangelho (cf. FITZGERALD, 1988, p. 167-168).

A imagem do “vaso” é muito sugestiva na Sagrada Escritura. *Σκεῦος* significa propriamente “vaso” e há um claro significado antropológico (cf. PENNA, 1982, p. 414). Corresponde ao termo hebraico *kēlî*, aplicado ao ser humano e explicita sua fragilidade. É apresentado também para exprimir a superioridade de Deus sobre o homem, seu instrumento. Um terceiro significado, o homem como material modelado por Deus, como na imagem do “divino oleiro” de Jeremias 18,1-11. Trata-se da liberdade pela qual Deus pode desejar seu projeto originário (cf. MAURER, 1988, p. 428).

O vaso, do qual fala Paulo, está além do corresponde *kēlî* hebraico, porque no texto é especificado o adjetivo *ὄστρακίνοις*, que qualifica o vaso. A imagem bíblica do vaso de barro carrega, portanto, o conceito de fragilidade, de algo não necessário, mas dispensável; do ser criatura, mortal, humilde (cf. MARTIN, 1986, p. 85). Evoca, ao menos indiretamente Adão, o homem velho feito de terra, e que agora está em relação com Cristo, o homem novo, também ele esmagado e modelado como um vaso. A concepção antropológica holística de Paulo tende, neste caso, a sublinhar a dimensão corpórea do homem, sobretudo na sua dimensão de sofrimento pelo evangelho.

A metáfora deve ser analisada no seu todo. Paulo não tem como objetivo somente sublinhar o caráter de fragilidade e vulnerabilidade da própria vida apostólica; quer também mostrar que apesar de tudo, ele traz em si algo de glorioso, comparável a um verdadeiro e próprio tesouro (cf. TRHALL, 1984, p. 345).

## 2.2. As adversidades do ministério: vv. 4,8-9

vv. 8-9: ἐν παντὶ θλιβόμενοι ἀλλ’ οὐ στενοχωρούμενοι,  
ἀπορούμενοι ἀλλ’ οὐκ ἐξαπορούμενοι,  
διωκόμενοι ἀλλ’ οὐκ ἐγκαταλειπόμενοι,

καταβαλλόμενοι ἀλλ' οὐκ ἀπολλύμενοι,

*Em tudo somos atribulados, porém não angustiados;  
perplexos, porém não desesperados;  
perseguidos, porém não abandonados;  
derrubados, porém não destruídos;*

Este catálogo de adversidades, também chamado de “catálogo peristático” é formado por oito participípios de modo indicativo, tempo presente, e de voz passiva e média. Os da segunda antítese são de voz média e os restantes, de voz passiva (cf. FITZGERALD, 1988, p. 173). Estão divididos por quatro contrastantes pares, cada qual com a negativa οὐ/οὐκ. De norma, se esperaria a negação μή com participípio. O uso que faz Paulo de οὐ/οὐκ, sublinha maior concretude da situação delineada (cf. THRALL, 1984, p. 348).

Este catálogo assindético de participípios contrastantes está dentro de duas abrangentes frases que servem para magnificar o catálogo, dando-lhe aparência de plenitude, ἐν παντί ao início (4,8) e πάντοτε ao final (4,10). O ἐν παντί, colocado no início, se relaciona ao primeiro participípio θλιβόμενοι, caracteriza todas as quatro antíteses e sublinha como as tribulações e aflições do apóstolo estão presentes em cada aspecto da sua vida (cf. THRALL, 1984, p. 348).

A composição assindética da lista cria um acúmulo de adversidades. A última atinge seu ponto mais extremo: de quem é “derrubado, porém não destruído” (cf. BYRNES, 2003, p. 60). São elencados, portanto, oito adversidades, das quais quatro são introduzidas pela negação ἀλλ' οὐ/οὐκ, possuem um valor positivo: “não angustiados, não desesperados, não abandonados, não destruídos”. O acento recai, portanto, sobre o significado positivo das negações em respeito às precedentes adversidades (cf. LAMBRECHT, 1986, p. 72).

As adversidades descritas pelo apóstolo não são somente de ordem externa, mas também uma realidade interior, enfrentadas e sofridas pelos ministros do evangelho nas diferentes comunidades. O enfrentamento das adversidades não possui a finalidade, como para o “ideal filosófico”, de formar-se à indiferença do ânimo ou então chegar ao estado de ataraxia, mas em vista da participação à morte e à vida de Cristo, como Paulo bem precisará nos versos sucessivos (cf. PITTA, 2006, p. 219).

### 2.3. Participação na morte e na vida de Cristo: v. 4,10

v. 10: πάντοτε τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι περιφέρουντες,  
 ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι ἡμῶν φανερωθῆ.  
*levando sempre no corpo a necrose de Jesus,*  
*para que também a sua vida se manifeste em nosso corpo.*

O v. 10 é um sumário e provê uma interpretação cristológica dos versos precedentes; continua a dinâmica das antíteses. O primeiro membro das antíteses (atribulados, perplexos, perseguidos, derrubados) manifesta o “sofrimento de Jesus” e o segundo membro (não angustiado, não desesperados, não abandonados, não destruídos) a “vida de Jesus” (cf. BYRNES, 2003, p. 62).

A primeira proposição é introduzida através do advérbio πάντοτε (sempre) que estende no tempo a referência circunstancial do v. 8 ἐν παντὶ (em tudo). O particípio περιφέρουντες governa a frase e tem como sujeito subentendido “nós”. O objeto do particípio é τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ, qualificado pela preposição ἐν que rege o dativo locativo τῷ σώματι.

A segunda proposição é introduzido pela conjunção subordinante ἵνα, que possui o significado de finalidade. O verbo está na voz passiva e modo subjuntivo (φανερωθῆ); o sujeito é ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ. Novamente aparece a preposição ἐν, regendo da mesma forma como na proposição precedente o dativo locativo τῷ σώματι, que se relaciona, neste caso, pelo pronome possessivo ἡμῶν.

O verso é caracterizado pela composição paralela dos membros: à *nekrōsis* corresponde a vida de Jesus; o lugar onde este binômio se realiza é ἐν τῷ σώματι (o nosso corpo), que se refere à pessoa na sua totalidade, confirmando o âmbito geral do “vaso de barro” do v. 7. Em correspondência, o particípio περιφέρουντες (levando, trazendo), tem Deus como o sujeito subentendido; é Ele que, através da sua potência, permite aos “vasos de barro” levar a “necrose de Jesus”; esta é a manifestação visível da própria vida de Jesus. Paulo traz os *stigmata*, ou seja, os sinais da pertença e da presença de Jesus no próprio corpo (cf. BYRNES, 2003, p. 65).

Em termos de biologia, a “necrose” é uma progressiva decadência, esfacelamento do corpo, que conduz inevitavelmente à morte. A morte representa o estado definitivo de um corpo sem vida; já a necrose descreve o envolver-se do esfacelamento do corpo que conduz à morte (cf. LAMBRECHT, 1986, p. 137). Portanto, a escolha de *nekrōsis* exprime bem o estado evolutivo daquilo que produzem as adversidades na existência dos

crentes. Porém, o v. 10 é paradoxal, porque a necrose não é representada pela morte, como deveria ser natural e lógico, mas pela vida. É a vida que é condicionada da necrose, enquanto deveria resultar o contrário, ou seja, que a vida fosse a condição prévia a qualquer necrose. Esse paradoxo quer exprimir a dimensão da participação dos crentes na morte e ressurreição de Cristo, centro da cristologia e antropologia paulina (cf, LAMBRECHT, 1986, p. 137).

#### 2.4. Entregues à morte para manifestar a vida: v. 4,11

v. 11: (a) ἀεὶ γὰρ ἡμεῖς οἱ ζῶντες εἰς θάνατον  
 (b) παραδιδόμεθα  
 (c) διὰ Ἰησοῦν,  
 (c') ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ  
 (b') φανερωθῇ  
 (a') ἐν τῇ θνητῇ σαρκὶ ἡμῶν.

(a) Sempre, pois, nós, viventes, à morte  
 (b) somos entregues  
 (c) por causa de Jesus,  
 (c') para que também a vida de Jesus  
 (b') se manifeste  
 (a') em nossa carne mortal.

O v. 11 pode ser dividido, do ponto de vista retórico como uma composição concêntrica: a-b-c-c'-b'-a', como visualizado no texto grego e na tradução. No centro da composição concêntrica se encontra a parte mais importante: Jesus e sua vida (c-c'); no segundo nível os verbos “entregar” e “manifestar” ocupam centralidade (b-b'); no nível externo do quiasmo, a atenção se dirige à “sempre, pois, nós, viventes, à morte” e “em nossa carne mortal” (a-a') (cf. PITTA, 2006, p. 222).

Paulo retoma no presente versículo (v. 11<sup>a</sup>) com maior clareza, o paralelismo precedente sobre o processo de necrose-morte e vida de Jesus, e torna mais evidente o que Jesus realiza na vida daquele que crê. Sintaticamente se dá através da conjunção inicial γὰρ (pois, portanto) que assume a função de dar apoio continuativo à proposição anterior. Já o advérbio de tempo ἀεὶ (sempre) se coloca em continuidade com ἐν παντί do v. 8 e com o correspondente πάντοτε do v. 10. Enfatiza que a dinâmica apresentada pela expressão παραδιδόμεθα εἰς θάνατον (somos entregues à morte), é uma atividade contínua, em vez de uma condenação de uma só vez até a morte (cf. MANZI, 2002, p. 192).

A expressão ἡμεῖς οἱ ζῶντες (nós, os viventes) não se refere aos já ressuscitados, mas aos que, na condição natural de pessoas sujeitas à morte do corpo, partilham o mesmo ministério e a mesma fé de Paulo. Pode-se afirmar que Paulo reforça o que escreveu em Gal 2,20: “... esse viver que, agora, tenho na carne, vivo pela fé no Filho de Deus, que me amou e a si mesmo se entregou por mim”.

## 2.5. Da morte brota a vida: v. 4,12

v. 12: ὥστε ὁ θάνατος ἐν ἡμῖν ἐνεργεῖται, ἡ δὲ ζωὴ ἐν ὑμῖν.

*De modo que, em nós, opera a morte, mas, em vós, a vida.*

Ao interno da estrutura paralelística do versículo, evidencia uma dupla antítese entre a “morte” (θάνατος) e a “vida” (ζωή), de um lado e, de outro, entre os “ministros de Cristo” (ἐν ἡμῖν) e os cristãos de Corinto (ἐν ὑμῖν). Pode-se traçar o seguinte esquema paralelo:

- a. ὁ θάνατος
- b. ἐν ἡμῖν
- c. ἐνεργεῖται
- a'. ἡ ζωή
- b'. ἐν ὑμῖν
- c'. ἐνεργεῖται (subentendido)

Até agora Paulo refletiu o processo de transformação da própria vida e do próprio ministério. A dinâmica de morte e vida foi evidenciada na relação entre Cristo e o apóstolo: da morte e da vida de Cristo à morte e vida do apóstolo. O mesmo processo de morte, verificado na vida do apóstolo vem agora endereçado à vida da comunidade. Este horizonte eclesial do ministério de Paulo vem expresso mediante a conjunção consequential ὥστε. Desta forma, todo o esforço apostólico e o processo de personalização da vida e morte de Cristo determinam a consequência fundamental da vida da comunidade. A metáfora do evangelho de São João, do grão de trigo que cai na terra e morre para produzir fruto (cf. Jo 12,24) ilustra bem o sentido desta vida doada para os outros (cf. MANZI, 2002, p. 193).

Paulo acena novamente para a ação da morte na própria existência com o substantivo θάνατος. A morte é como uma pessoa em ação que opera em Paulo e nos ministros do evangelho, através todo o processo de necrose evidenciado no v. 10.

O apóstolo realiza o mesmo caminho da paixão de Cristo, a respeito da comunidade que é chamado a servir. O verbo παραδίδωμι (v. 11), é utilizado para descrever a

participação de Cristo e do cristão à sua paixão: “sempre, pois, nós, viventes, à morte somos entregues por causa de Jesus”.

Nesta perspectiva, a conjunção δέ de valor adversativo, evidencia o contraste entre “morte” e “vida” (ὁ θάνατος e ἡ ζωή) e “nós” e “vós” (ἐν ἡμῖν e ἐν ὑμῖν). Paulo aceita de assumir em si mesmo a morte de Jesus, para deixar totalmente aos outros a possibilidade do benefício da vida do mesmo Jesus (cf. MANZI, 2002, p. 195). Se explica, portanto, a utilização da metáfora da paternidade e maternidade de Paulo nas suas cartas: pela comunidade de Tessalônica comportou-se como uma mãe disposto a doar não somente o evangelho, mas a si mesmo (cf. 1Ts 2,8). Aos coríntios dirá: “... não devem os filhos entesourar para os pais, mas os pais, para os filhos. Eu de boa vontade me gastarei e ainda me deixarei gastar em prol da vossa alma” (2Cor 12,13-14). O esforço e o sofrimento apostólico não se delineiam somente em uma relação pessoal com Cristo, mesmo que esta seja fundamental e primaz; deve endereçar-se também a uma comunidade concreta, à qual se deve amar e pela qual é necessário dar a própria vida (cf. BYRNES, 2003, p. 80).

### **CONSIDERAÇÃO FINAL**

Paulo quis exprimir o mistério extraordinário de Deus na sua existência frágil. Utilizou-se de uma rica metáfora: a do vaso de barro que contém um rico tesouro. É a consciência de uma humanidade frágil, de pouco valor, simplesmente instrumental, marcada pelo extraordinário, por um poder que vai muito além de si mesmo: o poder de Deus. Toda esta explicação não é simplesmente humana. Paulo não vai até Deus, mas é Deus quem vem ao encontro de Paulo. Neste sentido, sua vida ministerial é marcada pelo divino, pela manifestação da pessoa de Cristo, na sua máxima essência, ou seja, da sua morte e ressurreição. Paulo tem consciência que seu ministério é manifestação da morte e da ressurreição de Cristo. Assim, é o divino, a ação trinitária que sustenta a pessoa de Paulo no seu apostolado. Uma força do alto que vai bem além da sua fragilidade pessoal.

A rica metáfora do vaso de barro e do tesouro indicam a diaconia evangélica, ou seja, o seu ser e fazer apostólico. Além disso, é característica de sua própria condição de vida. Sua vida, vocação e missão se entrelaçam em uma unidade, formando um evangelho vivo, de testemunho na totalidade da existência. Tem consciência da grandiosidade e da preciosidade da missão e, ao mesmo tempo, da fragilidade pessoal. Porém, Deus não é

um instrumento que Paulo utiliza para projetar-se na missão de Apóstolo. Ao contrário, se sente instrumento utilizado por Deus para a realização do seu projeto, como bem expressa: “para que a excelência do poder seja de Deus e não nossa” (2Cor 4,7b).

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRAFICAS

BARBAGLIO, G., **La teologia di Paolo. Abbozzi in forma epistolare**, Bologna, 1999.

BARBAGLIO, G., **Il pensare dell’apostolo Paolo**, Bologna, 2004.

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

BYRNES, M., **Conformation to the Death of Christ and the Hope of Resurrection. An Exegetico-Theological Study of 2 Corinthians 4,7-12 and Philippians 3,7-11**, Roma, 2003.

FITZGERALD, J.T., **Cracks in an Earthen Vessel: An Examination of the Catalogues of Hardships in the Corinthian Correspondence**, Atlanta, 1988.

LAMBRECHT, J., The Nekrōsis of Jesus. Ministry and Suffering in 2Cor 4,7-15, In A. VANHOYE, ed., **L’Apôtre Paul: Personnalité, style et conception du ministère**, Leuven, 1986, 120-143.

LORUSSO, G., **La Seconda Lettera ai Corinzi. Introduzione, versione e commento**, Bologna, 2007.

MANZI, F., **Seconda lettera ai Corinzi. Nuova versione, introduzione e commento**, Milano, 2002.

MARTIN, R.P., **2 Corinthians**, WBC 40, Waco, 1986.

MAURER, C., σκεῦος, **Grande Lessico del Nuovo Testamento**, XII, Brescia, 1988, 425-450.

MURPHY-O’CONNOR, J., **Vita di Paolo**, Brescia, 2003.

MURPHY-O’CONNOR, J., Lettere ai Corinzi, In: PENNA, R., PEREGO, G., RAVASI, G. (orgs.), **Temi Teologici della Bibbia**, Milano, 2010.

PENNA, R., Sofferenze apostoliche. Antropologia ed escatologia in 2Cor 4,7–5,10, In: M. CASALE MARCHESELLI, ed., **Parola e Spirito, Fs. S. Cipriani**, Brescia, 1982, 401-431.

PENNA, R., **L’ambiente storico-culturale delle origine cristiane. Una documentazione ragionata**, Bologna, 1986.

PITTA, A., **La Seconda Lettera ai Corinzi**, Roma, 2006.

SACCHI, A. – *al.*, ed., **Lettere paoline e altre lettere**, Leumann, 1996.

STEGMAN, T.D., **Second Corinthians**, Grand Rapids, 2009.

THRALL, M.E., **2 Corinti, I**, Brescia, 2007.

RAVASI, G., **Lettere ai Corinzi. Ciclo de conferenze tenute al Centro culturale S. Fedele di Milano**, Bologna, 1991.

RAVASI, G., **Lettere ai Corinzi. Ciclo de conferenze tenute al Centro culturale S. Fedele di Milano**, Bologna 1991.

## ANÁLISE NARRATIVA: O PROTAGONISMO DA PERSONAGEM SÉFORA

*Francisca Cirlena C. O. Suzuki*<sup>1</sup>

*Petterson Brey*<sup>2</sup>

**Objetivo:** Abordar alguns princípios básicos do método da *análise narrativa* em vista da exegese de textos bíblicos, acolhendo-se o tema do I SIMPEB, antropologia bíblica, por meio da demonstração de alguns exercícios práticos: (1) a personagem como elemento constitutivo da narrativa; (2) o protagonismo de Séfora, uma personagem aparentemente secundária, como chave de acesso à *unidade temática* da metanarrativa exodal.

### INTRODUÇÃO

No âmbito da história da interpretação das Escrituras, inúmeros métodos de aproximação e análise dos textos sagrados surgiram e fizeram sua contribuição para a grande tradição judaico-cristã. De um modo geral, de acordo com William Yarchin (2004, p. xi-xxx), pode-se dar destaque aos grandes períodos históricos em que diversas escolas de interpretação bíblica se desenvolveram: interpretação judaica pré-rabínica (150 a.C. – 70 d.C.); interpretação patrística e seu legado (150 – 1.500 d.C.); interpretação rabínica e seu legado (150 – 1500 d.C.); interpretação moderna (1500 – presente); interpretação moderna recente (1970 – presente). Assim como o período escolástico, realçado por Tomás de Aquino, e a tradição interpretativa judaica clássica, ao matizar-se Rashi, desenvolveram-se concomitantemente. No presente, em pleno desenvolvimento, se tem as metodologias exegéticas provenientes do período pós-reforma protestante, destacando-se os *métodos histórico-críticos*, ditos *diacrônicos*, e as abordagens *sincrônicas* desempenhadas, sobretudo, pelos estudos literários dos textos bíblicos, com realce à *análise narrativa*.

Desde meados do século XX, por conseguinte, tem-se observado um crescente interesse por leituras *canônicas* dos textos bíblicos (ROGERSON, 2010, p. 10-22). Já nos

---

<sup>1</sup> Doutoranda e Mestra em Teologia pelo PEPG da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil (PUC-SP); Bolsista CAPES; Bacharel em Teologia na área de Teologia Cristã pela Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção - PUC-SP. Licenciatura em Letras – Português, Inglês pelo Centro Universitário FIEO; e-mail: [cirlenesuzuki@hotmail.com](mailto:cirlenesuzuki@hotmail.com). Membro do Grupo de Pesquisa: Tradução e Interpretação do Antigo Testamento (TIAT), CNPq da PUC-SP. <http://lattes.cnpq.br/2299448508401367>.

<sup>2</sup> Doutorando e Mestre em Teologia pelo PEPG da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil (PUC-SP); Bolsista CAPES; Bacharel em Teologia pelo Seminário Adventista Latino-americano de Teologia (SALT); e-mail: [pettersonbrey@gmail.com](mailto:pettersonbrey@gmail.com); Membro do Grupo de Pesquisa: Tradução e Interpretação do Antigo Testamento (TIAT) CNPq da PUC-SP; <http://lattes.cnpq.br/2803712017811113>.

anos 40, por exemplo, Umberto Cassuto (2014, p. 6-17, 117-126), ao analisar os critérios metodológicos da *hipótese documentária*, considera as limitações exegéticas existentes em virtude da impossibilidade de verificação empírico-histórica, e sugere que os estudos literários podem atribuir sentidos inéditos a problemas textuais insolúveis ao olhar *diacrônico* dos métodos *histórico-críticos*. Assim, o convite de Northrop Frye (2000, p. 172-173) para que se transcenda a denominada *alta crítica* da Bíblia, que busca reconhecer nos textos bíblicos suas *unidades autorais* (WELLHAUSEN, 2004, p. 10-33), desafia o ouvinte-leitor das Escrituras a rastrear as suas *unidades temáticas*.

Antes que se indague acerca de qual abordagem, quer seja *diacrônica* quer seja *sincrônica*, entretanto, é a mais adequada para o melhor acesso ao conteúdo temático-teológico pretendido pelos escritores bíblicos, faz-se necessário distinguir tais vertentes metodológicas em vista de seus propósitos constituintes. Isto é, quais tipos de perguntas e a quais categorias de resultado cada uma delas está preocupada, respectivamente, em responder e apresentar? Estudos diacrônicos, via de regra, dirigem sua atenção às fontes de redação textual, visando identificar a origem das nuances literárias evidenciadas nas supostas rupturas presentes no texto bíblico (SIMIAN-YOFRE, 2009, p. 77-118). Por outro lado, os estudos sincrônicos querem explorar o potencial artístico-literário do texto, evidenciado nas suas estratégias de composição e no tipo de olhar que emana da apresentação do mundo narrado (SKA, 2009, p. 139-145), bem como, perscrutar a resposta que se dá para a pergunta: “como é que o autor comunica sua mensagem ao leitor?”, pois, quer descobrir qual é o efeito da narrativa no ouvinte-leitor, ou seja, “como o texto os faz cooperar no deciframento do sentido” (MARGUERAT; BOURQUIN, 2009, p. 5-15; TOMPKINS, 1980, p. xxv).

Dessa forma, é razoável que se diga que a escolha por uma ou por outra estratégia metodológica não se refere ao julgamento a respeito de qual delas é superior, ou que a opção por uma invalida os métodos da outra. Pelo contrário, como assevera Félix Garcia López (2016, p. 71-75), ferramentas de natureza diacrônica podem ser muito bem-vindas como suporte investigativo no âmbito dos estudos sincrônicos, como, por exemplo, é o caso dos dados arqueológicos que elucidam as dimensões históricas dos elementos temáticos constituintes das narrativas bíblicas. De acordo com Garcia López existem quatro pontos principais de convergência metodológica no que se refere ao estudo exegético do Pentateuco:

1°. *Centralidade do texto*. A Bíblia convida a ler o texto tal como ele está, sem ideias preconcebidas e sem mutilações. Somente o texto final, com toda sua pureza e integridade, pode garantir ao estudioso um ponto de partida sólido e confiável. Os passos sucessivos deverão conduzir a uma melhor compreensão deste texto e se valorizará positivamente na medida em que o desejarem. Está claro que, por maior rigor com que se aplique um método, se não conduz ao esclarecimento do texto, para nada serve. 2°. *Integração*. Se quisermos dar uma resposta adequada aos principais problemas suscitados pelo Pentateuco, convém unir forças. Na medida do possível, deve-se investigar as análises históricas e literárias, os estudos sincrônicos e os diacrônicos, buscar o que tem de complementar. Nos últimos anos, aumentou o número de exegetas da linha histórico-crítica que concordam que os estudos literários podem ajudar a fertilizar o campo bíblico. Assim mesmo, entre os defensores dos estudos literários, há aqueles que começaram a sentir a necessidade de se abrir a uma dimensão histórica para resolver certos problemas apresentados pelo texto. 3°. *Uma leitura teológica*. A polarização dos métodos históricos ou literários levou a tratar o Pentateuco como um livro de história ou como uma obra literária, deixando relegado o seu componente religioso. O Pentateuco é o resultado, não somente de uma composição literária ou de um suceder histórico, mas também de um processo espiritual e canônico. Consequentemente, uma leitura integral está pedindo que se valorize sua mensagem teológica. Além de uma dimensão histórica e estética, a palavra bíblica tem uma dimensão religiosa e ética. Mas uma leitura teológica que se aprecie deverá apoiar-se sobre pilares literários e históricos. 4°. *Questões abertas*. Seria ilusório pretender conciliar todas as questões que neste momento a exegese tem colocado sobre o Pentateuco. Algumas são muito discutidas e terá que passar muito tempo antes de serem equacionadas. Não convém nos iludir e nem as apresentar como resolvidas. O correto seria considerá-las abertas e apresentá-las da forma em que se encontram. (GARCIA LÓPEZ, 2016, p. 74-75).

O que se deve levar em consideração, portanto, como norte da premissa exegética, é qual tipo de pergunta se deve fazer diante do objeto de estudo selecionado. Ao contrário dos estudos *histórico-críticos*, que partem do texto em busca do seu possível ambiente histórico de composição, a *análise narrativa* tem como objeto de estudo o produto da composição final e canônica do texto (FEWELL, 2016, p. 3). A legitimidade dessa opção metodológica, como bem aduz Northrop Frye, encontra-se no reconhecimento de que “a Bíblia pode até ser outras coisas mais do que uma obra literária, mas sem dúvida é também uma obra literária” (FRYE, 1994, p. 97).

Destarte, é bastante plausível que se empreendam estudos que investiguem com profundidade os elementos literários constituintes das narrativas bíblicas, bem como os vestígios retóricos deixados por aqueles que foram responsáveis pelas edições finais do texto, disponíveis ao ouvinte-leitor hodierno. Porquanto, literariamente falando, de acordo com Northrop Frye (2002, p. xi-xxiii), a pungência dos enredos bíblicos se faz não apenas notar, mas fornecer o *background* ideológico que norteia toda literatura ocidental, moldando o pensamento civilizatório da humanidade. Assim sendo, como assevera

Matthias Grenzer (2017, p. 14), o diálogo com as vozes do passado pode elucidar questões que se apresentam ao ser humano de todos os tempos. A *análise narrativa*, portanto, pode ser capaz de aproximar o mundo narrado à perspectiva do mundo do ouvinte-leitor.

### 1. **A análise narrativa como metodologia de exegese bíblica**

Estudos literários da Bíblia Hebraica, de acordo com Northrop Frye (2000, p. 172-173), desafiam o exegeta a rastrear a *unidade temática* ao invés da *unidade autoral*, principal objetivo dos estudos *diacrônicos*, por meio de uma leitura *sincrônica*. Tal empresa, por conseguinte, conforme assevera Meir Sternberg (1987, p. 41), em razão de sua multifuncionalidade, requer do intérprete bíblico o domínio de um discurso complexo que surge do plexo de elementos historiográficos, ideológicos e estéticos. Destarte, a investigação literária das narrativas bíblicas, segundo Erich Auerbach (2003, p. 3-23), perpassa a configuração gramatical do texto, vertida em suas conexões sintáticas, bem como o ajuste da compreensão do campo semântico dos termos e expressões utilizados ao arranjo pragmático do *discurso narrativo*.

A configuração estética do texto, portanto, como assevera Adele Berlin (2005, p. 13-21), constitui-se, juntamente com o estudo semântico das palavras, como um dos passos mais importantes do processo exegético da Bíblia Hebraica. Dessa maneira, no âmbito das narrativas bíblicas, a mensagem é, por assim dizer, a forma como ela é comunicada, pois a configuração estética de um ato comunicativo não é periférica ao conteúdo em si daquilo que se diz (BERLIN, 2004, p. 2184-2191). Isso, portanto, requer daqueles que se propõem a analisar as dimensões literárias dos textos bíblicos, um certo controle interpretativo acerca dos diversos estratos constituintes dessa literatura tão peculiar.

Em cada narrativa, é possível discernir três estratos: 1. o estrato da linguagem – as palavras e frases de que a narrativa é composta; 2. o estrato do que é representado por essas palavras, ou seja, o 'mundo' descrito na narrativa: as personagens, eventos e cenários; 3. o estrato de significados, ou seja, os conceitos, visões e valores incorporados na narrativa, que são expressos principalmente por meio da fala e das ações das personagens, seu destino e o curso geral dos acontecimentos. Cada um dos dois últimos estratos é baseado e determinado pelo anterior. O primeiro estrato é o mais básico, as palavras constituem a matéria-prima da qual a narrativa é feita. O segundo estrato evolui do primeiro e é o que mais chama a atenção do leitor, compreendendo a história da narrativa, as personagens, seus traços e aventuras. O terceiro estrato decorre do segundo e é o mais abstrato; a interpretação é necessária para desvendar as ideias e significados, que geralmente não são expressos direta e abertamente. (BAR-EFRAT, 2008, p. 197).

A *análise narrativa*, portanto, tenciona abeirar-se ao texto bíblico acatando sua personalidade literária, sendo observados todos os detalhes que pertencem a essa categoria textual. Assim, ganham notoriedade o enredo, com suas expectativas e seus conflitos, bem como as personagens – protagonistas, coadjuvantes e figurantes –, que se desenvolvem ao longo da trama com seus episódios e cenas, vividos em diversos cenários (VITÓRIO SJ, 2016, p. 53-132). Ainda, no que tange aos indivíduos, cujas vidas são narradas, observa-se o desenvolvimento de seu arco narrativo – evidenciado em suas trajetórias, que são descritas em ações e discursos – em busca de se compreender do que se trata a narração como um todo (BERLIN, 1994, p. 23-42). Afinal, nessas narrativas, o elemento principal são as vidas humanas ali retratadas, com seus dramas, dúvidas e sonhos.

O enredo, num sentido mais básico, corresponde ao fundamento que constitui a narrativa (MARGUERAT; BOURQUIN, 2009, p. 55-81), pois é o desenvolvimento dele que demarca os vários estágios de uma história, todos os outros elementos contribuem para que o avanço aconteça (BAR-EFRAT, 2008, p. 93-95). Via de regra, uma situação inicial é exposta com expectativas bem definidas. Na sequência, entretanto, algum conflito gera uma frustração dessa expectativa, desencadeando assim um nó narrativo que, por sua vez, requer uma ação transformadora que lhe garanta um desenlace capaz de subverter o revés inesperado, e, por fim, em vista da expectativa inicial, obter-se êxito. Quanto menos previsível forem as etapas desse processo, mais requintada será a história.

Dessa forma, as feições literárias da trama representam a arena narrativa através da qual os valores constituintes do texto efluem para serem retratados nas ações e dilemas das personagens (BAR-EFRAT, 2008, p. 47-48). Portanto, a apresentação do arco narrativo de cada personagem dentro do enredo, caracterizado pela jornada vivida por elas no âmbito de cada evento narrado, exprime as ideias que norteiam a *unidade temática* da narrativa (AMIT, 2001, p. 74-82). Destarte, o estudo da caracterização de qualquer personagem retratada nas narrativas bíblicas é, ao mesmo tempo, uma investigação a respeito dos significados da própria trama.

Os retratos das personagens bíblicas são obtidos por meio de uma série de técnicas de caracterização. Em geral, são algumas técnicas encontradas em narrativas não bíblicas. O leitor reconstrói uma personagem a partir das informações fornecidas a ele no discurso: ele é contado pelos depoimentos e avaliações do narrador e de outras personagens, e ele infere a partir da fala e da ação da própria personagem (BERLIN, 2005, p. 33-34).

Apresenta-se, doravante, um estudo empírico capaz de demonstrar a pungência literária que emana das narrativas da Bíblia Hebraica no que tange ao emprego *da análise narrativa* aplicada ao estudo de personagens. Delimitar-se-á ao contexto da metanarrativa exodal, que é, por sua vez, a arena dramática a partir da qual se estabelece o ponto de vista temático de todo o Pentateuco (SAILHAMER, 1992, p. 33-59; YAMASAKI, 2007, p. 152-153) e, quiçá, de toda a Bíblia (KNIGHT; LEVINE, 2011, p. 13-17). Dessa forma, assumindo que os significados que efluem das narrativas mosaicas se apresentam na forma que as suas estruturas temáticas são construídas (SAILHAMER, 2009, p. 607-610), averiguar-se-á na apresentação da personagem Séfora os vestígios retóricos que configuram o *discurso narrativo* da trama em questão.

## **2. A personagem como elemento constitutivo da narrativa**

Uma metáfora muito interessante para mostrar a importância das personagens em narrativas, faz Daniel Marguerat. Ele usa em uma comparação a imagem de um guarda-chuva com seu esqueleto aparente e a mesma imagem revestida com um belo pano colorido, ou não tão colorido. Quando se olha para um guarda-chuva não se vê primeiramente sua estrutura interna, mas seu exterior, o tecido que cobre a estrutura. Então, uma narrativa tem esqueleto e pano, tem enredo e personagens. A estrutura que sustenta uma narrativa, ou seja, o enredo somado às personagens, dá vida e movimento aos acontecimentos em tempo e espaço. Portanto, num primeiro olhar para a narrativa não se enxerga seu esqueleto, mas o pano, isto é, as personagens. E em uma dimensão mais manifesta as personagens vestem a narrativa e lhe dá aparência e cor (MARGUERAT; BOURQUIN, 2009, p. 83).

Nas narrativas, as personagens são arquitetadas pelo narrador e vivem situações, nas quais assumem comportamentos e sentimentos da vida real. Compreender os diversos tipos de personagens criadas pela literatura ajuda, pelo menos em tese, a entender traços de personalidades no mundo real ou vice-versa. A análise das personagens em um enredo tem o intuito de observar as ações ou mesmo a ausência de ações das personagens.

Estudos de personagens literárias revelam perfis comportamentais por meio de observações de suas relações de cunho cultural, social, intelectual, moral e até mesmo espiritual. Entretanto, analisar personagens nas narrativas bíblicas torna-se tarefa dura, pois, a caracterização produzida pelo narrador no texto bíblico é nebulosa e cheia de

lacunas, o que dificulta a visualização e/ou imaginação do ouvinte-leitor. O estudioso Robert Alter pergunta: “Como a Bíblia consegue evocar tamanha sensação de profundidade e complexidade na representação de personagens com o que pareceria ser tão escasso, mesmo rudimentar?” e responde:

A narrativa bíblica nos oferece, afinal, nada no caminho da análise minuciosa da motivação ou da representação detalhada do processo mental; qualquer indicação que nos possa ser dada sobre sentimentos, atitude ou intenção é mínima, mesmo sobre a aparência física nos é dada pouca informação e de forma indireta. (ALTER, 2011, p. 202).

A caracterização da personagem Séfora, exemplifica bem a afirmação de Alter. Pois, não há caracterização direta da esposa de Moisés. A descrição direta daria conta de descrever sua aparência ou sua personalidade. No entanto, conhece-se Séfora, tão somente por meio de suas ações. Quadro a quadro, a continuidade narrativa da vida de Séfora acontece através da exposição dos papéis que ela assume no enredo. A esposa do grande profeta Moisés (Dt 34,10) ocupa, apenas, vinte e um versículos no livro do Êxodo (Ex 2,15c-22; 4,18-20.24-26; 18,1-7) dentro dos “5.845 versículos” (SKA, 2003, p. 31) da obra do Pentateuco.

Para descrever a complexidade de uma personagem, a Bíblia, como outras literaturas tradicionais, usa técnicas de “flashes”. Em vez de apresentar uma longa evolução como um processo contínuo, ou tendências com conflitos simultâneos, a Bíblia apresenta momentos curtos, mas decisivos desses processos. Ou, ainda, justapõe as tendências conflitivas em diferentes e distintos quadros seguidos um após outro. Para usar uma imagem, os narradores Bíblicos trabalham mais frequentemente com “slides” do que com filmes. (SKA. 2000, p. 85).

De uma maneira ou de outra as histórias das personagens são desveladas ao longo da narrativa, pois, a “análise narrativa tem, como primeira finalidade, penetrar no mundo do relato” (SKA, 2009, p.157). E, a olhos vistos, as personagens são agentes capazes de conduzir o ouvinte-leitor ao entendimento da trama e levá-lo a fazer grandes descobertas. Pois, “embora seja verdade que um texto pode conter existentes sem acontecimentos (um retrato, um ensaio descritivo), ninguém pensaria em lhe dar o nome de narrativa” (CHATMAN, 1978, p. 113).

### **3. A personagem Séfora na vida de Moisés**

Séfora, conhecida, superficialmente, como esposa de Moisés, tem seu nome mencionado apenas três vezes no livro do Êxodo (Ex 2,21; 4,25; 18,2). E, no terceiro trecho narrativo que Séfora figura, ela é citada, simplesmente, como mulher de Moisés

(Ex 4,20). Em hebraico, o nome Séfora é pronunciado como *Zipporah* (צִפּוֹרָה). Aparentemente, seu significado nasce do substantivo *pássaro* (צִפּוֹר).

### 3.1. Séfora em Ex 2,15c-22

Apresentar-se-á esse trecho subdividido em cinco partes que, por sua vez, retratam a personagem na perspectiva de cinco características distintas: primeiramente como *filha de sacerdote e irmã*, em seguida como *pastora agredida*, depois como *mulher salva e liberta* por um homem atento e leal, na sequência como *mulher acolhedora* e, por fim, como *esposa e mãe*.

#### 3.1.1. Filha de sacerdote e irmã

v.16a *Ora, vieram as sete filhas do sacerdote de Madiã.*

v.16b *Tiraram água*

v.16c *e encheram os bebedouros,*

v.16d *a fim de fazer beber o gado menor do pai delas.*

Séfora e suas irmãs, filhas do sacerdote de Madiã, faziam o trabalho de pastoras, possivelmente, num dia qualquer, como tantos outros. Chegaram junto ao poço, encheram suas vasilhas e queriam dar água ao gado menor de seu pai, porém foram expulsas por outros pastores que ali estavam. De fato, até Ex 2,16 ainda não se tem nenhuma informação específica sobre Séfora. Pois, o narrador dá as primeiras informações para que a narrativa se desenvolva. As mulheres estão junto ao poço em Madiã. Interessante, a palavra poço (הַבְּאֵר) está escrita no texto hebraico prefixada com o artigo definido. Esse detalhe leva o ouvinte-leitor a perceber a importância do lugar, ou seja, não é um poço qualquer, é o poço onde algo de grande relevância irá acontecer.

#### 3.1.2. Séfora, pastora agredida

v.17a *No entanto, vieram os pastores*

v.17b *e as expulsaram.*

Mulher e pastora. O pastoreio é trabalho duro. Além do esforço físico exigido, havia também o ambiente hostil criado pelos pastores homens, que por julgarem-se mais fortes, achavam-se no direito de tirar os mais frágeis de sua frente, nesse caso, as mulheres pastoras. Essas que são irmãs e são as filhas de Raguel, o sacerdote de Madiã.

### 3.1.3. Séfora é mulher salva e liberta por um homem atento e leal

- v.17c *Então Moisés se ergueu,*  
 v.17d *as salvou*  
 v.17e *e fez seu gado menor beber.*

O texto narra a ação de Moisés em defesa das sete mulheres. Moisés que havia chegado à Madiã, fugido do Egito, observa a cena, se levanta e intervém, defende as moças da ameaça dos pastores abusadores e dá de beber ao rebanho delas. O pai das moças quis saber quem era esse homem. Elas responderam:

- v.19b *Um egípcio nos libertou da mão dos pastores.*  
 v.19c *Também tirou água para nós*  
 v.19d *e fez o gado menor beber!*

Moisés possuía um instinto de defensor dos oprimidos. Ele ajuda, é gentil, protetor, defende as moças em situação de risco. De fato, reage diante de uma situação de injustiça. É uma “reação corajosa” e “favorável ao oprimido”. São ações individuais que revelam sua personalidade, a identidade de um líder que futuramente irá libertar o povo israelita oprimido pelo Faraó do Egito (GRENZER, 2015, p. 75-89). Moisés tem algo em si que o move para a defesa de um oprimido injustiçado. Com isso, conquista o coração do pai das sete filhas.

### 3.1.4. Séfora é mulher acolhedora

- v.20b *Onde está ele?*  
 v.20c *Por que isso?*  
 v.20d *Abandonastes o homem?*  
 v.20e *Chamai-o,*  
 v.20f *para que coma pão!*

O narrador faz a cena ganhar movimento com a introdução de um diálogo entre pai e filhas. Raguel fica sabendo do atentado, pelo qual as filhas passaram e que teve um homem destemido que as protegeu. O fato foi contado pelas próprias filhas, as quais compõe a cena como personagem coletiva. (v.19). O gesto de Moisés para com as filhas do sacerdote, junto ao poço em Madiã, ao chegar aos ouvidos do madianita, o faz querer conhecer esse homem. Afinal, trata-se de um benfeitor.

### 3.1.5. Séfora, esposa e mãe

- v.21a *Moisés decidiu morar com o homem,*  
 v.21b *o qual deu sua filha Séfora a Moisés.*  
 v.22a *E ela deu um filho à luz.*  
 v.22b *Chamou-o de Gérson,*

Como visto, as personagens estão, sempre, em relação umas com as outras. As que figuram na micronarrativa de Ex 2,15c-22 são: *Moisés* (v. 15.17.21), o *egípcio* (v. 19), *homem* (v. 20) e *imigrante* (v. 22). O *sacerdote* de Madiã (v.16), chamado de *Raguel* (v. 18), *pai* de sete filhas (v.16.18) e *homem* (v. 21). Este tem uma atuação de forte posição, é coadjuvante de Moisés (GRENZER, 2015, p. 75-89). As *sete filhas* (v. 16.20) compõem uma personagem coletiva. E, a *filha Séfora* (v. 21), a qual se liberta da coletividade e deixa de ser mais uma entre as irmãs. Ela ganha nome, é dada em casamento e dá à luz um *filho*, *Gerson* (v. 22).

Em suma, nesse primeiro momento, Séfora faz parte de uma personagem coletiva, muito próxima ao que se configura como personagem figurante (BAR-EFRAT, 2008, p. 77). O narrador constrói uma cena junto ao poço em Madiã na chegada de Moisés, fugitivo do Egito, e Séfora está lá. Ela é uma pastora que junto às suas seis irmãs cuida do rebanho do pai. A personagem ganha traços individuais, de esposa e mãe, muito possivelmente, de dona de casa. Essa passagem de personagem coletiva para individual a faz ganhar o status de personagem com presença no enredo. Talvez, ainda, com pequena intensidade, podendo ser declarada uma personagem plana de um traço só, com pouca profundidade psicológica, que está em desenvolvimento e até então sua existência está para que exista uma família a Moisés.

### 3.2. Séfora acompanha Moisés (Ex 4,18-20)

- v.18a *Moisés foi*  
 v.18b *e voltou para Jetro, seu sogro.*  
 v.18c *Disse-lhe:*  
 v.18d *Quero ir, por favor,*  
 v.18e *e voltar a meus irmãos,*  
 v.18f *que estão no Egito.*  
 v.18g *Verei*

- v.18h *se eles ainda estão vivos.*  
 v.18i *Jetro disse a Moisés:*  
 v.18j *Vai em paz!*  
 v.19a *E o SENHOR disse a Moisés em Madiã:*  
 v.19b *Vai!*  
 v.19c *volta para o Egito,*  
 v.19d *porque morreram todos os homens*  
 v.19e *que estavam procurando por tua alma!*  
 v.20a *Moisés, então, tomou sua mulher e seus filhos,*  
 v.20b *os fez montar o jumento*  
 v.20c *e voltou rumo à terra do Egito.*  
 v.20d *E Moisés tomou o cajado de Deus em sua mão.*

Na segunda cena com participação de Séfora, após o chamado de Moisés por parte do SENHOR, Deus de Israel (Ex 3,1–4,17), e da conversa com seu sogro, Jetro, Moisés organiza sua volta ao Egito. Nesse momento, Séfora e seus filhos acompanham Moisés na viagem, montados num jumento (Ex 4,18-20).

Essa saída de Moisés das terras de Madiã rumo ao Egito é um momento importante para Moisés. Por isso, apesar do perigo iminente, Moisés recebe o envio de seu sogro, Jetro. Afinal, o itinerário pode tornar-se perigoso. No entanto, Moisés leva consigo elementos que o encoraja, pois, “...ao voltar arriscadamente para o Egito, Moisés conta com a companhia de *sua mulher e seus filhos* (v. 20a). Em especial, Séfora, sua mulher, se revelará decisiva na relação entre o SENHOR e Moisés (Ex 4,24-26). Ou seja, justamente a convivência física, psicológica e religiosa ajudará na sobrevivência” (GRENZER; SUZUKI, 2016, p. 159-178) de Moisés, na próxima cena.

### 3.3. Séfora salva (Ex 4,24-26)

- v.24a *No caminho, num lugar de pernoite,*  
 v.24b *o SENHOR foi ao encontro dele*  
 v.24c *e procurou fazê-lo morrer.*  
 v.25a *Séfora, porém, tomou uma faca de sílex*  
 v.25b *e cortou o prepúcio de seu filho.*  
 v.25c *Tocou os pés dele*

v.25d *e disse:*

v.25e *De fato, tu és um noivo de sangue para mim!*

v.26a *E [ele] o largou.*

v.26b *Disse, pois, “noivo de sangue” por causa das circuncisões.*

A figura de Moisés parece estar, com frequência, sob a proteção feminina. Visto que, encontrou mulheres capazes de zelar por sua vida desde o nascimento. Nesse sentido, podem ser lembradas, *Jocabed*, sua mãe, *Miriam*, sua irmã, bem como, as *parteias das hebreias* e a *filha do faraó* (Ex 1,15-22) (VILLAS BOAS; GRENZER, 2015, p. 129-152; GRENZER; BARROS, 2016, p. 282-299). Já adulto, Moisés continua a contar com a ajuda das mulheres, especialmente, nos momentos mais delicados e perigosos de sua vida. É, justamente, *Séfora* que agora assume importante posição.

À primeira vista, a personagem Séfora pertence aos bastidores, fazendo pano-de-fundo (Ex 2,15c-22). Supreendentemente, as coisas se invertem. Como já visto, *Séfora* não ocupa grande espaço dentro da macronarrativa do êxodo. No entanto, sua presença pontual é marcante, tanto literária como teologicamente. Para as tradições bíblicas, ela parece fazer parte dos planos de Deus, pois, no caminho ao Egito, Séfora, ao insistir no rito marcado pelo sangue e no relacionamento com seu noivo, será a “mulher proativa que livra” Moisés “da morte” (Ex 4,24-26) (FERNANDES, 2015, p. 59-84). É uma mulher capaz de agir com rapidez e salvar seu companheiro da morte. Ou seja, a sobrevivência de *Moisés* e, conseqüentemente, a liderança exercida por ele no decorrer do êxodo se encontram, fundamentalmente, vinculadas à sua convivência com sua mulher.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Enfim, Séfora é uma das filhas do sacerdote de Madiã, irmã de seis mulheres, ela é de família nobre e respeitada do lugar. A moça tem profissão. Séfora é pastora e isso a faz passar por dificuldades. É mulher agredida no exercício de suas tarefas. É discriminada e sofre, injustamente, opressão por parte dos pastores homens e rudes. É atingida com violência por pastores junto ao poço em Madiã (Ex 2,15c-22).

Seu pai, o sacerdote de Madiã acolhe o imigrante, defensor de suas filhas. Séfora, a madianita, é filha dócil, obediente e trabalhadora. Casa-se com Moisés um libertador e

lhe dá dois filhos. Como esposa leal o acompanha, iniciando o caminho rumo ao Egito (Ex 4,18-20).

Na jornada, enfrentam uma situação incrivelmente obscura. Séfora, surpreendentemente, realiza uma ação salvífica. Como mulher corajosa e fiel, ela foi responsável por salvar aquele que se tornou o líder do povo hebreu (Ex 4,24-26). Séfora foi instrumento para fazer acontecer o plano de Deus, salvou o grande profeta, o qual recebeu a missão de libertar o povo oprimido da escravidão do Egito. Conscientemente ou não, Séfora conhecia os planos de Deus e fez o que tinha de ser feito, ou seja, Séfora fez a vontade de Deus, contribuiu para que o plano de salvação do SENHOR Deus tivesse continuidade, com sua participação de pessoa humana.

Arrematando, as personagens são responsáveis por fazer o enredo ganhar vida e comunicar-se com o ouvinte-leitor ao ponto de estabelecer quase que um relacionamento. Pois, quem as lê ou ouve pode identificar-se com seu caráter, seu sistema de valores ou, então, pode repudiá-los a depender de sua caracterização. O narrador ao compor a caracterização da personagem de forma direta ou indireta não a engessa. A caracterização pode tornar-se flexível, não estática e desenvolver-se ao longo da narrativa, com isso, traz mudanças de comportamento a essa ou aquela personagem.

Em Ex 2,19 a voz de Séfora faz coro com suas irmãs. Já em Ex 4,25 ela ganha um discurso direto quando diz “tu és um noivo de sangue para mim”. Então, Séfora ora atua como personagem plana, ora quase uma figurante e em determinado momento é uma grande protagonista, a desempenhar um papel de verdadeira heroína na defesa de seu noivo de sangue.

Percebe-se, portanto, a partir do emprego das ferramentas da *análise narrativa*, que a representação de uma personagem está retoricamente vinculada ao *discurso narrativo* da trama que permeia o mundo narrado (SAVRAN, 1988, p. ix). A forma como Séfora é apresentada, do quase anonimato ao protagonismo, em pequenas porções dramáticas ao longo do enredo, não deve ser reputada como fragmentos de uma história perdida enxertados no texto canônico, mas como uma estratégia artisticamente planejada em vista da *unidade temática* da narrativa. A presença da mulher de Moisés é representada, nas páginas do Pentateuco, como um elemento dinâmico viabilizador dos propósitos do protagonista em face do antagonismo proveniente de circunstâncias e ações conflitivas em relação ao tema do caráter do Libertador dos oprimidos.

Séfora, assim como o próprio povo hebreu, é encontrada em uma condição de opressão, da qual não possui forças para se livrar sozinha. Após a intervenção de um libertador, ela é convidada a ter uma íntima relação com ele e, enfim, protagonizar, por meio de seu comportamento diante do perigo e da opressão/injustiça, ações de libertação que representem o caráter do grande protagonista Libertador dos hebreus, a saber, o SENHOR, Deus de Israel. É bastante razoável, portanto, inferir que essa dinâmica represente o movimento temático subjacente a toda a trama exodal: os libertados são chamados a relacionar-se com seu libertador e, por conseguinte, representar seu caráter por meio de um protagonismo salvífico.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALTER, Robert. **The Art of Biblical Narrative**. New York: Basic Books, 2011.
- ALTER, Robert. **The Art of Biblical Translation**. New Jersey, USA. Princeton University Press. 2019.
- AMIT, Yairah. **Reading Biblical Narratives: Literary Criticism and the Hebrew Bible**. Minneapolis: Fortress Press, 2001.
- AUERBACH, Erich. **Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature**. New Jersey: Princeton University Press, 2003.
- BAR-EFRAT, Shimon. **Narrative Art in the Bible**. New York: T&T Clark, 2008.
- BERLIN, Adele. **Poetics and Interpretation of Biblical Narrative**. Winona Lake: Eisenbrauns, 1994.
- BERLIN, Adele. Reading Biblical Poetry. *In*: BERLIN, Adele; BRETTLER, M. Z. (Eds.). **The Jewish Study Bible**. New York: Oxford University Press, 2004, p. 2184-2191.
- BERLIN, Adele. **Poetics and Interpretation of Biblical Narrative**. Winona Lake: Eisenbrauns, 2005.
- CASSUTO, Umberto. **The Documentary Hypothesis and the composition of the Pentateuch**. Jerusalem: Shalem Press, 2014.
- CHATMAN, Seymour. **Story and discourse: narrative structure in fiction and film**. Ithaca: Cornell University, 1978.
- FERNANDES, Leonardo A. Séfora: a mulher proativa que livra o homem da morte (Ex 4,24-26). **Revista de Cultura Teológica**, São Paulo, v.86, 2015: 59-84.

- FEWELL, Danna N. The Work of Biblical Narrative. *In*: FEWELL, Danna N. (Ed.). **The Oxford Handbook of Biblical Narrative**. New York: Oxford University Press, 2016, p. 3-26.
- FREITAS, Barros; GRENZER Matthias. O canto de Miriam (Ex 15,20-21). **Revista de Cultura Teológica**, São Paulo, v.87, 2016: 282-299.
- FRYE, Northrop. **The Educated Imagination**. Bloomington: Indiana University Press, 1994.
- FRYE, Northrop. **Anatomy of Criticism: four essays**. New Jersey: Princeton University Press, 2000.
- FRYE, Northrop. **The Great Code: The Bible and Literature**. New York: Mariner Books, 2002.
- GARCIA LÓPEZ, Félix. **Pentateuco: introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia**. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2016.
- GRENZER, Matthias. Imigrante em Madiã (Ex 2,15c-22): Traços característicos do personagem Moisés. **Atualidade Teológica**, Rio de Janeiro, v.49, 2015: 75-89.
- GRENZER, Matthias; BARROS, Paulo F. O canto de Miriam (Ex 15,20-21). *In*: **Revista de Cultura Teológica**. São Paulo, v.87, p. 282-299, 2016.
- GRENZER, Matthias; SUZUKI, Francisca C. Voltar, com a família, à sociedade em conflito (Ex 4,18-20). **Didaskalia**, Lisboa, v. 46, 2016: 159-178.
- GRENZER, Matthias. A proposta ímpar do amor ao imigrante (Lv 19,33-34). *In*: MOREIRA, Alberto da S. (Org.). **Religião, migração e mobilidade humana**. Goiânia: Editora da PUC Goiás, 2017, p. 13-30.
- KNIGHT, Douglas A.; LEVINE, Amy-Jill. **The Meaning of the Bible: What the Jewish Scriptures and Christian Old Testament can teach us**. New York: HarperCollins Publishers, 2011.
- MARQUERAT, Daniel; BOURQUIN, Yvan. **Pour Lire les Récits Bibliques: initiation à l'analyse narrative**. Paris: Les Éditions Du CERF; Genève: Labor Et Fides, 2009.
- ROGERSON, John W. Old Testament. *In*: ROGERSON, John W.; LIEU Judith M. (Eds.). **The Oxford Handbook of Biblical Studies**. New York: Oxford University Press, 2010, p. 5-26.
- SAILHAMER, John H. **The Pentateuch as Narrative: a biblical-theological commentary**. (Library of Biblical Interpretation). Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1992.
- SAILHAMER, John H. **The Meaning of the Pentateuch: Revelation, Composition and Interpretation**. Downers Grove: IVP Academic, 2009.

- SAVRAN, George W. **Telling and Retelling: Quotation in Biblical Narrative.** Indianapolis: Indiana University Press, 1988.
- SIMIAN-YAOFRE, Horacio. Diacronia: I Metodi Storico-Critici. *In: SIMIAN-YAOFRE, Horacio. (Ed.). Metodologia Dell'Antico Testamento.* (Studi Biblici – 25). Bologna: Edizione Dehoniane Bologna, 2009, p. 79-119.
- SKA, Jean L. **Our Fathers Have Told Us: introduction to the Analysis of Hebrew Narratives.** (Subsidia Biblica – 13). Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2000.
- SKA, Jean L. **Introdução a leitura do Pentateuco: chaves para a interpretação dos primeiros cinco livros da bíblia.** São Paulo: Loyola, 2003.
- SKA, Jean L. Sincronia: L'Analisi Narrativa. *In: SIMIAN-YAOFRE, Horacio. (Ed.). Metodologia Dell'Antico Testamento.* (Studi Biblici – 25). Bologna: Edizione Dehoniane Bologna, 2009, p. 139-170.
- STERNBERG, Meir. **The Poetics of Biblical Narrative: ideological literature and the drama of reading.** Bloomington: Indiana University Press, 1987.
- TOMPKINS, Jane P. An Introduction to Reader-Response Criticism. *In: TOMPKINS, Jane P. (Ed.). Reader-Response Criticism: from formalism to post-structuralism.* Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1980, p. ix-xxvi.
- VILLAS BOAS, Alex; GRENZER, Matthias. A resistência das parteiras (Ex.1,15-22): especificidades de uma teologia literário-narrativa. **Revista da Metodista. Estudos de Religião,** São Bernardo do Campo, v. 29, n. 1, 2015: 129-152.
- VITÓRIO SJ, Jaldemir. **Análise narrativa da Bíblia: primeiros passos de um método.** (Bíblia como Literatura, 8). São Paulo: Paulinas, 2016.
- WELLHAUSEN, Julius. **Israelitische und Jüdische Geschichte.** (de Gruyter Studienbuch). Berlin: Walter de Gruyter, 2004.
- YAMASAKI, Gary. **Watching a Biblical Narrative: point of view in biblical exegesis.** New York: T&T Clark, 2007.
- YARCHIN, William. **History of Biblical Interpretation: a reader.** Grand Rapids: Baker Academic, 2011.

**EIXO TEMÁTICO 2**  
**Antropologia e Exegese Bíblica**

## AS INFLUÊNCIAS JUDAICAS NA LITERATURA JOANINA

*Nelson Maria Brechó da Silva*<sup>1</sup>*Sergio Ricardo Toledo*<sup>2</sup>**INTRODUÇÃO**

Quando se fala do contexto histórico da Literatura Joanina, este minicurso deseja, acenar às descobertas de Qumran a respeito do Quarto Evangelho, de maneira a destacar a influência judaica, por um lado, em duas perícopes joaninas, que abrangem Jo 1,19-28 e 1,29-34. Por outro lado, a partir do capítulo 12 do Apocalipse de João analisar o aparecimento de dois personagens amplamente utilizados pelos autores dos textos judaicos, a saber, a Mulher (v. 1 e 2) e o Dragão (v. 3 e 4). Vale mencionar que as citações bíblicas referentes às perícopes indicadas foram consultadas na edição crítica *Novum Testamentum Graece* (28ª edição) e *BibleWorks*. As demais citações são da *Bíblia de Jerusalém*.

É fundamental frisar que as pesquisas joaninas apontaram as seguintes direções: **Primeira**, obras como a Regra da Comunidade e Regra da Guerra e outros escritos, onde aparece o tema luz/trevas servindo perfeitamente de base para situar o Quarto Evangelho dentro do judaísmo do I séc. d. C. (SANDERS, 1985). **Segunda**, antes de ver o movimento de Jesus no Quarto Evangelho como gnóstico, os estudiosos começaram a perceber a relação com a tradição mosaica e profética em conformidade com textos como Dt 18,15-22. **Terceira**, a função social da religião ganhou novas luzes a partir dos movimentos sectários. **Quarta**, o *Logos* joanino ganhou concepção judaica, implicando conexões com Gn 1 e Pr 8, ao invés de relacionar com especulações gnósticas. **Quinta**, o aumento de testemunhos da rica diversidade das expectativas messiânicas e judaicas e cristãs. (COLOE; THATCHER, 2011).

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia (PUC-SP). Doutorando 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). E-mail: [nelsonbrecho@yahoo.com.br](mailto:nelsonbrecho@yahoo.com.br); <http://lattes.cnpq.br/3619192512290758>.

<sup>2</sup> Bacharel em Teologia e Pós em Educação e Novas Tecnologias pela Uninter; Mestrando em Teologia Bíblica pela PUCSP; participante do Grupo de Pesquisas LIJO. Bolsista CAPES. E-mail: [teologoricardotoledo@gmail.com](mailto:teologoricardotoledo@gmail.com); <http://lattes.cnpq.br/7389459125479339>.

Desenvolve-se, num primeiro momento, a análise de Jo 1,19-28, que focaliza o testemunho indireto de João Batista, de sorte que fala de si e só indiretamente de Jesus; assim como a perícopes 1,29-34, que apresenta o testemunho direto de João Batista, uma vez que vê e fala diretamente de Jesus. Estas duas cenas estão intimamente unidas pelo tema do “testemunho”. O substantivo “testemunho” no início (v.19) e o verbo “testemunhar” no final (v.34) emolduram a seção.

No segundo passo, avalia-se o contraste enfatizado pelo Apocalipse de João ao qualificar a mulher que surge no céu como um “grande sinal” (12,1), ao passo que o dragão, mesmo que também tenha surgido no céu, é descrito simplesmente como “outro sinal” (12,3). Essa relação de grandeza e majestade, causas da ira do dragão, perpassa não somente o capítulo em estudo, mas todo livro da Revelação. Tanto o capítulo 12, quanto o livro do Apocalipse como um todo guardam diversos paralelos com os textos do AT, que não podem ser considerados como simples ocorrências eventuais. Pierre Prigent (2002, p. 442) aponta, por exemplo, que a visão do culto celeste, apresentado nos capítulos 4 e 5, encontra seu melhor paralelo nos escritos judaicos que especulam sobre a *Merkabá* – visão do carro de Deus descrito no capítulo 1 de Ezequiel.

Além do próprio Ezequiel, outros livros podem ser listados como importantes fontes para todo *corpus* joanino, entre eles Jeremias, Daniel, Isaías ou ainda as várias referências ao livro do Gênesis, Êxodo, Salmos, etc. Até mesmo o próprio estilo literário adotado por João remete a escritos que precedem a época do cristianismo. A literatura apocalíptica, que encontra no escrito joanino seu expoente mais conhecido, faz parte de um conjunto de diversos textos produzidos ao longo dos séculos, com características similares que podem ser postos sob uma mesma estrutura literária, diversa da literatura profética. Vale aqui um parêntese, a reunião destes escritos, de modo a formar o corpo apocalíptico, ocorreu somente no século XIX d.C. Ao voltar à descrição, o nascimento da Apocalíptica ocorre no seio do povo e da tradição judaica, e, como é datada por diversos autores (ARAÚJO, 2012. p. 99; OSBORNE 2009, p. 369; OSBORNE, 2014. p. 16), ocorre entre os séculos II e IV a.C. Sua produção se mantém ativa até o século II d.C.

Dentre as muitas obras da apocalíptica judaica, que chegaram aos dias atuais, podem-se destacar os livros: Daniel, 1 e 2 Enoque, 4 Esdras, Oráculos Sibílicos, 2 e 3 Baruc, Apocalipse de Abraão, Testamento de Abraão, Livros dos Jubileus e outros tantos. (COLLINS, 2011, p. 19).

## 1. Análise de Jo 1,19-28

Na perícopa Jo 1,19-28, destaca-se o *testemunho indireto de João Batista*. Com a proposição verbal “E este é o testemunho de João” (v.19), o autor insere o tema da seção. As conjunções “ὅτε” (quando) e “ἵνα” (para), inserem as orações subordinadas, que tem como finalidade criar o cenário desse testemunho. A conjunção “quando” refere-se ao tempo em que a narrativa aconteceu, no passado (“enviaram”), e aos interlocutores de João Batista, “os judeus de Jerusalém”. A conjunção “para” refere-se à finalidade do “envio” dos judeus: interrogar João. O verbo “ἔρωτάω = interrogar” (vv.19c.21a) introduz a pergunta direta a João “σὺ τίς εἶ; = tu quem és?”, que são feitas quatro vezes, indicando, dessa forma, o conteúdo da interrogação: verificar se João Batista é o Cristo. O verbo “εἶμί= ser”, empregado nas interrogações diretas (v.19d.21c.f.22e), está no tempo presente.

Em Jo 1,19-28, os verbos: “interrogar”, “dizer”, “responder”, “confessar”, “conhecer”, “testemunhar”, dominam a narrativa dos v.19-28, e conduzem o leitor a imaginar um tribunal. O verbo “ser”, empregado para definir a identidade de João Batista, acena para esse contexto. A pergunta “quem” domina toda a cena, até mesmo quando se pergunta sobre a atuação de João (v.25-27).

Os personagens referidos no interrogatório: Cristo, Elias, o profeta, profeta Isaías (citação), estão relacionados à esperança messiânica e conferem conteúdo ao testemunho de João Batista. O verbo batizar, que ocorre três vezes no texto (v.25.26.28), relaciona-se ao testemunho, sua circunstância e, ao mesmo tempo, aponta ao batismo como preparação para revelação daquele que os judeus procuram (v.26). (MALZONI, 2018).

Os que procuram o Messias, os interrogadores, são os judeus de Jerusalém, fazem parte da classe dos dirigentes: sacerdotes, levitas e fariseus (v.19.24). Eles são os destinatários diretos do testemunho de João Batista. Pela insistência na interrogação, pode-se afirmar um contexto de expectativa messiânica e de desconfiança diante de pessoas que aparecessem com características do Messias esperado.

Todas as respostas de João Batista são negativas. Ele deixa claro que não é o Cristo. Ele, ainda aponta, no seu discurso final, que seus interlocutores não sabem quem é o Cristo. O verbo “conhecer”, com o advérbio de negação, “não” (v.26), conclui que os interrogadores de João Batista, embora conhecessem bem os sinais da vinda do Messias

(v.20c.21c.f), são incapazes de reconhecê-lo. Por isso, a atenção ao testemunho, que continua na seção seguinte (v.29-34).

O conceito μαρτυρία, testemunho, como missão de João Batista se articula com o processo da fé a partir do encontro pessoal com Jesus:

A concentração do substantivo μαρτυρία e o verbo μαρτυρέω também quer sublinhar a missão de João. A fé em Jesus é posta em relação à missão de João à medida em que ele se apresenta como a “testemunha” (v. 7). Esta particularidade exalta a figura e a missão de João no Quarto Evangelho: ele é a testemunha por meio da qual todos chegam a crer na luz. Esta singularidade ficará mais precisa nas duas narrativas complementares de Jo 1,19-34 e 3,22-36. Na primeira (Jo 1,19-34) virá descrito o processo da fé de João desde o seu primeiro encontro com Jesus até se tornar a sua testemunha, neste sentido, João surge como modelo daquele que crê. Na segunda (3,22-36), João reafirma que é a testemunha do Messias. (ARAÚJO, 2018, p. 551).

Há de frisar, ainda os outros significados do verbo ver vinculados à figura de Jesus e dos discípulos: βλέπω, fitar; θεάομαι, contemplar algo inusitado; ὀράω, experimentar ou provar. De acordo com Araújo:

O verbo βλέπω indica o simples ato de ver alguma coisa. Por sua vez, o verbo θεάομαι possui o significado de contemplar ou observar atentamente; o verbo ὀράω indica o ato de provar, compreender, dar-se conta, ter uma visão. Neste sentido, João faz uma experiência pessoal de encontro com a pessoa de Jesus e, progressivamente vai conhecendo-o até se tornar sua testemunha. (ARAÚJO, 2018, p. 556).

Haja vista a dimensão do testemunho concernente à vocação do profeta João Batista. Ele não é apto a desatar a correia das sandálias de Jesus, em outras palavras, ele não ocupa o lugar do Mestre.

A definição de João de que Jesus é o Messias começa a se desenvolver a partir do v. 27, no qual ele afirma não ser apto para desatar as correias das sandálias de Jesus. Leva-se em conta que esta afirmação não é de ordem moral, um comportamento de humildade, mas possui significado jurídico. A expressão ἄξιος, usada na narrativa por João, é diferente do ἰκανός utilizado pelos Sinóticos e pertence ao vocabulário jurídico, enquanto indica direito de posse. A compreensão desta afirmação de João está vinculada à narrativa de Jo 3,22-36, no qual ele se apresenta como o amigo do noivo. Na realidade João está evocando a Lei do Levirato (Dt 25,5-10; Rt 4) segundo a qual um contrato entre partes, inicialmente de direito matrimonial e posteriormente para outras causas, era selado quando a parte cedente outorgava a sua sandália para a parte contratante. A parte outorgada, tendo recebido a sandália da parte outorgante, passava a ter posse definitiva do bem em questão. Neste sentido, João só pode arrogar o direito de ser Messias se Jesus, que é o legítimo “proprietário” da messianidade, outorgar a sua sandália para o mesmo. Assim, Jesus ab-rogaria o direito e João adquiriria o direito legítimo de messianidade. Quando João, portanto, afirma não ser digno de desatar as correias da sandália de Jesus, ele afirma, na realidade, que o direito legítimo pertence à pessoa de Jesus e ele não pode tomar posse daquilo que não lhe pertence por direito. (ARAÚJO, 2018, p. 555-556).

Faz parte do processo de convencimento da identidade messiânica de Jesus, tirar qualquer dúvida em relação a possíveis candidatos ao messianismo. No caso, João, o Batista. No entanto, dele, afirma-se a importância de sua pessoa e de sua atuação à comunidade cristã, visto que é a testemunha de contato direto com Jesus. Em Jo 3,29, visualiza-se claramente que João Batista é amigo do esposo. Ele é tomado de alegria pela voz do esposo. É interessante mencionar que os seus discípulos se tornam seguidores de Jesus, o esposo.

A função de João Batista é a de precursor do que há de vir e testemunha do que chegou. Diante de tendências errôneas, o evangelho quer deixar definida a posição de João com respeito a Jesus, e começa fazendo-o em forma de um testemunho qualificado perante oficiais autorizados. O interrogatório procura identificar a personalidade de um personagem que está se tornando popular (o narrador o dá por conhecido), e procede por exclusão até a afirmação. Não é o Messias (v.20) esperado como descendente legítimo de Davi (Jr 23,5; 33,15; cf. Zc 6,12). A segunda pergunta rebaixa: Elias, o precursor do Messias, reservado no céu até seu momento (Mt 3,1.23-24; Eclo 48,10). A terceira, o profeta alude à promessa de um sucessor de Moisés (Dt 18,15). Hainz aponta neste aspecto como “o evento Êxodo-Páscoa” (tradução nossa do alemão. 2000, p. 148). À quarta lhe pedem e aceitam sua identificação pessoal. João a dá citando o começo do profeta do desterro (Is 40,3); segundo o texto grego que une deserto com voz (o hebraico junta, com melhor lógica, com “aplanar”). Isaías diz “Senhor”, o Batista pensa em Jesus, o Messias. A volta do exílio era a volta da Glória a Jerusalém.

Por conseguinte, a identidade de João Batista é marcada pela vivência da *Torá* como preparação à chegada de alguém maior do que ele. Quando reconhece Jesus como esposo, ele percebe a necessidade de que ele diminua para que Jesus cresça, ou seja, não o vê como um rival a ser destruído, pelo contrário, considera-se como sua testemunha.

## 2. Análise de Jo 1,29-34

A perícopa Jo 1,29-34 focaliza o *testemunho direto de João Batista*. A seção começa com a indicação temporal “na manhã seguinte” (v.29a). Segundo a linguagem e o conteúdo, a cena de Jo 1,19-34 pode ser subdividida em duas: a primeira (v.29-31) é marcada pelo verbo “ἔρχομαι = vir” (v.29.30.31); e a segunda (v.32-34) é emoldurada pelo verbo “μαρτυρέω = testemunhar” (v.32.34).

Na primeira cena, o sujeito das ações está implícito. Mas, pode-se constatar a partir do texto anterior (v.28), que conclui com a menção a João Batista, e na sequência do texto, que nomeia o sujeito da ação: João (v.32). O v.29 é composto de duas orações conectadas pela conjunção coordenativas “καί,” cuja função é ligar as duas ações: “fitar” (βλέπω no sentido de olhar (v.29a) e “falar” (29b). A ação de ver é complementada pelo objeto direto “Jesus vindo em sua direção”. Note-se que o verbo da proposição acusativa está no presente, assim como os dois verbos que definem a ação do sujeito. Pode-se inferir que a ação a qual o autor aspira ressaltar é a do reconhecimento de Jesus como aquele que foi mencionado no texto anterior, “no meio de vós existe [...]” (v.26c). Essa ideia se confirma pela declaração que vem logo em seguida: “Eis o Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo” (v.29d). Essa declaração esclarece a perícopa anterior (especialmente o v.27), que se refere à dignidade de “Jesus” em relação a João Batista. A declaração começa com uma interjeição (ἴδε, interjeição de óραω = ver no sentido de experimentar: v.33.34), que liga a declaração às afirmações sobre o reconhecimento de Jesus a partir da experiência de ver o espírito descer nele (v.33d) e o ver, ligado ao testemunho (v.34). A expressão “Cordeiro de Deus” é explicada a partir de sua atividade, “tira o pecado do mundo”.

A segunda subdivisão (v.32-34) é emoldurada pelo tema do testemunho, e é constituída de afirmações testificadas pelo ver e ouvir. João Batista é sujeito das afirmações. Os verbos estão no passado. João Batista é o sujeito do verbo “testemunhar” (v.32a). O seu testemunho é fundamentado na sua experiência pessoal, no “contemplar” (θεάομαι). O verbo “dizer” (v.32a) introduz a declaração. João Batista é o sujeito do verbo “contemplar”, cuja ação é complementada pela oração coordenativa: “o espírito descer e permanecer sobre ele” (v.32bc). O aposto “como uma pomba do céu” explica sob a imagem a ave, a visão de algo invisível, e o céu, como lugar da habitação divina, ou seja, a procedência dessa visão.

Em Jo 1,29-34, o texto não menciona a quem João se dirige, mas pode-se supor que é o povo de Israel, mencionado no v.31a. Não são os dirigentes, pois não aparecem mais no texto, e sim o povo da região.

O testemunho dado, até então, mediante a palavra de João, agora é manifestado com sua experiência pessoal. João viu, e por isso, testemunhou o que viu (v.29.34). Dois títulos são usados para definir Jesus: “Cordeiro de Deus” (v.29d) e “Filho de Deus” (v.34c).

Estes títulos, de confissão cristã, emolduram o testemunho “visual” de João. O termo “espírito” (v.32b.33d.f) também faz parte do campo semântico ligado ao Messias, segundo seu significado (“ungido”), e evocado pelos vocábulos “Elias” e “o profeta” (v.21.25). A atuação do Messias é batizar com o Espírito Santo. A essa prática, soma-se a do Cordeiro de Deus.

A função do Cordeiro, “tirar o pecado”, alude ao cordeiro pascal, de modo que faz referência à morte redentora de Jesus. Indica, inclusive, um ambiente litúrgico, mencionado pelo tema do batismo. Pode-se pensar no batismo cristão, uma vez que o batismo de Jesus, feito com o Espírito, é contraposto ao de João, feito com água. O sinal é o Espírito que desce e repousa sobre ele (cf. Is 11,2; 48,16; 61,1); recorda o batismo não narrado. Como uma pomba (quiçá relembra o Cântico dos Cânticos; constata-se, ainda a união de Espírito e esposa em Ap 22,17); em figura de “vento” (Is 32,15) não seria visível. (KONINGS, 2003).

Ademais, Jesus recebe três títulos: primeiro, “Cordeiro de Deus”, com função sacrificial expiatória (cf. Is 53,13-15; 1 Pd 1,18-19). Será título emblemático de Jesus, glorificado no Apocalipse. Segundo, aquele que batiza com Espírito Santo, não com água somente; o tema é desenvolvido no diálogo com Nicodemos (cf. Jo 3,5-8); é o Espírito que infunde vida nova. Terceiro, o Filho de Deus: título messiânico na boca do Batista, título transcendente na pena de João.

A relação mestre-discípulo implica ter Jesus como Mestre para discernir as moções que se formam no interior do discípulo, a fim de testemunhá-Lo, perante o amadurecimento da amizade gerada com Ele no primeiro instante do encontro da história vocacional. O Quarto Evangelho situa a relação mestre-discípulo numa dinâmica pedagógica, na qual o discípulo é surpreendido pela visão de Jesus como Mestre caracterizada pela capacidade de fitar, contemplar e, propriamente ver. Deste jogo dos sentidos, o discípulo passa a reagir da mesma forma quando vai testemunhar ao outro a experiência pessoal de encontro com Jesus. Nota-se, claramente este jogo pedagógico na figura de João Batista:

João amplia o conceito de testemunho ao tornar aqueles que o ouvem ou veem as suas testemunhas: “Vos mesmos sois testemunhas de que eu disse [...]” (1,28), ou seja, aquele que recebe o testemunho, no Quarto Evangelho, também se torna uma testemunha. Mas como os ouvintes de João se tornam testemunhas? Na medida em que aceitam o seu testemunho expresso pelo verbo ὁράω no imperativo aoristo traduzido por “vê” ou “eis” (ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ/), ou seja, João aponta para a razão do seu testemunho, que é a pessoa de Jesus Cristo. Desse modo, se alguém quiser seguir João será conduzido

diretamente para o seu testemunho, ou seja, a pessoa de Jesus. (ARAUJO, 2018, p. 557).

Nesse processo de reconhecimento de quem é Jesus, as Escrituras Sagradas, unidas à experiência do encontro pessoal com Jesus, definem o caminho desse processo. (BEUTLER, 2013). O conhecimento de quem é Jesus deverá levar o leitor à confissão de fé, que o insere na comunidade dos seguidores de Jesus. A comunidade participa do processo, pois o discípulo de Jesus é mediador de novos encontros, de maneira que testemunha aos outros a sua própria experiência de obediência à Vontade do Pai.

### 3. Análise de Ap 12,1s

Inserido na sequência que retrata o grande conflito entre Deus e as forças do mal, o capítulo 12 é o início de um interlúdio entre a descrição da sétima trombeta e as taças. João recorre ao substantivo “οὐρανός” (= céu) como cenário para sua descrição. Neste ambiente tipicamente apocalíptico o autor utiliza a conjunção coordenativa “καί,” (= e) como forma de enfatizar o momento e também para encaminhar a apresentação do primeiro evento ocorrido no céu, entendido como um grande sinal (σημεῖον μέγας= sinal grande). As orações subordinadas que seguem ao surgimento da mulher (γυνή), também amparadas pela conjunção “καί”, retratam a sua realeza, ascendência sobre os filhos de Deus e também todo o sofrimento da sua maternidade, como descrito pelos verbos presentes no versículo 2 (ἔχουσα= guardar; κράζει= gritar; βασανίζω= sofrer, dor; e, τίκτω= suportar) que encerram a primeira cena analisada.

A imagem da mulher oferece diversas linhas de interpretação e todas se ancoram no AT. A começar pela tripla descrição de sua majestade, provável referência a Israel, povo de Deus. Dentre os diversos textos que evidenciam essa informação (Nm 2,4; 9,14; Is 60,19s), o livro do Genesis (37,1-11) descreve que o sol, a lua e onze estrelas vêm se prostrar diante de José em um dos seus sonhos. Neste relato Jacó e Lia, pais de José, são o sol e lua, e as estrelas os onze irmãos de José (OSBORNE, 2014, p. 513). A própria literatura judaica utiliza a expressão doze estrelas para se referir aos 12 patriarcas ou as 12 tribos (Rab Ex 15,6; Midr. Sl 22,11s). A figura da mulher grávida, entendida pelos hebreus como a mãe do Messias, pode ter sua origem no mito grego de Leto dando à luz Apolo (enquanto enfrentava o dragão Piton) ou ainda, numa narrativa egípcia onde Isis deu à luz o deus-sol Hórus enquanto o dragão vermelho Tifão a perseguia. Posteriormente, a interpretação judaico-cristã identifica a mãe do Messias com Maria,

sendo ela, portanto, a Filha de Sião e, também mãe da igreja. Já as dores do parto, os ‘ais messiânicos’, são encontradas no AT como uma metáfora de todo sofrimento e tribulação que o povo de Deus atravessa às vésperas do advento do Messias (PRIGENT, 2002, p. 219).

Duas imagens relacionadas à figura da mulher descrita pelo autor no versículo 1 do capítulo 12 e que merecem um pouco mais de atenção são *envolidas de sol* e *com a lua sob seus pés*. A imensa maioria das culturas pagãs cultuavam o deus sol como um dos mais importantes do seu panteão. Já para a religião de Israel, Javé controla todas as constelações (Jr 31,35) e o pretenso status de divindade é rebaixado a condição de criatura durante a narrativa da Criação. Como se não bastasse, o autor do Apocalipse utiliza o sol como um ornamento para envolver a mulher. Toda sua força, brilho e energia são usados unicamente para enfatizar a verdadeira realeza. O mesmo ocorre com a lua, símbolo de beleza e glória (Is 24,23; 30,26), colocado sob seus pés (OSBORNE, 2014, p. 514).

#### **4. Análise de Ap 12,3-4**

Para cena seguinte, João mantém o mesmo cenário, o céu. Contudo, o “ἄλλος σημεῖον” (outro sinal) não recebe a mesma reverência dedicada a mulher nos versos anteriores, ainda que o dragão que surge seja grande (μέγας) e majestoso. Ao empregar o mesmo esquema paratático, o autor utiliza a conjunção coordenativa “καί” e coloca, lado a lado, diversas orações subordinadas com destaque aos substantivos que relacionam muitas das características que pretendem dar ares de realeza (κεφαλή= cabeças; κέρα= chifres; διάδημα= diademas) e força ao dragão. O verbo “ἵστημι” (= parar, se colocar) indica a ação tomada pelo dragão para “κατεσθίω” (=devorar) a criança, após seu nascimento.

O símbolo de dragão ou da serpente é bastante típico nos escritos do AT da mesma forma que outras culturas antigas. Os gregos ensinavam o mito da hidra de 7 cabeças; em Canaã, todos os deuses inimigos de Baal eram simbolizados por uma serpente; os sumérios retratavam a destruição do dragão de sete cabeças; entre outros (OSBORNE, 2014, p. 516). Nos escritos dos hebreus, são encontradas inúmeras referências à serpente (Gn 3,1-24; Ex 7,9-12; Dt 32,33; Jó 20,16; etc.), Leviatã (Jó 9,13; Is 51,9; Sl 89,10; etc.), monstro marinho (Jó 7,12; Am 9,3; Is 27,1; Sl 74,13). Uma característica comum a todas estas culturas é a associação do dragão às forças demoníacas e, enquanto inimigo

primordial, deve ser combatido e destruído por um deus. Porém, com o passar do tempo, a associação, até então voltada aos inimigos mitológicos, acabou se transferindo aos inimigos históricos do povo e, conseqüentemente, de Deus (PRIGENT, 2002, p. 220).

Ora, as características apresentadas referentes ao dragão têm seu reflexo a partir do AT. A imagem do dragão de sete cabeças encontra seu paralelo na serpente de 7 cabeças presente na mitologia ugarítica. A contribuição da tradição apocalíptica deriva do termo ‘muitas cabeças’ presente no Salmo 74,13 ou ainda do monstro de sete cabeças. Certamente as sete cabeças, que na sequência recebem sete coroas ou diademas estão relacionadas ao empreendimento de Satanás, que é dominar e reinar sobre a terra - a grande tentativa de imitação da realeza do Cristo. Já o simbolismo dos dez chifres, que tem descrição idêntica a quarta besta presente na visão de Daniel (7,7 e 7,24), também é repetida na sequência do livro (13,1; 17,2s). De forma geral os chifres estão relacionados à figura de reis ou reinos, o que levaria a afirmar que o dragão é o rei – conforme o evangelho joanino, Satanás é o rei deste mundo - 12,31; 14,30 e 16,11. Passível de inúmeras interpretações, a cauda que arrasta a terça parte das estrelas do céu é frequentemente relacionada aos anjos que Satanás teria arrastado durante sua revolta contra Deus, mas, sobretudo pode aludir ao poder sobrenatural que o diabo possui (Dn 8,10). Quanto às características restantes, elas são descritas pelo próprio autor em algum momento desta sua obra: o dragão tem a mesma cor do cavalo que simboliza a guerra e toda morte que ela causa (6,4); as imagens das setes cabeças ocorrem novamente quando a besta (13,1) e a montaria da grande prostituta (17,3) são citadas, tendo este simbolismo o objetivo de apontar o poder, autoridade e inteligência dos personagens.

### **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A partir dos dados analisados, sublinham-se os seguintes pontos: primeiro, o texto Jo 1,19-28 argumenta acerca do Messias. Expõe o testemunho de João Batista, que é interrogado pelos dirigentes de Israel. Duas figuras possibilitam identificação: João Batista e os judeus. João Batista dá testemunho de sua esperança. Ele não é o Cristo, mas é “uma voz que grita no deserto, endireitai o caminho do Senhor” (v. 23b). O Quarto Evangelho provoca o leitor cristão a romper as barreiras que o impedem de reconhecer quem é Jesus realmente.

Segundo, em Jo 1,29-34, o leitor que se identifica com João Batista é convocado a testemunhar sua fé. Assim como João Batista fez a experiência de “ver” Jesus e, imediatamente testemunhou a seu respeito, o cristão não pode se calar. Ver e testemunhar estão intimamente relacionados. O cristão que realmente fez a experiência do encontro com Jesus é impulsionado ao testemunho. João Batista reconheceu Jesus porque estava predisposto, aberto à revelação divina, à sua voz.

Terceiro, o capítulo 12 de Apocalipse é uma parte do texto em que o autor procura colocar o Dragão em evidência, ressaltar sua grandeza, destacar sua ira e, principalmente seu furor pela destruição dos homens. Mas, aqui deve ser destacado o estilo joanino de escrever, por vezes irônico e sarcástico, que torna o dragão, a besta e o falso profeta como que um arremedo de Deus e da Trindade Santa. Seguindo roteiro semelhante ao de diversas culturas coetâneas a Israel, todo aparente poder concentrado na figura do dragão não passará de um mero lampejo quando colocado diante da realidade escatológica que se aproxima. Por conseguinte, a mensagem central retrata a derrota de Satanás no céu (12, 7-12) e também na terra pela cruz de Cristo (12,11s e 5,6). Mesmo naqueles momentos em que, aparentemente, alcança a vitória pela perseguição dos santos, é derrotado pois cada um dos santos prefere perder sua própria vida por amarem mais o Cristo. Mesmo em meio ao sofrimento, como no hino celestial entoado (vv. 10-12) onde o cristão fiel e perseverante participa da vitória.

Quarto, o leque de possibilidades hermenêuticas que estes dois personagens oferecem é vasto e oferecem significado a diversas culturas há quase três mil anos, pois permitem as mais variadas aproximações à realidade contemporânea. Em outras palavras, mesmo que este não seja o objetivo deste estudo, a análise destes personagens possibilita suscitar a riqueza que eles contêm e sua importância simbólica ao povo da bíblia e, também, ao homem e mulher modernos.

Quinto, a utilização de elementos de diversas culturas na formação de um texto sagrado é muito comum e está relacionado ao impacto que este texto pode causar no seu público-alvo. Assim, quanto mais próximo daquela realidade cultural, maiores as chances dos textos serem absorvidos e gerarem frutos. Este processo de analogia redentiva utilizado por João, busca, através de elementos de uma cultura não-cristã, conhecida e possivelmente influente, aguçar o interesse pela boa nova apresentada pelo Cristo e assim cooptar as comunidades de destino. (OSBORNE, 2014, p. 512).

Sexto, nascido no seio do judaísmo, Cristo incorpora todos os elementos da sua cultura e tradição como traços intransferíveis de sua ascendência. Durante sua vida, participou de todos os ritos, rezou na sinagoga e viveu plenamente sua fé para, somente em seguida, apresentar sua proposta de fazer novas todas as coisas (cf. Ap 21,5). Depreende disso dizer que, ao adotar um tom poético, o Cristo e o cristianismo são flores nascidas no canteiro do judaísmo.

Por fim, o Quarto Evangelho e o livro de Apocalipse incitam a meditação perante Deus e a necessidade de que cada cristão treine os ouvidos na escuta atenta da Palavra de Deus. Em virtude do cenário pandêmico, urge a necessidade da busca de uma saúde espiritual mediante ao estudo e à oração em torno da Sagrada Escritura como unidade, no intuito de encarar a *Torá* como instrução profética, sapiencial e pedagógica, visto que a Palavra adquire o rosto humano e forma um conjunto de discípulos para constituírem novas comunidades.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALAND, N. **Novum Testamentum Graece**. 28. Revidierte Auflage. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart. Sociedade Bíblica do Brasil, 2018.
- ARAÚJO, G. L. João, a Testemunha, no Quarto Evangelho. **Atualidade Teológica**, Rio de Janeiro, v. 22, n. 60, p. 547-565, 2018.
- ARAÚJO, G. L. Apocalipse de João como chave de leitura da realidade. *In*: GRENZER, Matthias; IWASHITA, Pedro K. (Org.). **Teologia e Cultura. A fé cristã no mundo**. São Paulo: Paulinas, 2012.
- BEUTLER, J. **Das Johannesevangelium. Kommentar**. Freiburg: Verlag Herder, 2013.
- BibleWorks for Windows**. *In*: CD-ROM. v. 10.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM**. São Paulo: Paulinas, 1981.
- COLOE, M. L.; THATCHER, T. **Qumran, and the Dead Sea Scrolls: sixty years of discovery and debate**. Society of Biblical Literature: Atlanta, 2011.
- HAINZ, J. Das Johannesevangelium in der Sicht der neueren Redaktionskritik unter besonderer Berücksichtigung seines Verhältnisses zu den Synoptikern. *In*: HOFRICHTER, P. L. **Symposion Für und wider die Priorität des Johannesevangeliums**. Salzburg am 10. März 2000. p. 139-150. Disponível em: [file:///C:/Users/User/Downloads/Fur und wider die Prioritat des Johannes.pdf](file:///C:/Users/User/Downloads/Fur_und_wider_die_Prioritat_des_Johannes.pdf). Acesso em: 05/05/2021.

KONINGS, J. **O evangelho segundo João: amor e fidelidade.** São Paulo: Loyola, 2003. (Comentário Bíblico Latino-Americano).

MALZONI, C. V. **Evangelho segundo João.** São Paulo: Paulinas, 2018. (Comentário Bíblico).

OSBORNE, Grant R. **A Espiral Hermenêutica: uma nova abordagem a interpretação bíblica.** São Paulo: Vida Nova, 2009.

OSBORNE, Grant R. **Apocalipse: Comentário exegético.** São Paulo: Vida Nova, 2014.

PRIGENT, P. **O Apocalipse.** 2a. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

SANDERS, E. P. **Jesus and Judaism.** Philadelphia, United Kingdom: Fortress Press, 1985.

## **EIXO TEMÁTICO 3**

### **Antropologia e Teologia Bíblica Aplicada**

## ARTE E ARQUITETURA MESOPOTÂMICA E QUESTÕES SOBRE A ARTE DO LEVANTE SUL

*Francisco Marques Miranda Filho<sup>1</sup>*

### INTRODUÇÃO

Entre os elementos culturais de um povo, a arte e arquitetura que este produziu não somente denota as características antropológicas específicas desse povo, como demonstra sua capacidade criativa e sua inserção na história. Há um certo consenso em considerar a Mesopotâmia o berço da civilização. O que ali se fez desde 8000. a.C. até 636 d.C. já é suficiente para colocá-la entre as primeiras e mais fascinantes formas de evolução artística e arquitetônica.

A Bíblia Hebraica narra a história de um povo nômade na sua origem, que se sedentariza à medida que ocupa a terra dada por sua divindade. Contudo, o fenômeno hebraico narrado na sua literatura acontece num período histórico de intensa urbanização, final do bronze tardio e principalmente na era do ferro, o que se nos apresenta como um problema. Considerando que parte da narrativa hebraica acontece no período posterior ao contato com a cultura da Mesopotâmia, e, efetivamente, quase a totalidade dos textos escritos datam dessa época, é impossível desconsiderar a enorme influência a que o judaísmo foi submetido.

Com o suporte das obras da arqueóloga BAHRANI (2003, 2014 e 2017), o primeiro objetivo é apresentar alguns elementos da rica cultura mesopotâmica, principalmente no que diz respeito à arte e à arquitetura, estabelecendo-a, de certo modo, como um pano de fundo histórico no qual se desenvolveram diferentes povos, assim como o judaísmo. O segundo é perguntar se, depois de um século de reducionismo entre os autores que tratam do tema, houve arte relevante produzida no Levante Sul, ‘locus’ onde se desenvolveram os acontecimentos da narrativa bíblica hebraica?

---

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia pela UFRRJ; Mestrando em Teologia Bíblica pela PUC-SP. Membro do Grupo de Pesquisa Literatura Joanina (LIJO) pela PUC-SP; ID Lattes: 8594602995609406; e-mail: [francismir@hotmail.com](mailto:francismir@hotmail.com).

## 1. Quando um artefato se torna arte?

A arte, tal como o mito e as narrativas históricas, dá sentido à existência e ordem no mundo. As imagens, de qualquer tipo, exercem uma poderosa influência sobre nós. A arte e a arquitetura reordenam as coisas do mundo, e nos permitem visualizar o invisível e intangível, tais como divindades ou conceitos abstratos. “Mesopotâmia” é a palavra moderna que se refere à “terra entre dois rios”, o Tigre e o Eufrates. Esta região, contudo, estende-se para além dos dois rios, uma vez que inclui todo o território do Iraque atual, juntamente com o nordeste da Síria, o sudeste da Anatólia (agora na Turquia), e, em certas fases, a parte mais ocidental do Iraque. ‘Ancient Near East’ cobre uma área ainda maior, e a arqueologia utiliza-a para descrever a região que se estende desde o Mediterrâneo oriental até ao atual Irã (Mapa 1).

Mapa 1 - Mapa do Antigo Oriente Próximo



(BAHRANI, 2017, p. 16)

A premissa é dizer que a arte da antiga Mesopotâmia merece atenção específica, embora a atividade artística deva ser sempre colocada num contexto mais amplo. Alguns estudiosos acreditam que as representações visuais e a arquitetura da antiguidade não são obras de arte porque tiveram uma função religiosa ou política, e nunca foram vistas como um fim em si mesmas. De acordo com esta concepção, a arte é uma ideia moderna, ocidental. Isso tem mudado (GUNTER, p. 39-57).

É um fato que muitos dos gêneros e técnicas utilizadas hoje em dia para a criação e estudo da arte se desenvolveram na antiguidade mesopotâmica, entre as técnicas, a fundição direta de metal com cera perdida para cobre e bronze, a criação de moldes abertos que permitiam produzir imagens destinadas ao cidadão comum, e formas complexas de escultura arquitetônica. Nos gêneros, uma das contribuições mais importantes é o primeiro aparecimento de monumentos públicos históricos e comemorativos. Mas também há a representação do próprio ato de criação artística, incluindo o uso de hiperícones (imagens autorreferidas) e a criação de imagens epifânicas que permitiram ao indivíduo encontrar a divindade. As obras produzidas revelam imaginação, criatividade e tecnologia. Muitas vezes os artistas eram também intelectuais que sabiam escrever, e, de fato, desenvolveram formas de caligrafia para escritos destinados à exibição pública. Também abordaram conceitos abstratos (por exemplo, se as imagens têm capacidade própria para afetar o mundo à sua volta), a natureza dos deuses e como os representar sob a forma de aspectos de uma teologia visual. Estes artistas questionavam continuamente as fronteiras entre imagem e realidade, e o papel da arte e da representação no mundo físico. Da antiga Mesopotâmia obtém-se também a primeira codificação de definições estéticas e vocabulário, e o primeiro uso da éfrase (explicação literária e comentário sobre uma obra de arte visual) na descrição de obras de arte (Cf. Composição 1), acompanhada dos primeiros textos admiradores sobre escultura e arquitetura. As técnicas de recolha, preservação e conservação, geralmente associadas a períodos muito posteriores, pelo contrário, já existiam e estão amplamente elucidadas em textos antigos. Por todas estas razões, a antiga arte da Mesopotâmia pode de fato ser estudada como expressão artística, e não apenas em termos de artefatos arqueológicos que documentam ou iluminam eras históricas e políticas do passado (BAHRANI, 2017, p. 8-13).

## Composição 1. Exemplo de écfrase



f.1 Estela de Dadusha, rei de Eshnunna, encontrada perto de Tell Asmar, Iraque, 1790- 1780 a. C. Pedra cinza, h 1,8 m.

### Exemplos de écfrase Inscrições em monumentos

Trecho da estela de Dadusha:

“Acima, Sin e Shamash, que dão força às minhas armas, para que os anos do meu reinado possam ser longos, elas brilham com força.  
Acima das paredes de Dur-Qabara está Bunu-Ishtar, o rei da terra de Arbil. Eu o maravilhei com meu poder. Eu governo sobre ele. Ele, a quem eu venci com meu poderoso braço, eu venci. Eu sou como um jovem herói. Abaixo, os heróis ferozes cingem cuidadosamente seus inimigos com uma corda.  
Sua escultura é inigualável. [O Monumento] é superior pela habilidade de seus escultores. É digno de louvor, e será elogiado no futuro.  
Todos os dias, diante de Adad, o Senhor que me criou, ele fará o bem.  
Para mim e para [o monumento] será o destino do meu reino. Em *E. TEMEN. UR. SAG*, a casa de Adad, o deus que me criou, eu me contento para sempre.”

Extrato do catálogo dos escribas da Nippur:

Os monumentos erguidos no centro do pátio o E-Kur  
Monumentos de Sargon, Rimush e Manishtushu como encontrados no E-Kur  
[texto longo copiado de uma estátua acádica]  
Dedicado ao deus Enlil em Nippur.  
A inscrição está no ombro. A estátua está localizada em ... [lacuna em texto].  
Inscrição na lateral do monumento em frente ao grande estátua do Sin-iribam

Elenco de ilustrações – f.1 (BAHRANI, 2017, p. 193)

## 2. Itinerário do fim da Idade de Bronze ao Ferro – arte e arquitetura no contexto dos povos circunvizinhos a Israel e Judá.

É possível por meio da arqueologia identificar uma certa zona de convergência na produção de arte antiga, que remonte a períodos anteriores da Idade do Bronze, nos quais a narrativa bíblica alcança apenas de modo figurado. A tese de Bahrani aborda períodos, povos, regiões e cidades em que se produziu arte com características específicas e sofisticação expoente. Lugares como Uruk em que a arte fala da civilização - 4.200 a 3.000 a.C (Cf. Composição 2), a Suméria e sua protodinastia como imagem para o povo e arte para a eternidade 2.900 a 2.334 a.C (Cf. Composição 3), a arte da dinastia acádica - 2.334 a 2.154 a.C (Cf. Composição 4), a arte de Gudea em que retrato real e duração das imagens foram concebidas para perpetuarem o poder -2.150 a 2.000 a.C. (Cf. Composição 4), a terceira dinastia de Ur - 2.112 a 2.004 a.C. (Cf. Composição 5), Hamurabi e sua época - 1.894 a 1595 a.C (Cf. Composição 5), e a arte cassita no final da Idade do Bronze - 1.595 a 1.155 a.C. (Cf. Composição 5). Não é possível, dentro do extenso objeto do curso, passar por estes períodos, porque neles o hebraísmo e o judaísmo são inexistentes. Mas a simples citação já indica a riqueza de material artístico e arqueológico desse período. A proposta do curso considera apenas o período no qual há

concomitância entre a narrativa hebraica e a produção de arte nos povos circunvizinhos. A seguir, alguns exemplos dessa arte deslumbrante.

### Composição 2 – Imagens de objetos de arte de Uruk

#### Uruk - a arte fala da civilização (4.200 a 3.000 a.C)



**f.2** À esquerda: Vaso de Uruk, encontrado na Eanna de Uruk, Iraque, c. 3300 a.C. Alabastro esculpido, h 1 m.



**f.3** Cabeça de uma estátua composta de uma mulher, provavelmente a deusa Inanna, encontrada em Eanna em Uruk, Iraque, 3300 a.C. Mármore, h 20,3 cm.

**f.4** à esquerda - Estatueta Taurina, Uruk, Iraque, cerca 3300 a.C. Mármore, prata e incrustação de pedra. À direita - Estatueta taurina, de proveniência desconhecida, cerca de 3200 a.C. Calcário cinzento, h. 13 cm.



Elenco de ilustrações – f.2, f.3 e f.4 (BAHRANI, 2017, p. 47, 49 e 50)

### Composição 3 – Imagens de objetos de arte da Suméria

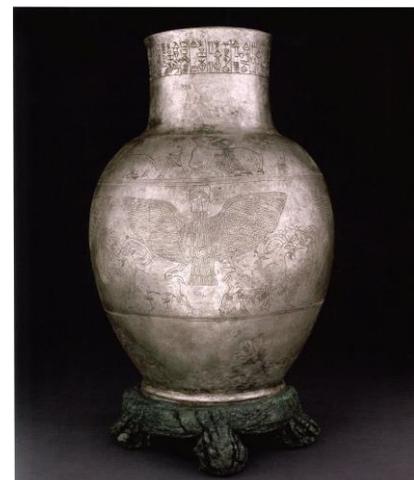
#### Suméria (protodinastia) - imagem para o povo e arte para a eternidade (2.900 a 2.334 a.C)



**f.5** À esquerda: Prisma de Weld-Blundell, 1800 a.C. cerca. Texto na forma de um prisma feito de terracota, 20 cm de altura.

O prisma Weld-Blundell não é apenas um documento histórico, mas também um artefato arqueológico que deve ser considerado como um objeto em si mesmo. Como era usado e onde era colocado na antiguidade? Foi usado para fins educacionais, para ensinar história? A forma prismática e o material (terracota) também são encontrados em outros testes, alguns dos quais foram utilizados em arquivos, enquanto outros foram enterrados em fundações, enquanto outros foram enterrados nas fundações dos edifícios como um meio de registrar o passado e transmiti-lo às gerações futuras.

**f.6** À direita: Vaso de prata de Entemena, encontrada em Girsu, Iraque, Proto-dynastic IIIb, 2400 a.C. cerca. Prata e cobre, h 35 cm.



Elenco de ilustrações – f.5 e f.6 (BAHRANI, 2017, p. 66 e 69)

## Composição 4 – Imagens de objetos de arte da Dinastia de Acad e da Gudea



Elenco de ilustrações – f.7, f.8 e f.9 (BAHRANI, 2017, p. 117, 140 e 146)

## Composição 5 – Imagens de objetos de arte da Terceira Dinastia de Ur, de Hamurabi e Cassita

A terceira dinastia de Ur (2.112 a 2.004 a. C.)



**f.10** Acima, vista aérea do zigurat de Ur

**f.11** Parede Sul da corte 106 (detalhe ao lado), palácio Zimri-Lim, Mari, Síria, c. 1780 a.C. Pintura de parede Tempera.



**Hamurabi e sua época (1.894 a 1595) Arte cassita - fim da Idade do Bronze (1.595 a 1.155 a.C.).**

**f.12** Código de Hammurabi (à direita), originalmente instalado na Babilônia, 1760 a.C.V., encontrado em Susa, Irã. Basalto negro, h 2,25 m.



**f.13** Abaixo, a rainha Napir-asu, esposa de Untash Napirisha, de Susa, Irã, e. 1340-1300 a.C. Bronze e cobre, h 1,29 m.



Elenco de ilustrações – f.10, f.11, f.12 e f.13 (BAHRANI, 2017, p. 159, 178, 188 e 219)

**a) Arte Assíria – Império Neoassírio – 900-612 a.C**

Entre os resultados mais notáveis de toda a história das artes visuais estão aqueles obtidos durante o período do Império Neoassírio na Mesopotâmia (960-612 a.C.). As esculturas monumentais (Cf. Composição 6 a 8), juntamente com a arte decorativa de dimensões menores, produzidas sob o patrocínio das cortes assírias, atingiram um nível de habilidade e criatividade sem precedentes excepcional no mundo antigo. Embora seu trabalho tenha se baseado nas tradições mais antigas, nesta fase os artistas da corte assíria começaram a explorar temas mais amplos e ambiciosos, empregando-os em composições concebidas em uma escala verdadeiramente grande. Esculturas finamente executadas unem narrativa e heráldica, misturando representações históricas com repetidos padrões simétricos, visando definir o espaço real. Em particular, podemos observar dois níveis de desenvolvimento das artes da corte, dos quais o primeiro e mais conhecido são as grandes composições dos palácios reais com suas colossais esculturas arquitetônicas e espetaculares relevos de parede. Estas narrativas em relevo, com conteúdo ricamente detalhado dentro de composições monumentais e épicas, são, em certa medida, complementadas por inovações na escrita e composições literárias, em particular os anais históricos altamente detalhados com suas crônicas abrangentes de façanhas imperiais. Ao mesmo tempo, no coração da Assíria, monumentos majestosos, estelas, obeliscos e imponentes relevos rochosos, criados e erguidos também no resto do império como afirmações de poder e autoridade imperial, tornaram-se mais frequentes (BAHRANI, 2017, p 122-169).

Composição 6 – Imagens de objetos de arte da Assíria



**f.14** À esquerda : Estela do banquete de Assurnasirpal II, Palácio Noroeste, Nimrud, Iraque, 865 a.C. Pedra.



**f.15** À direita : Touro alado com cabeça humana (*lamassu*), escultura do portal Nimrud, Iraque, cerca de 883 a 859 a.C.

## Composição 7 – Imagens de objetos de arte da Assíria



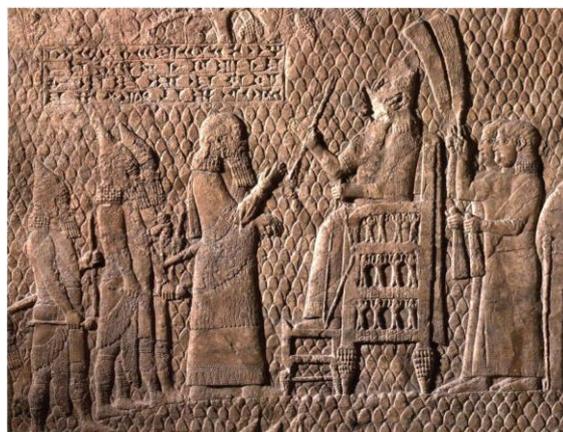
**f.16** À esquerda : Assurnasirpal II e árvore sagrada, painel de parede 23 da sala do trono, Palácio Noroeste, Nimrud, Iraque, cerca de 865 a.C. Estuque, h 0,95 m.



**f.17** À direita : Gênios ajoelhados e árvore sagrada com *apkallu* de cabeça de pássaro em pé abaixo, painel em relevo de Nimrud , Iraque, cerca de 883-859 a.C. Alabastro calcáreo, h 2,3m.

Elenco de ilustrações – f.16 e f.17 (BAHRANI, 2017, p. 233 e 234)

## Composição 8 – Imagens de objetos de arte da Assíria



**f.18** À esquerda : Sargon II e Sennacherib, Dur Sharrukin, Iraq, 710 a.e.v. Alabastro, h 3,3 m.

**f.19** À direita : Sennacherib recebendo os despojos de Lachish, detalhe do painel de parede 12, sala XXXVI, Palácio Sudoeste, Níneve, Iraque, 700- 692 a.C. Alabastro calcáreo, altura de todo o painel 2,51 m.

Elenco de ilustrações – f.18 e f.19 (BAHRANI, 2017, p. 239 e 242)

## b) Arte da Babilônia – 1000-539 a.C.

A lendária cidade da Babilônia, como descrita na Bíblia e pelos estudiosos da antiga Grécia e Roma, é a da época do Império Neobabilônico (626-539 a.C.). Em acádio a cidade era chamada ‘Babili’, ou seja, "Porta dos Deuses", e mais de mil anos antes já tinha sido uma capital importante (Cf. Composição 9 e 10). Durante o reinado de Nabucodonosor II, a cidade foi então soberbamente reconstruída, até se tornar a magnífica metrópole que entrou para a história. A Babilônia já havia sido descrita há muito tempo na literatura mesopotâmica, entre outras coisas, em relatos poéticos da cidade como uma joia pendurada no pescoço do céu e, segundo historiadores gregos, suas extraordinárias paredes estavam entre as maravilhas do mundo antigo. A técnica de escultura em relevo de tijolos vidrados foi desenvolvida de forma monumental, precisamente para as paredes e portões policromados da cidade, dando a estas estruturas uma fama lendária. A escultura e as outras artes visuais adquiriram um caráter distintivo na Babilônia, especialmente na forma como desenhavam as imagens, iconografia e gêneros da estela do passado para criar uma nova versão da arte babilônica para o presente. Os artistas assírios tinham inventado novas abordagens para cenas narrativas realistas de guerra e caça. Eles tinham desenvolvido novas formas complexas de grandes composições abertas e experimentado padrões rítmicos repetidos dentro destas obras, criando tipos poderosos e distintos de monumentos imperiais assírios. Na Babilônia, por outro lado, em vez de olhar para o novo e espetacular exemplo da Assíria ao norte, se olha para a própria história como uma capital cultural da qual podemos extrair tradições representacionais enraizadas no passado (BAHRANI, 2017, p 170-189).

Composição 9 – Imagens de objetos de arte da Babilônia



**f.20** À esquerda e à direita: A Porta de Ishtar, da Babilônia, Iraque, reinado de Nabucodonosor II, 605-562 a.C. Tijolos de terracota vidrados, h 14,3 m



## Composição 10 – Imagens de objetos de arte da Babilônia



f.21 À esquerda : Os dragões *mushushshu* de Marduk e os touros de Adad na propileia do Portão de Ishtar, Babilônia, Iraque, 605- 562 a.C. Relevos na forma de tijolo.



f.22 À direita: Leões e rosetas, detalhe do caminho processional, palácio de Nabucodonosor II, Babilônia, Iraque, 575 a.c.e. Tijolos de argila com esmalte colorido (acima);



f.23 A via Processional, Babilônia, Iraque, fotografia tirada em 2004 (abaixo)

Elenco de ilustrações – f.21, f.22 e f.23 (BAHRANI, 2017, p. 282 e 283)

### c) Arte Persa Aquemênida – 559-331 a.C.

Em 29 de outubro de 539 a. C., Ciro, o Grande, entra na cidade de Babilônia. Ele derrotou a capital de fama lendária e reivindicou para si os títulos de Grande Rei, Rei da Suméria e Akkad e Rei da Babilônia. Assim, os persas Aquemênidas, que já controlavam um dos maiores e mais poderosos impérios da antiguidade, iniciaram uma nova fase de poder na Mesopotâmia. Ciro e seus exércitos já haviam derrotado o rei Astiage de Media, que controlava grande parte do Irã e da Anatólia oriental; em seguida, entraram em confronto com os lídios da Anatólia ocidental, derrotando o rei Croesus e conquistando a capital lígia: Sardis. Cambises, filho de Ciro, conquistou o Egito por sua vez, e em seu auge o Império Aquemênida passou a incluir o Irã, Mesopotâmia, Síria, Egito, Ásia Menor e suas cidades gregas, Trácia, partes do norte da Índia e Ásia Central. A Babilônia era uma de suas províncias centrais e mais prósperas, e a cidade do mesmo nome tornou-se um dos principais lugares de residência da corte dos Aquemênidas.

Na cidade da Babilônia, onde Ciro decidiu residir por algum tempo, e no resto da Mesopotâmia, as obras artísticas e arquitetônicas continuaram a seguir as tradições e métodos locais, apesar do advento de uma nova casa governante. As dinastias persas não

apenas permitiram a continuação dos cultos religiosos e tradições artísticas locais, mas também participaram ativamente de sua preservação e patrocínio (Cf. Composição 11 a 13). Além disso, dada a inexistência de uma tradição anterior de arte monumental real especificamente persa, elas certamente incorporaram alguns aspectos das artes figurativas mesopotâmicas (BAHRANI, 2017, p. 190-321).

Composição 11 – Imagens de objetos de arte Persa-Aquemênida



**f.24** Acima: Cilindro de Ciro, da Babilônia, Iraque, 539 a.C. Argila, h 22,9 cm

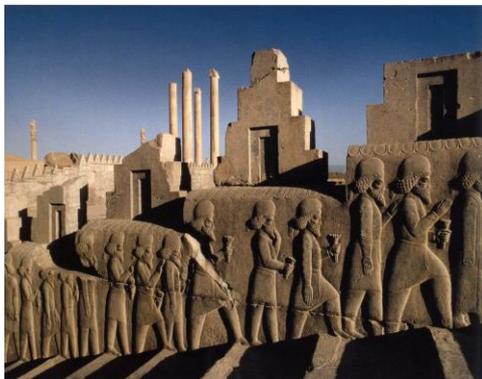
**f.25** À direita: Pasárgada, sala hipostilo do palácio residencial de Ciro, 535-530 a.C.. As colunas de calcário sobem sobre bases de calcário de duas cores, com um plinto de calcário preto por baixo.

Hipostilo é uma palavra grega cujo significado é "teto sustentado por colunas". É uma grande sala com colunas que sustentam o teto. Os templos gregos são nesse estilo com tetos compostos por vigas de pedra inteira que cobrem as salas. Os vãos entre as colunas são chamados de nave.



Elenco de ilustrações – f.24 e f.25 (BAHRANI, 2017, p. 294 e 297)

Composição 12 – Imagens de objetos de arte Persa-Aquemênida



**f. 26** Acima: Os relevos apadanos retratavam os povos do império: foices com toucado pontiagudo, bactrianos com camelos e gregos de Ionia na frente deles.

**f.27** À esquerda: dignitários subindo os degraus do Tripylon são esculpidos em relevo com seus pés sobre os degraus, Persepolis, Irã.

Elenco de ilustrações – f.26 e f.27 (BAHRANI, 2017, p. 309 3 310)

## Composição 13 – Imagens de objetos de arte Persa-Aquemênida



f.28 À esquerda : Ritão com grifo/ leão alado, século V a.C. Ouro, h 17 cm; e Ritão com Íbex/ariete saltando, século V a. C. Prata, h 20 cm.

f. 29 À direita: Fachada dos guardas reais, chamados "imortais", Susa, Irã, 510 a.C. Tijolos e esmalte colorido, h 4,75 m



Elenco de ilustrações – f.28 e f.29 (BAHRANI, 2017, p. 317 e 318)

### 3. O Levante Sul – arte menor?

O Levante Sul é uma das regiões mais bem escavadas do antigo Oriente Próximo. Centenas de locais foram explorados desde 1800, e seus artefatos estão alojados em museus do mundo todo. Mas o corpo artístico do Levante Sul continua difícil de classificar. É uma das várias regiões que os estudiosos têm considerado ‘periféricas’ ao Egito e à Mesopotâmia. O trabalho artístico e os restos materiais da região foram, portanto, vistos como derivados e secundários. Além disso, tem sido percebida como menos notável do que a de outras regiões fora do Egito e da Mesopotâmia (como Síria, Turquia e Irã). Parte da razão para esta visão é que a arte do Levante Sul, comparada ao Egito ou à Mesopotâmia, é muito menor em escala. Os estudos do Oriente Próximo rebaixaram, erroneamente, o Levante Sul ao status de uma periferia inferior, em termos de sua história, história da arte e arqueologia (GANSELL; SHAFER, 2020, p. 45-65).

#### a) Mesopotâmia e Egito como terras ‘bíblicas’

No início do século XIX, época em que o Oriente era controlado pelos otomanos, diplomatas e representantes da Companhia Britânica das Índias Orientais, as descobertas eram ligadas a nomes de lugares familiares através da Bíblia (‘Nuniyeh’ no norte

iraquiano era entendido como os restos físicos de Nínive bíblico). A história antiga da Mesopotâmia era como uma ‘terra bíblica’ e foi cunhado o termo ‘Arqueologia das Terras Bíblicas’. Livros como o de Hermann Hilprecht **Explorations in Bible Lands during the 19th Century** (1903) estavam centrados em grande parte na Mesopotâmia.

O Egito também era conhecido das narrativas bíblicas, mas, ao contrário da Mesopotâmia, que foi fisicamente ‘perdida’ por muitos séculos, o Egito nunca havia desaparecido da consciência. No final do século XIX, os britânicos haviam fundado a Sociedade Egípcia de Exploração, que financiou as escavações de Edouard Naville e Sir Flinders Petrie. O Egito foi transformado na base de uma séria disciplina de pesquisa, independentemente de seu papel como ‘Terra Bíblica’, através de textos como a narrativa do Êxodo).

#### **b) Arte monumental versus a cultura material de pequena escala do Levante Sul**

No final do século XIX, a arte e a arquitetura da Mesopotâmia e do Egito haviam ocupado seu próprio lugar. Os cânones artísticos de cada região, e sua novidade os tornou fascinantemente diferentes da arte da Grécia e de Roma, embora, como observa BOHRER (2003, p. 103-121), os estudiosos de Oriente ainda colocavam estes dois novos cânones em um nível inferior à arte clássica.

Enquanto o estudo das civilizações mesopotâmicas havia se afastado da Bíblia, os restos da Palestina otomana continuavam a ter associações bíblicas. Alguns dos primeiros estudiosos da Palestina eram ministros e seminaristas, para os quais a Bíblia era parte integrante. O antigo Israel ainda estava no centro da Bíblia, e assim os estudiosos que se dedicavam à ‘Arqueologia Bíblica’ eram sempre suspeitos de confiar em motivações fantásticas. A associação bíblica estava associada a outro problema inerente à própria terra. Mesmo antes que qualquer local na Palestina fosse escavado, era evidente que não havia grandes monumentos sob a superfície. A relativa esterilidade dos montes da Palestina ficou arraigada no pensamento até mesmo de escavadores simpáticos. À medida que mais locais foram escavados, tornou-se claro que mesmo cidades bíblicas bem identificadas como Gezer, Megiddo e Jericó não continham palácios ou túmulos decorados e classificados como aqueles do Iraque e Egito.

**c) A controvérsia Babel-Bíblia e a minimização do Levante Sul**

Estas frustrações iniciais com o Levante Sul foram agravadas pela direção que os estudos antigos tomaram na rejeição do século XX contra qualquer coisa bíblica. Foi a pesquisa de Friedrich Delitzsch, e a controvérsia Babel-Bíblia, que empurrou a dinâmica para extremos. Delitzsch era um conhecido assiriólogo que ensinou primeiro em Leipzig e depois em Berlim. Entre 1902 e 1904, ele proferiu três palestras nas quais afirmou que as narrativas bíblicas eram apenas recontos tardios e inferiores à literatura babilônica. Delitzsch argumentou que muito conteúdo da Bíblia hebraica era emprestado da literatura babilônica, mesmo conceitos como monoteísmo, que eram firmemente associados à Judá e a Israel. O conceito de cultura bíblica como meramente derivado da cultura babilônica influenciou a forma das disciplinas dentro dos estudos do Oriente Próximo de forma sutil. A conclusão lógica deste pensamento era que se a Bíblia e seu mundo fossem secundários à literatura babilônica, então toda a região da Palestina otomana, o ‘locus’ da maioria das histórias bíblicas, também seria claramente periférica.

**d) Como os estudiosos apresentaram a Arte do Levante Sul: Henri Frankfort, Seton Lloyd, e Pierre Amiet**

Alguns estudiosos limitaram seus compêndios somente à Mesopotâmia, mas outros apresentaram a arte de todo o antigo Oriente Próximo, incluindo suas regiões ‘periféricas’. Nesta última categoria, volumes de FRANKFORT (1954), LLOYD (1961) e AMIET (1977) tornaram-se, e continuam a ser, extremamente influentes.

Todos esses três estudiosos incluíam o Levante Sul em seus volumes, mas nenhum lhe deu muito espaço. Além disso, cada autor diminuiu a região no texto anexo, em parte devido à sutil influência da controvérsia Babel-Bíblia, décadas depois, e em parte devido a uma má compreensão dos propósitos e usos dos artefatos em si.

**e) Arte que não representa o Levante Sul**

A exclusão que Amiet fez com o antigo Israel não só continuou a fazer o Levante Sul parecer insignificante, mas também reforçou um preconceito de longa data: que a região poderia ser representada apenas pelos monumentos feitos por potências externas. Assim, além de omitir a arte dos cananeus e israelitas, os estudiosos do Oriente Próximo começaram a representar o ‘mundo bíblico’ com dois monumentos que não eram do

Levante Sul: o Obelisco Negro e os relevos lacaicos, ambos de origem assíria. Da mesma forma, dois monumentos do Egito, descobertos no final do século XIX, também foram utilizados para representar o Levante Sul: a pintura do túmulo de Beni Hasan do Reino Médio e os relevos de Ramsés III ‘Povos do Mar’ de Medinet Habu, na margem oeste do Nilo, perto de Tebas.

Em todos os casos assírios e egípcios as representações de cananeus, israelitas, filisteus e reis, cidades, ferramentas e roupas judaicas nos dão uma visão da história e da cultura do Levante Sul, mas não representam de forma alguma sua cultura material. No entanto, o livro de Amiet e outros compêndios os inseriram no cânone da arte do Oriente Próximo de forma lateral. Como resultado, o cânone do Levante Sul é paradoxalmente dominado por imagens que não são da região.

#### **f) Futuro da pesquisa sobre a arte no Levante Sul**

A apresentação da arte e arqueologia do Levante Sul tomou uma trajetória problemática em relação ao cânone do Oriente Próximo como um todo. A abordagem processual da arqueologia, com sua ênfase em teorias e teorias metodológicas científicas, levou a uma falta de compêndios em favor de publicações especializadas. Somente o trabalho de MAZAR (1990, 2001 e 2007) começou a mudar esta situação. Surgem questões e uma nova agenda. Existe uma maneira diferente de abordar a cultura material do Levante Sul que transcende a visão de longa data do mesmo como secundário e periférico ao antigo Oriente Próximo? Existe uma abordagem da natureza de pequena escala dos achados que leva a uma compreensão alternativa da região? A resposta é sim. Embora o Levante Sul seja uma pequena área geográfica, ele não é uma unidade única. Ao contrário, ele é composto de muitas regiões e culturas de menor escala que são distintas geográfica e historicamente, e que são facilmente discerníveis no registro arqueológico. Estas sub-regiões representam um fenômeno diferente da Mesopotâmia e da Síria.

### **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

É inegável a diferença entre a arte produzida na Mesopotâmia como um todo e os registros do Levante Sul. Mas isso não é razão suficiente para reduzi-la à periferia como muitos autores fizeram. São formas artísticas distintas e podem revelar que a arte não é

apenas instrumento de quem detém o poder, mas ela pode ser criada e deixar sua relevância em escalas menores.

Para a Idade do Ferro, fontes históricas e bíblicas apontam numerosos reinos e governantes, seja na Judeia, Israel, Filisteia, Edom, Amon, ou Moab, e uma variedade de políticas cananeias. Devido à natureza distinta destas entidades do Levante Sul, sua arquitetura de palácio e de templo assumiu uma forma e escala próprias. A existência de numerosas políticas no Levante Sul, cada uma com sua própria base tributária e sistema administrativo, fez com que os edifícios públicos fossem construídos em uma escala mais modesta. A questão da definição de um corpo artístico no Levante Sul é, portanto, a necessidade de definir com precisão o próprio Levante Sul. A arte do Levante Sul não foi fabricada para glorificar os feitos dos reis, mas foi feita para usos específicos da sociedade. Estes artefatos ensinam ao espectador não sobre a história política, mas sobre a história social de suas culturas. Falam sobre os conceitos de fertilidade de mulheres e famílias, dos rituais domésticos e das orações que poderiam ter sido feitas por indivíduos enquanto os seguravam. Sua importância não está na estética e no artesanato, mas no que eles podem revelar sobre aquela sociedade antiga.

## ELENCO DAS ILUSTRAÇÕES

As informações sobre os lugares de localização das antigas obras de arte retratadas neste texto são fornecidas nas legendas das ilustrações. As obras cujo contexto original não foi verificado são indicadas como sendo de “procedência desconhecida”. Os detalhes das coleções ou instituições nas quais as obras são anualmente conservadas seguem aqui, juntamente com os créditos fotográficos.

A seguir, os números das figuras (f.1 a f.29), se referem às imagens apresentadas nas diferentes composições (1 a 13), e os números entre parênteses se referem às páginas nas quais as imagens são citadas em BAHRANI, 2017. As informações tratam das coleções de museus ou coleções particulares, bem como do crédito aos autores das fotos.

**Mapa 1** (p. 16); **f.1** (p. 193) National Museum of Iraq (Archaeological Museum), Baghdad; **f.2** (p. 47) National Museum of Iraq (Archaeological Museum), Baghdad (IM19606). Foto akg-images / Erich Lessing; **f.3** (p. 49) National Museum of Iraq (Archaeological Museum), Baghdad (IM45434). Foto akg-images / Bildarchiv Steffens;

**f.4** (p. 50) National Museum of Iraq (Archaeological Museum), Baghdad. Foto Donald P. Hansen; e British Museum, London (n6686); **f. 5** (p. 66) Ashmolean Museum of Art and Archeology, Oxford (AN 1923.444); **f.6** (p. 69) Musée du Louvre, Paris (A02674). Foto RMN-Grand Palais (Musée du Louvre) / Hervé Lewandowski; **f.7** (p. 117) National Museum of Iraq (Archaeological Museum), Baghdad (IM11331); e (p. 119) David Bezzina, © Thames & Hudson, London; **f.8** (p. 140) Musée du Louvre, Paris (A020164). Foto RMN-Grand Palais (Musée du Louvre) / René- Gabriel Ojéda; **f.9** (p. 146) Detroit Institute of Arts, Founders Society Purchase, Robert H. Tannahil Foundation F82.5 (82.64); **f.10** (p. 159) C. L. Woolley, Ur Excavations UE5, 1939, tav. 86; **f.11** (p. 188) Musée du Louvre, Paris (A019825). Foto Musée du Louvre, Dist. RMN-Grand Palais / Thierry Ollivier; **f.12** (p. 178) Musée du Louvre, Paris (SBB); **f. 13** (p. 219) Musée du Louvre, Paris (SB2731). Foto RMN-Grand Palais (Musée du Louvre) / Franck Raux; **f.14** (p. 227) Mosul Museum, Iraq (NDrr04); **f.15** (p. 231) Metropolitan Museum of Art, New York. Gift of John D. Rockefeller Jr., 1932 (32.143.1-.2); **f.16** (p. 233) British Museum, London (1849,0502.15); **f.17** (p. 234) Metropolitan Museum of Art, New York. Gift of John D. Rockefeller Jr., 1932 (32.143.3); **f.18** (p. 239) Musée du Louvre, Paris (A019873). Foto RMN-Grand Palais (Musée du Louvre); **f.19** (p. 242) British Museum, London (1249rr); **f.20** (p. 280-281) Vorderasiatisches Museum, Staatliche Museen zu Berlin. Foto Scala, Firenze / bpk, Bildagentur fuer Kunst, Kultur und Geschichte, Berlin; **f.21** (p. 282) Foto akg-images / De Agostini Picture Library / C. Sappa; **f.22** (p. 283) Vorderasiatisches Museum, Staatliche Museen zu Berlin (VA Bab 1385, VA Bab 1386). Foto Olaf M. Tessmer / Scala, Firenze / bpk, Bildagentur für Kunst, Kultur und Geschichte, Berlin; **f.23** (p. 282) Foto Zainab Bahrani; **f.24** (p. 294) British Museum, London (90920); **f.25** (p. 297) Courtesy Kim Bezel; **f.26** (p. 309) Foto akg-images / Suzanne Held; **f.27** (p. 310) Foto James P. Blair / National Geographic Creative; **f. 28** (p. 318) Metropolitan Museum of Art, New York. Fletcher Fund, 1954 (54.3.3); e Metropolitan Museum of Art, New York. Gift of Norbert Schimmel Trust, 1989 (r989.28r.30); **f.29** (p. 317) Musée du Louvre, Paris (AOD488). Foto RMN-Grand Palais (Musée du Louvre) / Hervé Lewandowski.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMIET, Pierre. **L'art antique du Proche-Orient**. Paris: Éditions d'art Lucien Mazenod, 1977.
- BAHRANI, Zainab. **The Graven Image: Representation in Babylonia and Assyria**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003.
- BAHRANI, Zainab. **La Mesopotamia - Arte e Architettura**. Einaudi: Torino, 2017.
- BOHRER, Frederick. **Orientalism and Visual Culture: Imagining Mesopotamia in Nineteenth Century Europe**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 132-141.
- FRANKFORT, Henri. **Art and Architecture of the Ancient Orient**. London: Penguin Books, 1954.
- GANSELL, Amy Rebecca; SHAFER, Ann. **Testing the Canon of Ancient Near Eastern Art and Archaeology**. New York: Oxford University Press, 2020.
- GUNTER, Ann C. (ed.) **A Companion to Ancient Near Eastern Art**. Hoboken: John Wiley & Sons, 2019, p. 39-57.
- LLOYD, Seton. **The Art of the Ancient Near East**. New York: Praeger, 1961.
- MAZAR, Amihai. **Archeology of the Land of the Bible 10,000-586 B.C.E**. Yale: Yale University Press and New Haven, 1990.
- MAZAR, Amihai. (ed). **Studies in the Archaeology of the Iron Age in Israel and Jordan**. Scheffield: Scheffield Academic Press, 2001.
- MAZAR, Amihai; FINKENSTEIN, Israel. **The Quest for the Historical Israel: Debating Archaeology and the History of Early Israel**. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007.

# COMUNICAÇÕES

**EIXO TEMÁTICO 1**  
**Antropologia e Metodologia Bíblica**

## CURAS DE JESUS EM MARCOS 7,31-37 E 8,22-26: ANÁLISE DAS TRADIÇÕES PRÓPRIAS DO EVANGELISTA NA VISÃO DE CLIFFORD GEERTZ

*André Valva<sup>1</sup>*  
*Clóvis Ecco<sup>2</sup>*

### INTRODUÇÃO

Assim como outras comunidades existentes no primeiro século da era comum (EC), a comunidade marcana também foi relevante para a construção do *ethos* e da práxis cristã. Por esta razão é importante analisar esta comunidade e identificar a imagem que faziam de Jesus.

Para isso, decidiu-se empreender uma pesquisa sobre duas perícopes: Mc 7,31-73 e Mc 8,31-37. Estas configuram rituais únicos nos evangelhos sinóticos e fornecem elementos simbólicos para o estudo do contexto histórico, social e antropológico da comunidade marcana.

Para o desenvolvimento do trabalho utilizou-se a *Novum Testamentum Graece* (NTG) e a Bíblia de Jerusalém (BJ), a fim de estabelecer relações entre o texto em grego e suas traduções para o português; o referencial teórico é o antropólogo americano Clifford Geertz, e seus conceitos e teorias sobre cultura, religião e símbolos.

Acredita-se que os símbolos destacados e analisados possam contribuir para uma descrição densa da comunidade marcana, uma vez que a expectativa é de que essas perícopes sejam as referências ideais para reconstruir-se histórica e antropológicamente o grupo e, posteriormente, identificar-se a imagem que este fazia de Jesus.

#### 1. As curas de Jesus em Mc 7,31-37 e Mc 8,22-26

As duas perícopes escolhidas falam de um ritual de cura incomum realizado por Jesus, não sendo encontrado em nenhuma outra passagem no Novo Testamento (NT).

---

<sup>1</sup> Graduação em História, pós-graduação mestrado em Ciência da Religião na PUC-SP e doutorado em andamento em Ciências da Religião na PUC Goiás, com Bolsa - CAPES/PROSUP. Integra o grupo de pesquisa em Religião, Cultura e Sociedade, da Pontifícia Universidade Católica de Goiás. E-mail- andrevalva@gmail.com. ID do Lattes: 7424448758305896.

<sup>2</sup> Doutor em Ciências da Religião pela PUC Goiás e Coordena o Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Integra o grupo de pesquisa em Religião, Cultura e Sociedade, da Pontifícia Universidade Católica de Goiás. E-mail - clovisecco@uol.com.br . ID do Lattes: 4282485443095712.

Na primeira perícopel<sup>1</sup> (Mc 7,31-37) Jesus cura um surdo-gago por meio de sua saliva e do toque na língua e ouvidos do enfermo (BJ, 2017); a segunda (Mc 8,22-26) é mais incomum, pois Jesus cura um cego cuspidando em seus olhos e impondo-lhe as mãos em duas etapas (BJ, 2017), processo único apresentado nos cânones.

Nos rituais supracitados, vemos alguns símbolos que se repetem: 1 – não é apresentado quem traz o enfermo e nem quem ele é; 2 – Jesus cura a ambos em privacidade (pode-se inferir que somente os seus discípulos estivessem presentes); 3 – tem-se a imposição das mãos; 4 – há o elemento da saliva nas curas; 5 – Jesus toca o enfermo em ambos os rituais; 6 – existe o que chamo de “olhar para Deus” – seja por parte do enfermo ou por parte de Jesus; 7 – e por fim Jesus solicita silêncio (de formas diferentes) a ambos os curados.

Um destaque pertinente é que se pode utilizar algumas destas convergências enquanto símbolos (imagens e metáforas) para identificar comportamentos, crenças e valores da comunidade marcana. Desta maneira, escolheu-se a *imposição de mãos*, a *saliva*, o *toque* e o *olhar para Deus* (ou *levantar os olhos*).

## 2. Construção da metodologia geertziana

Enquanto principal referencial teórico, Clifford Geertz e seus estudos sobre cultura e símbolos serão expostos primeiramente para melhor compreensão das análises das perícopes.

Em primeiro lugar, para Geertz (2004, p. 17) a religião é construída fundamentando-se em imagens e metáforas que são instrumentalizadas para caracterizar uma dada realidade. Estas imagens e metáforas (ou outros dispositivos utilizados pelas religiões) são denominados de *veículos* e são responsáveis por conectar a realidade com a religiosidade de um determinado grupo de pessoas. Ele ainda afirma que se deve distinguir a atitude religiosa da experiência religiosa, porém há que se identificar os aparatos sociais que apoiam, que sustentam os dois elementos supracitados. Por fim, para construir as bases da metodologia, convém destacar a afirmação de Geertz (2004, p. 32) que “(...) a religião é uma instituição social; a adoração é uma atividade social; e a fé é uma força social.”

---

<sup>1</sup> Na pesquisa, estas perícopes também são denominadas de tradições próprias.

Dessa forma pode-se realizar algumas substituições conceituais para alocar as ideias de Geertz à realidade da pesquisa: a comunidade marcana será compreendida enquanto instituição religiosa – uma vez que existiam diversos cristianismos no contexto do primeiro século da Era Comum (EC); seu principal veículo é o Evangelho de Marcos – que para a investigação será somente as duas tradições próprias (Mc 7,31-37 e Mc 8,22-26) – que atribui sentido e significado, por meio dos símbolos, à realidade; a atividade social (adoração) será as atitudes religiosas e as experiências religiosas descritas nas perícopes; os símbolos mais destacados na comunidade demonstrarão a força social (fé) destes para a adoração.

Os símbolos (imagens e metáforas) sintetizam o *ethos* e a *visão de mundo* (GEERTZ, 2015, p. 66-67) dos grupos que compõem a comunidade marcana. O antropólogo argumenta que *ethos* centra-se no problema da ação, em como as pessoas fazem as coisas e como elas gostam de fazer estas coisas (GEERTZ, 2004, p. 103-118); são as disposições morais e estéticas de um determinado grupo (GEERTZ, 2015, p. 66-67). Já a *visão de mundo* centra-se no problema da crença, no conjunto de noções sobre como as coisas são (GEERTZ, 2004, p.103-118); “é o quadro que fazem do que são as coisas nas suas simples atualidades, suas ideias mais abrangentes sobre ordem (GEERTZ, 2015, p. 66-67).

De acordo com Geertz:

(...) o *ethos* de um grupo torna-se intelectualmente razoável porque demonstra representar um tipo de vida idealmente adaptado ao estado de coisas atual que a *visão de mundo* descreve, enquanto essa *visão de mundo* torna-se emocionalmente convincente por ser apresentada como uma imagem de um estado de coisas verdadeiro, especialmente bem arrumado para acomodar tal tipo de vida. (GEERTZ, 2015, p.67).

Tendo em vista a conexão entre *ethos* e *visão de mundo* é possível estruturar as descobertas em categorias, hierarquizando-as de acordo com sua relevância para a comunidade marcana; este processo é o que Geertz (2015, p. 5) denomina de Hierarquias Estratificadas de Estruturas Significantes (HEES). A ideia é que essas estruturas significantes possam justificar os símbolos escolhidos para compor uma imagem de Jesus própria da comunidade do Evangelho de Marcos.

Utilizar-se-á o HEES não somente enquanto níveis sociais, psicológicos, biológicos e culturais (GEERTZ, 2015, p. 28), mas também enquanto níveis religiosos, políticos, econômicos, familiares, jurídicos, culturais, educacionais e militares – sem esquecer possíveis influências geográficas. Estes são os aparatos sociais que alicerçam a atividade

social, criando padrões culturais, segundo Geertz (2015, p. 33). Percebe-se a importância dos aparatos sociais para a reflexão da metodologia geertziana na elaboração da pesquisa.

A relevância das estruturas significantes será estabelecida pela leitura das demais passagens do livro de Marcos e comparação com as respectivas passagens nos Evangelhos de Mateus e Lucas, a fim de determinar a importância de cada estrutura para a comunidade marcana.

Em suma: a partir dos símbolos, pode-se identificar o *ethos* e a *visão de mundo* da comunidade marcana. Estas identificações nos permitirão compreender as atividades sociais e os aparatos sociais que sustentavam as atitudes religiosas. É possível categorizar e hierarquizar as atividades sociais, verificando sua relevância para a comunidade marcana a partir da comparação de perícopes deste redator com seus correspondentes nos evangelhos sinóticos. Este processo de hierarquização justificará os símbolos escolhidos e tidos enquanto veículos, possibilitando a reconstrução da imagem que este grupo tinha de Jesus de Nazaré.

### **3. Análise de símbolos, de acordo com a metodologia geertziana**

Observando e analisando as perícopes escolhidas, chega-se à conclusão de que encontramos quatro elementos em comum: *ptyō* (saliva/cuspir), *haptō/epilambánomai* (toque/segurar), *epitithēmi* (imposição de mãos) e *anablepō* (olhar para Deus/levantar os olhos). Os elementos simbólicos podem ser analisados a partir de perspectivas de: concreto e abstrato; imagem e metáforas; pureza e impureza; sagrado e profano; entre outras. Estes símbolos relacionados ao ritual de cura tendem a sintetizar os valores e crenças do mundo em que viviam essas pessoas.

Ao pegar-se a saliva como exemplo para aplicá-la a metodologia geertziana, pode-se verificar a relevância deste elemento simbólico para a cultura da Palestina Setentrional<sup>1</sup> (provável local de redação do texto marcano). (MYERS, 1992, p. 69).

Theissen (2009, p. 241) afirma que o Evangelho de Marcos coloca Jesus rompendo as fronteiras e disponibilizando aos gentios crenças e comportamentos que eram predominantemente judaicos, como sua declaração que o Templo é lugar de adoração também para pagãos (Mc 11,17). Theissen ainda destaca que é esta relação do autor de

---

<sup>1</sup> Gerd Theissen é ainda mais específico em suas alegações, concluindo que o Evangelho foi escrito na Síria. (THEISSEN, 2007, p.75).

Marcos com os gentios (pagãos) que leva Jesus a questionar preceitos de pureza e impureza. Em Mc 7,15ss temos algo que antecipa as colocações sobre saliva presentes nas tradições marcanas próprias quando Jesus expõe que: “nada há no exterior do homem que, penetrando nele, o possa tornar impuro; mas o que sai do homem, isso é o que torna impuro.” (BJ, 2017). Teologicamente, Jesus não se refere à saliva (algo que sai do homem); entretanto é instigador esta colocação estar localizada pouco antes da cura do surdo-gago.

As assertivas acima colocadas podem acolher uma compreensão de que: como o autor do livro marcano estava na Palestina e havia uma discussão vigente sobre a aceitação de gentios enquanto judeus seguidores de Jesus<sup>1</sup>, ele foi simpático aos pagãos e mostrou um Jesus inclusivo e compreensivo às preocupações gentias.

Segundo Bursi (2015, p. 65-78) vários milagres atribuídos a Muhammad mencionam o uso da saliva. Este autor ainda destaca que existem vários estudos que investigam a influência das histórias dos rituais de curas de Jesus no islamismo antigo vinculadas à Muhammad. Horsley menciona como a saliva era utilizada pela “medicina” da época para curar diversos males, entre eles cegueira (2014, p. 133-135). Presume-se que a saliva era um símbolo importante para a região e que sintetizava a forma como compreendiam a realidade: fluidos corporais estavam mais ligados à medicina do que à religião.

Existiam curandeiros (médicos) na antiguidade; em, pelo menos, cinco passagens há relatos de médicos no NT. Em Marcos encontra-se duas, a saber: Mc 2,17 e Mc 5,26<sup>2</sup>. Era um profissional caro, normalmente procurado por pessoas da classe alta. Havia os curandeiros populares, o que deveria ser o caso para Jesus, mas estes poderiam ser confundidos com taumaturgos. (MALINA, 2017, p.381).

Assim, para os gentios a saliva estava dentro de um contexto compreensível no processo de cura. De acordo com Edwards (2018, p. 287) a cultura helênica possuía curas por meio de aplicação de bálsamos e fluidos corporais que misturados poderiam proporcionar soluções, inclusive para cegueira.

---

<sup>1</sup> Theissen (2009, p.229) argumenta que havia discussões no Concílio dos Apóstolos no sentido de aceitar ou não os gentios enquanto judeus (uma vez que ainda não existia a alcunha ‘cristãos’ para aqueles que acreditavam na messianidade de Jesus), principalmente porque os gentios não eram circuncidados, apesar de haver uma convivência pacífica nas comunidades recém-fundadas.

<sup>2</sup> As passagens sinóticas que tratam do mesmo assunto (Mc 2,15ss = Mt 9,10-13 / Lc 5,29-32) não foram contabilizadas. Para Mc 5,26, os outros dois Evangelhos sinóticos não falam em médicos.

Entretanto os judeus poderiam tê-la interpretado como algo impuro (apesar de existirem estudos que abordem a saliva enquanto elemento de pureza no judaísmo:

Contudo, por que o toque particular de tocar a língua do homem com saliva? A saliva, como um fluxo corporal, em geral ficava sob a categoria dos fluxos contaminadores, junto com o sangue menstrual, sémen, urina e pus (*m. Zavim 1-5*). A saliva de certas pessoas, no entanto, era considerada pelos judeus como tendo poder curativo, em especial quando acompanhada pela conversa, aplicada na área da doença ou ferimento e acompanhada por uma fórmula ou oração. (EDWARDS, 2018, p. 287).

Neste entendimento, a saliva é algo que está fora do lugar, não é algo impuro por si só, mas está fora de seu contexto compreensível, por isso é vista pelos membros judeus da comunidade marcana – e por outros judeus que tenham tido acesso à redação – como algo impuro ou relacionado à magia. (MYERS, 1992, p. 101-113).

Por esta razão e tendo a saliva enquanto exemplo de como podem ser abordados os demais elementos simbólicos selecionados nesta investigação, fica a questão: será que para a comunidade marcana Jesus era mais um curandeiro do que um taumaturgo? As investigações, pelos métodos geertzianos podem responder à esta pergunta!

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os veículos aparecem na redação como símbolos que sintetizam as experiências dos gentios na comunidade marcana. *ptyō* (saliva/cuspir), *haptō/epilambánomai* (toque/segurar), *epitithēmi* (imposição de mãos) e *anablepō* (olhar para Deus/levantar os olhos) são símbolos que o autor do Evangelho de Marcos desenvolve num modelo de realidade que promove inclusão mediante a transformação de valores, pautadas em privacidade e silêncio – chaves de leituras já notórios dentro dos estudos teológicos e científicos acerca do Evangelho de Marcos.

A partir de uma metodologia histórico-antropológica é possível decompor esses elementos, seguindo os conceitos de Clifford Geertz, e emergir dados relevantes para a construção da comunidade marcana que balizará a reconstrução da imagem que estes tinham de Jesus de Nazaré.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bíblia de Jerusalém:** nova edição revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2017.
- BURSI, Adam C. **Holy Spit and Magic Spells: religion, magic and the body in late ancient judaism, christianity, and islam.** Tese (Doutorado). Nova Iorque: Departamento de Estudos do Oriente Próximo da Universidade de Cornell, 2015.
- EDWARDS, James R. **O Comentário de Marcos.** São Paulo: Shedd Publicações, 2018.
- GEERTZ, Clifford. **Observando o Islã:** o desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004.
- GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas.** 1ª Impressão [Reimpressão]. Rio de Janeiro: LTC, 2015.
- HORSLEY, Richard. **Jesus and Magic:** freeing the Gospel stories from modern misconceptions. Cambridge, United Kingdom: James Clarke & Co, 2014.
- MALINA, Bruce J. **Evangelhos Sinóticos:** comentários à luz das ciências sociais. São Paulo: Paulus, 2017.
- MYERS, Ched. **O Evangelho de Marcos.** São Paulo: Edições Paulinas, 1992.
- NESTLE, Eberhard; NESTLE, Erwin. **Novum Testamentum Graece.** Editado por Bárbara e Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini e Bruce M. Metzger. 28ª Edição revisada. 2012, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart. 2018, Sociedade Bíblica do Brasil.
- THEISSEN, Gerd. **O Novo Testamento.** Petrópolis: Vozes, 2007.
- THEISSEN, Gerd. **A Religião dos Primeiros Cristãos:** uma teoria do cristianismo primitivo. São Paulo: Paulinas, 2009.

## UMA ANÁLISE EXEGÉTICA DE LC 18,1-8 EM CHAVE NARRATIVA

*Izabel Patuzzo<sup>1</sup>***INTRODUÇÃO**

No presente estudo do relato parabólico de Lc 18,1-8 busca-se o auxílio do método narrativo. Porém, esta abordagem carece de uma prévia justificação no que concerne à sua aplicação neste artigo: a opção por esse método seguirá a disposição do texto, tal qual ela se revela ao leitor no ato de leitura, destacando as várias instâncias narrativas segundo a sua ordem de sucessão. Conseqüentemente, a perspectiva de análise concentra-se particularmente nos signos literários que unem a trama com as imagens cênicas que o texto sugere. Desse modo, procura-se extrair, quanto possível, o sentido do texto na sua originalidade literária, colocando para segundo plano outros contextos de leitura, que eventualmente possibilitam novos significados.

Nas últimas décadas, a emergência da abordagem linguístico-narrativa tem contribuído como uma importante ferramenta na exegese bíblica, coadjuvando com o método histórico crítico. Porém, o objeto da narratologia, tanto no âmbito das ciências humanas como na exegese bíblica, é muito anterior. O ato de narrar é inerente ao próprio ser humano, que sempre sente a necessidade de contar a sua história. E a bíblia como depósito rememorativo do povo de Deus, da sua experiência de fé e da sua constante interpretação dessa mesma experiência, é fundada ela própria pelo narrar.

**1. A Abordagem Narrativa**

Sendo de caráter sincrônico, a abordagem narrativa não exclui outros métodos, como o histórico crítico. A interdisciplinaridade de dois métodos auxilia o estudo exegético no sentido de não reduzir o texto bíblico a uma obra literária, esquecendo seu alcance teológico. A análise narrativa tem um caráter introdutório como chave de leitura, permanecendo sempre subordinada ao texto sagrado.

---

<sup>1</sup>Doutoranda em Teologia (PUC-SP); Mestre em Aconselhamento Social (University South Australia, Hong Kong); Mestre em Teologia (PUC-SP). Membro do Grupo de Pesquisa LIJO (Literatura Joanina, PUC-SP). E-mail: isabellapatuzzo@hotmail.com

A proclamação do querigma cristão compreende a sequência narrativa da vida, da morte e da ressurreição de Jesus Cristo, acontecimentos dos quais os Evangelhos nos oferecem um relato detalhado. O narrar bíblico não se reduz a um simples relato, mas está alicerçado na história e interpretado à luz da salvação, se origina em uma profissão de fé, numa liturgia e em uma catequese (cf. 1Cor 11,23-25).

A análise narrativa considera o texto como meio de comunicação entre autor e leitor. Contudo, distingue os autores e leitores reais do autor e leitor implícitos; isto é, aqueles que pertencem aos anais da história daqueles que se revelam dentro do texto. Passando do método histórico crítico, de caráter generativo, centrado sobre o seu autor, a abordagem narrativa em seu aspecto pragmático, coloca ao centro a dimensão performativa do texto. Segundo Marguerat, diante de um texto, o método histórico crítico indaga sobre o que diz o texto, enquanto que o narrativo indaga acerca de qual é o efeito que o texto gera sobre o leitor.

A primeira parte desse estudo consiste em situar o texto no seu horizonte textual e hermenêutico na estrutura do terceiro Evangelho. Faz-se necessário analisar o texto em seu contexto imediato, isto é a secção da Viagem. Em seguida, para adentrar nas características literárias do texto, é importante destacar o gênero parabólico. Por fim será apresentada uma proposta e estrutura, segundo o método narrativo, incluindo o texto grego.

Na segunda parte o horizonte gramático-linguístico, inicia-se com o léxico, apresentando alguns termos que se destacam no texto e procurando apreender o seu significado no contexto lucano do séc. I d.C., buscando-se compreender o sentido que a Igreja primitiva conferia aos referidos termos. Trata-se de uma abordagem semântica justaposta na parte sintática, essencial para a compreensão do texto e determinada pelos próprios limites desse estudo. Por fim, serão analisadas as partes, formas dos discursos, construção das cenas e personagens, bem como o tempo e o espaço.

## **2. O Horizonte textual hermenêutico**

Esta primeira parte do estudo exegético, tem por objetivo estabelecer as bases literárias e exegéticas que presidirão a análise de Lc 18,1-8. Para tal, é fundamental situar o texto na estrutura literária do terceiro Evangelho. Lucas inicia o seu relato reconhecendo que muitos outros (πολλοί) já compuseram uma narrativa (διήγησιν), que tentaram ordenar

(ἐπεχείρησαν ἀνατάξασθαι), sobre os acontecimentos cumpridos acerca de Jesus Cristo, tal como (καθὼς) transmitiram as testemunhas oculares (αὐτόπται), que se tornaram servos da palavra (ὑπηρέται γινόμενοι τοῦ λόγου). Por fim, ele também decide escrever a Teófilo o seu relato, que tem como objetivo dar a conhecer de forma precisa (ἐπιγνῶς), a solidez (ἀσφάλειαν) de suas palavras, isto é, manifestar a verdade de uma vivência da fé em Jesus Cristo.

No prólogo de seu relato, com termos típicos da historiografia clássica de seu tempo, o evangelista evidencia implicitamente a função pragmática de sua obra: não apenas informar, pois isso outros já fizeram antes, mas sobretudo manifestar a verdade de uma vivência da fé em Jesus Cristo. Assim sendo, a preocupação histórica é subordinada ao propósito teológico. Com sua teologia da história, Lucas demonstra como a verdade da vivência teófila se insere no plano salvífico de Deus, anunciado no AT, cumprido em Jesus Cristo. O ensinamento de Jesus expresso na parábola da viúva persistente está em profunda sintonia com a longa tradição do cuidado com o empobrecido, apresentado nas Escrituras (cf. Dt 10,18; 14,29; 16,11.14; 24,17.19.20.21; 26,13.13; 27,19).

A parábola da viúva persistente (Lc 18,1-8), situa-se na estrutura literária da grande Viagem no Evangelho segundo Lucas. A narrativa descreve Jesus ensinando seus discípulos sobre a importância de πάντοτε προσεύχεσθαι (perseverar na oração) Sua temática remete a imagem do Deus que ouve a súplica de seu povo, pois Ele se importa com as situações de sofrimento daqueles que o temem. O cenário descrito nesta narrativa é de uma χήρα (viúva) que insistentemente clama a um juiz que lhe faça justiça.

## **2.1. Estrutura e texto grego**

Os principais elementos que indicam os limites de uma perícopé ou episódio são o tempo, o lugar os personagens e o tema. Considerando-os em relação à parábola de Lc 18,1-8, o v. 1 indica o início do relato parabólico com uma clássica expressão lucana, que Jesus é aquele que conta a parábola. Quanto ao tempo, a micronarrativa precede um longo ensinamento escatológico, no qual Jesus fala sobre os dias do Filho do Homem (cf. Lc 17,22-37). Na parábola propriamente dita, o tempo de fazer justiça à viúva frente ao seu adversário é considerado longo (ἐπὶ χρόνον). Quanto ao lugar é o caminho para Jerusalém.

O v. 1 introduz a perícopie, destacando a finalidade de sua mensagem: Orar sem jamais esmorecer. Dos vv. 2 a 6 narra-se a parábola, e os vv.7- 8 apresentam as conclusões e aplicação da parábola.

O protagonista em Lucas é Jesus, aquele que narra a parábola. Entre os dois personagens, a viúva tem o papel principal. As ações dos personagens estão intimamente ligadas: a persistência da viúva e a falta de compromisso com a justiça do juiz.

Os versículos conclusivos, fazem uma alegoria ao fato de fazer-se justiça, relacionando-a com a justiça divina. A pragmática da narrativa aponta que a necessidade de orar sempre está intimamente ligada à fé cristã.

### **Introdução: A voz do Narrador (extradieético)**

V. 1 Ἔλεγεν δὲ παραβολὴν αὐτοῖς - **Oração principal**

πρὸς τὸ δεῖν πάντοτε προσεύχεσθαι αὐτοὺς καὶ μὴ ἐγκακεῖν - **Subordinada Consecutiva**

### **Introdução dos Personagens:**

v.2 λέγων· - **Oração Principal**

κριτὴς τις ἦν ἐν τινὶ πόλει - **Subordinada Substantiva Objetiva**

τὸν θεὸν μὴ φοβούμενος – **Oração Subordinada Adjetiva**

καὶ ἄνθρωπον μὴ ἐντρέπομενος. **Subordinada Adjetiva Aditiva**

v.3 χήρα δὲ ἦν ἐν τῇ πόλει ἐκείνῃ - **Oração Principal**

καὶ ἤρχετο πρὸς αὐτὸν λέγουσα· - **Subordinada Adjetiva Explicativa**

ἐκδικησόν με ἀπὸ τοῦ ἀντιδίκου μου. **Subordinada substantiva Objetiva**

### **Desenlace da Trama: mudança de atitude do juiz.**

v. 4 καὶ οὐκ ἠθέλεν ἐπὶ χρόνον. **Oração Principal**

μετὰ δὲ ταῦτα εἶπεν ἐν ἑαυτῷ· **Subordinada Adverbial Concessiva**

εἰ καὶ τὸν θεὸν οὐ φοβοῦμαι - **Subordinada Adverbial Condicional**

οὐδὲ ἄνθρωπον ἐντρέπομαι, - **Subordinada Aditiva**

v. 5 διὰ γε τὸ παρέχειν μοι κόπον τὴν χήραν ταύτην – **Subordinada Substantiva**

### **Adversativa**

ἐκδικήσω αὐτήν, - **Oração Principal**

ἵνα μὴ εἰς τέλος ἐρχομένη ὑπωπιάζῃ με. - **Subordinada Consecutiva**

v. 6 Εἶπεν δὲ ὁ κύριος· **Oração Principal**

ἀκούσατε - **Subordinada Substantiva Objetiva**

τί ὁ κριτὴς τῆς ἀδικίας λέγει· - **Subordinada Substantiva Objetiva Direta**

### **Pragmática do texto:**

v. 7 ὁ δὲ θεὸς οὐ μὴ ποιήσῃ τὴν ἐκδίκησιν τῶν ἐκλεκτῶν αὐτοῦ τῶν βοώντων αὐτῷ ἡμέρας καὶ νυκτός, καὶ μακροθυμεῖ ἐπ’ αὐτοῖς; - **Oração Coordenada Sindética**

v. 8 λέγω ὑμῖν – **Oração Principal**

ὅτι ποιήσῃ τὴν ἐκδίκησιν αὐτῶν ἐν τάχει. **Subordinada Substantiva Objetiva**  
πλὴν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐλθὼν ἄρα εὐρήσει τὴν πίστιν ἐπὶ τῆς γῆς; - **Oração Coordenada Sindética**

## 2.2. O horizonte gramático-linguístico

Em primeiro lugar, análise literária de um texto deve incidir sobre a sintaxe, que reflete o conjunto de regras gramaticais de língua, época e autor. Nesta segunda parte toma-se em consideração o léxico como elemento essencial à organização interna do texto por meio de operações gramaticais, a fim de torna-lo uma unidade comunicativa, dotada de sentido. Evitando expor uma verificação exaustiva do vocabulário, devido à natureza deste estudo, a análise lexical indicará alguns termos que se destacam na micronarrativa particularmente por algumas particularidades na sua utilização.

**Ἔλεγεν δὲ παραβολὴν αὐτοῖς** - O texto inicia com uma expressão tipicamente lucana, indicando o gênero literário da perícopa, que é uma parábola.

**προσεύχεσθαι** – O verbo orar aparece em Lc 9,29; 11,1; 18,1.

**κριτής** – O juiz é introduzido como o primeiro personagem da parábola; na obra lucana, além deste relato parabólico, o termo surge em At 10,42; 18,15.

**χήρα** – A viúva é apresentada como a segunda personagem do texto. O termo aparece em Lc 2,37; 4,26; 7,12; 18,3; 21,3; At 6,1; 9,39.

**φοβέω** - O verbo φοβέω (temer), encontra-se em Lc 1,50; 18,2.4; At 10,2.22.35; 13,16.26.

**ἀκούω** – Indicando senso de percepção do ato de ouvir, compreender, dar atenção ou julgamento em uma corte, o verbo surge em Lc 18,6; At 9,7; 25,22; 28,28.

**ἐκδίκησις** – O verbo que expressa o ato de fazer justiça aparece poucas vezes na obra lucana: Lc 18,5. 7-8; 21,22; At 7,24.

## 3. Horizonte semântico

No sistema legal do primeiro século na Palestina, o governo Romano colocava sob a responsabilidade de magistrados as questões mais amplas de justiça, pois dentro do judaísmo eram os anciãos e o Sinédrio que julgavam as questões de justiça relativa ao seu povo. O juiz descrito na parábola de Jesus não temia a Deus, o que implicitamente indica que ele não se deixava guiar pela Torah. A viúva por sua vez, está sozinha na sua busca pela justiça, já que não tinha mais um marido que a defendesse.

Um aspecto interessante nesta parábola é que uma mulher judia não era qualificada para testemunhar numa corte. O que certamente deixou a audiência de Jesus (e o leitor de Lucas), surpresos, pois uma simples viúva por definição era na visão deles, uma fraca, impotente, insensata, por se aventurar numa busca inútil, já que era considerada insignificante para a sociedade de seu tempo. Por isso, ela não devia estar na corte incomodando o juiz. Aos olhos do povo da Galiléia do primeiro século esta viúva era tão fora dos padrões como o juiz.

Neste contexto histórico se pode perceber o quanto Lucas ressalta que o ato de persistência da viúva não era uma questão trivial. Ela clama por justiça porque é vítima de um crime. Somente um grave crime justificaria uma mulher ousar invadir um corte judicial, ambiente de estrito domínio masculino, e incomodar (κόπον: afligir, perturbar), tanto este juiz para pedir justiça, superando assim sua fraqueza, impotência e a vergonha de se expor publicamente. O verbo grego, traduzido por incomodar “ὕπωπιάζω” no grego indica golpear algum no olho, coagir ou continuamente importunar alguém, o que destaca o quanto o juiz se sentiu importunado por esta viúva. O fato de Jesus comparar Deus com este Juiz pode suscitar alguns questionamentos: Deus é como esta mulher ou como o juiz? Se é como o juiz, precisa ser tão atormentado assim com nossas orações? Se é como a mulher, exercita a paciência dia e noite incessantemente clamando por justiça?

Jesus retirando do cotidiano, ressalta a insistência da viúva por justiça forçosamente que obriga as pessoas a se tornarem autônomas, assertivas, e insubordinadas aos olhos dos valores culturais da época. Tais atitudes aos olhos da sociedade da época não eram de aplauso, mas de reprovação. Ao colocar uma mulher como personagem principal, e sua ação como positiva, Jesus propositalmente exagerou em alguns aspectos, para trazer a novidade aos seus discípulos. Como a viúva eles se encontram diante de injustiças estruturais, mas devem se comprometerem com a justiça em todos os âmbitos. Esta mulher que se encontrava numa situação tão desfavorável não esmoreceu em clamar pela

justiça. A imagem de Deus que continua insistindo até que nós, relutantes em fazer o bem, finalmente fazemos o que é certo e justo. Se a mulher é colocada como a imagem de um Deus que quer a justiça, então a humanidade é a imagem do juiz injusto.

O Jesus de Nazaré viveu numa sociedade judaica patriarcal, androcêntrica, que olhava para o status dos líderes religiosos de seu tempo; para os fariseus e saduceus que possuíam a lei, mas não a tinham no coração. Perderam a consciência da justiça porque abandonaram a Torah, abandonaram a Deus. Neste sentido esta parábola dá voz e suporte àqueles que não têm nenhum poder teológico, espiritual, emocional, social e físico. A oração a Deus aqui, passa pela persistência de uma viúva vulnerável e socialmente marginalizada. Aos olhos de Jesus, ela é símbolo de muitos de seus contemporâneos, excluídos, explorados e abandonados pelo Templo e pelo império. Extraordinariamente uma mulher que não tem nenhum poder, apenas tem sua voz e a consciência da justiça, coloca em ação todo seu entendimento de justiça que vem de Deus, contido na Torah.

Os leitores, a quem Lucas relata esta parábola, eram cristãos que estavam cada vez mais sendo isolados dentro do império e dentro do judaísmo. Por isso, eles se identificavam com muita facilidade com a viúva da parábola. Metaforicamente, eles eram como a viúva e órfãos sofrendo contínuas perseguições, sem nenhuma liderança que lhes fizessem justiça. Somente a comunidade dos discípulos e discípulas lhes davam apoio. Assim Lucas ao colocar Jesus como narrador desta parábola deixa claro que em seu ministério Ele deu voz aos marginalizados e desfavorecidos como mulheres, leprosos, pecadores, pobres, prostitutas, cobradores de impostos e outras categorias de excluídos.

### **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

- MARGUERAT, Daniel; BOURQUIN, Yvan. **Para ler as narrativas bíblicas: iniciação à análise narrativa**. São Paulo: Loyola, 2009.
- MENDONÇA, José Tolentino. **A construção de Jesus: uma narrativa de Lc 7,36-50**. Lisboa: Ed. Assírio & Alvim, 2004.
- PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **A interpretação bíblica na Igreja**. 9. ed. São Paulo: Paulinas, 2017.
- ZAPPELLA, Luciano. **Manuale di analisi narrativa bíblica**. Torino: Claudiana, 2012.

## A TEMPORALIDADE NA PROFECIA JUDAICA E NO ORÁCULO GRECO-ROMANO

*Leandro Formicki<sup>1</sup>*

### INTRODUÇÃO

Segundo Lewis, no centro de toda religião, está “a tomada do homem pela divindade” (LEWIS, 1977, p. 17-18). Para o autor, esses encontros extáticos são encorajados em muitas religiões em algum momento de suas histórias (LEWIS, 1977, p. 17). As “experiências transcendentais desse tipo, tipicamente concebidas como estados de “possessão”, têm dado aos místicos a reivindicação única de conhecimento experimental direto do divino” (LEWIS, 1977, p. 17-18).

O termo “êxtase” contém vários significados. Segundo a etimologia da palavra significa “estar fora de si” ou “fora dos seus sentidos”. Pode ser exteriorizado como dança, canto, inspiração profética, arrebatamento, visão etc. O fundamental é que o êxtase é o meio pelo qual duas realidades se encontram e se comunicam, a saber, a realidade humana e a realidade divina.

Dois fenômenos extáticos como a profecia do Judaísmo do Segundo Templo e o Oráculo Greco-Romano são recorrentes no mundo antigo do primeiro século. Supõe-se que este fenômeno parece ser um tema-eixo dessas duas religiosidades primitivas.

A proposta desta pesquisa, portanto, é realizar um estudo desses fenômenos extáticos no contexto da religiosidade judaica no período do Segundo Templo e contrastando com a religiosidade grega do primeiro século em relação a concepção de tempo que ambas nos fornecem.

Sendo assim, surgem algumas questões em relação ao fenômeno profético e oracular: Qual a diferença entre profecia e oráculo? E qual é o objetivo da profecia e do oráculo na utilização do tempo?

A fim de responder aos problemas levantados anteriormente, chegamos a algumas hipóteses: Propõe-se que o fenômeno oracular prescritivo Greco-Romano se concentrava

---

<sup>1</sup>Bacharel em Teologia pela Faculdade Teológica Batista de São Paulo, Bacharel em Letras pela (USP), Mestre em Ciências da Religião pela (UMESP), mestrando em Teologia pela (PUC/SP), Doutor em Ciências da Religião pela (UMESP), membro do grupo de pesquisa Lepralisse. formicki@hotmail.com. <http://lattes.cnpq.br/9322198336437675>.

nos acontecimentos do presente, ou seja, fornecia ajuda para os acontecimentos que estavam em andamento, por outro lado, a profecia escatológica no Judaísmo do Segundo Templo se preocupava com acontecimentos futuros, ou seja, a salvação ou a punição que vinha de um futuro próximo.

## 1. A PROFECIA ESCATOLÓGICA

Segundo Neher, “a profecia implica de uma forma ou de outra, uma relação entre a eternidade e o tempo, um diálogo entre Deus e o homem” (NEHER, 1975, p. 9, tradução nossa). Esta relação é verificada no período do Judaísmo antigo. A partir deste período ocorre sucessivamente uma relação entre o mundo do divino e o mundo do homem, de modo que no mundo natural a profecia é um meio válido e desejado, a fim de se obter a comunicação com o divino.

Segundo Aune, “a escatologia apocalíptica é a crença que Deus intervirá logo na história humana para trazer um fim catastrófico para o mal em todas as suas formas, este pensamento foi muito difundido no Judaísmo Palestino de 200 a.C. a 100 d.C.” (AUNE, 1983, p. 121, tradução nossa). Entretanto, de acordo com Machado “ao falarmos em escatologia e apocalíptica, é preciso ir logo ressaltando que esses termos não são sinônimos, como muitos consideram, justamente porque a segunda não lida apenas com o elemento escatológico, isto é, com o futuro” (MACHADO, 2009, p. 83). Para o autor, esse não é “o eixo central da apocalíptica” (MACHADO, 2009, p. 83). Ao invés disso, o eixo central “estaria justamente está na ascensão aos céus e revelação de mistérios celestiais” (MACHADO, 2009, p. 83, 84). Mas, é importante salientar que na escatologia apocalíptica surge a ênfase na esperança de libertação futura, principalmente como forma de “resposta sobrenatural que pareceu para muitos judeus ser um dilema insolúvel no senso comum: a ansiedade, a alienação, o abandono e a privação vivenciada nas esferas política, econômica, social e religiosa da vida Palestina” (AUNE, 1983, p. 121, tradução nossa). Portanto, a escatologia apocalíptica possui dois aspectos fundamentais, a saber, o conhecimento dos mistérios celestiais e a esperança de que estes mistérios serão cumpridos na vida do povo de Israel em um futuro próximo.

Um exemplo deste tipo de profecia escatológica apocalíptica está registrado em 1Enoque 103:2-8:

<sup>2</sup> Pois eu conheço este mistério; e eu tenho lido as tábuas do céu e tenho visto os escritos sagrados, e eu tenho compreendido o que está escrito nelas; e elas

estão inscritas acerca de vós. **3** Pois todas as coisas boas, e alegria e honra estão preparadas e escritas para as almas daqueles que morreram em justiça. Muitas e boas coisas vos serão dadas – o fruto dos vossos trabalhos. Vossa sorte excederá até mesmo a dos vivos. **4** Os espíritos daqueles que morreram na justiça viverão e se alegrarão; seus espíritos não perecerão, nem seu memorial perante a face do Grande por todas as gerações do mundo. Portanto, não vos afligis por causa de suas humilhações. **5** Ai de vós pecadores que estais mortos! [...] **6** Eles têm morrido em glória, e não houve julgamento durante seu tempo de vida. **7** [...] eles experimentarão o mal e grande tribulação – em trevas, em correntes, e em chama flamejante. **8** Vossas almas entrarão no grande julgamento; haverá um grande julgamento para todas as gerações do mundo. (ISAAC, 2015, p. 235).

No relato acima ocorre uma divisão entre justos e ímpios, de modo que os justos serão recompensados com alegria e honra, já os ímpios serão recompensados com grande tribulação. Desse modo, aparece em 1Enoque a união dos elementos apocalípticos (julgamento e recompensa) com o elemento escatológico (futuro). Todavia, estes elementos eram um mistério que foi revelado para a tranquilidade dos justos que estavam sofrendo.

Os comunicadores escatológicos são diferenciados e nomeados como “profetas” e “messias”. Entretanto, os dois comunicadores exercem uma função de trazer uma resposta divina para a comunidade. Por isso que Aune diz que “a profecia e o operador de milagres caminham juntos” (AUNE, 1983, p. 122, tradução nossa). O autor ainda acrescenta que

A ideologia messiânica real chega em resposta a aliança davídica, considerada incondicional e eterna (2 Sam 7; Sl 89; 132:11-12; 1Mac 2:57). O messias davídico esperado pelo povo foi concebido como uma figura militar que teve como primeira tarefa destruir os inimigos de Israel, purificar Jerusalém e o Templo, e ajuntar os israelitas dispersos como prelúdio da idade de ouro. Este messias não funcionaria como profeta, pregador de arrependimento, ou um operador de milagre. (AUNE, 1983, p. 122-123, tradução nossa).

Em relação à natureza dos comunicadores escatológicos, segundo Aune, os estudiosos apresentam duas concepções:

O messias davídico humano, que tinha a função militar, nacionalista e política, e o messias transcendente, designado de “Filho do Homem”. Estes dois tipos messiânicos não estão realmente separados, pois as tradições do Filho do Homem na apocalíptica judaica representam uma “transformação transcendental” das tradições messiânicas davídicas. Durante a última quarta parte do primeiro século depois de Cristo, a designação “Filho do Homem” é usada como um título messiânico nos evangelhos canônicos e na sexta visão do apocalipse de Esdras (4 Esdras 13). A designação é também usada para a figura do redentor celestial nas Similitudes de Enoque (1 Enoque 37-71). (AUNE, 1983, p. 123, tradução nossa).

O “profeta escatológico” é outro comunicador. O papel deste comunicador escatológico foi este: “pregação de arrependimento em preparação para o dia de Yahweh, a interpretação definitiva da Torah, intercessão para Yahweh em favor de Israel, o

desempenho de milagres como uma amostra de poder sobrenatural e autoridade” (AUNE, 1983, p. 126, tradução nossa).

Portanto, o ato de profetizar era uma afirmação sobre a punição ou recompensa que aconteceria no futuro baseado no comportamento presente. Esta revelação celestial é uma resposta sobrenatural aos sofrimentos vivenciados pelos judeus na Palestina.

## 2. O Oráculo Greco-Romano

“A religião grega, bem como a Cultura grega em geral, está delimitada local e temporariamente pela esfera de ação da língua e da literatura grega. Não existem fundadores da religião ou documentos da revelação”. (BURKERT, 1993, p. 34, 35).

Segundo Aune, “os oráculos e a adivinhação tiveram uma função regular e significativa na vida dos gregos e romanos na antiguidade até o triunfo do Cristianismo sobre as religiões pagãs do período do quarto século d.C.” (AUNE, 1983, p. 23, tradução nossa). Além disso, o autor diz que:

A maioria dos gregos não colecionava revelações divinas em uma forma escrita permanente e autoritária. Na visão Greco-Romana em contraste com a visão Judaica primitiva, a revelação divina não foi confinada a uma época passada, mas ao invés disso, a ciência da adivinhação foi um meio regular e contínuo de determinar a vontade dos deuses em quase toda questão concebível. (AUNE, 1983, p. 23, tradução nossa).

“O termo que os gregos usavam mais frequentemente para o profissional de adivinhação era *mantis*, que é traduzido por “adivinho”, “prognosticador”, “vidente” ou menos apropriado “profeta”” (AUNE, 1983, p. 23, tradução nossa). “Os pensadores Greco-Romanos cuidadosamente distinguiram entre “adivinhação técnica” e “adivinhação natural” (AUNE, 1983, p. 23, tradução nossa). Segundo Aune,

A adivinhação técnica depende do conhecimento, treino e habilidade dos *mantis* em observar e corretamente interpretar sinais, sacrifícios, sonhos, presságios, prodígios, em contrapartida, a adivinhação natural é a inspiração direta do *mantis* através do êxtase, transe ou visão. (AUNE, 1983, p. 23-24, tradução nossa).

Todavia, de acordo com Burkert “a mântica de inspiração é secundária, presume-se em geral que ela não seja nem sequer de proveniência grega, pelo fato que no Oriente, mulheres ‘delirantes’ a partir das quais o deus fala encontra-se muito antes, em Mari, no segundo milênio e na Assíria, no Primeiro milênio” (BURKERT, 1993, p. 238).

“Os gregos acreditavam que respostas oraculares por meio de fala humana não eram apenas divinamente inspiradas, mas elas foram às expressões de deus por meio de intermediários humanos” (AUNE, 1983, p. 32-33, tradução nossa). Como exemplo tem-

se a inspiração oracular que é refletida na lenda Déléfica de Koretas, “um pastor que acidentalmente caiu na fenda depois do santuário de Apolo e começou a proferir profecias involuntariamente” em um estado incontrolado de transe de possessão” (AUNE, 1983, p. 34, tradução nossa). Neste caso, o deus possuiu o oráculo humano e proferiu suas palavras.

“Os oráculos gregos exibem uma uniformidade de estilo impressionante, eles são curtos e escritos em versos, usualmente em hexâmetro datílico” (AUNE, 1983, p. 50, tradução nossa). Segue um exemplo do oráculo de Delfos:

De toda a Terra, Pelasgo Argos é o melhor,  
Cavalos de Tessália, mulheres de Lacedemônia,  
E homens que bebem as águas da justa Aretusa.  
Ainda destes os melhores são aqueles que habitam  
Entre Tirinto e Arcádia rica em rebanhos,  
Argivos com corpetes de linho, incentivos para batalha.  
Mas vocês de Aegium nem são terceiros nem quartos  
Nem décimos segundos, nem em inteligência ou número (AUNE, 1983, p. 50,  
tradução nossa).

“As oito linhas deste oráculo são em hexâmetro datílico, o mesmo usado na literatura grega mais antiga como em Homero e Hesíodo. Todavia, outros oráculos délficos foram produzidos em iâmbico trimétrico” (AUNE, 1983, p. 50, tradução nossa).

Houve também um tipo geral de respostas oraculares, as respostas suplicadas. Segundo Aune, “a grande maioria dos oráculos que tem sido preservado na literatura antiga, papiro, e inscrições são respostas oraculares” (AUNE, 1983, p. 55, tradução nossa):

#### 1) Oráculos Prescritivos (AUNE, 1983, p. 57-58):

A resposta oracular diz o curso da ação que o inquiridor deve tomar. O verbo frequentemente está no imperativo. Como exemplo tem os livros Órficos que consistem em oráculos cantados por Orfeu e escritos por Musaios no segundo século d.C. A pergunta é feita ao Oráculo de Apolo em Didima:

Seu profeta Damiano pergunta: “no seu santuário próximo ao recinto do altar para todos os deuses você não vê ainda um altar construído para sua irmã mais santa, a deusa Sóter Coré surgida a partir do próprio pai. Mas, um amigo de deus, angustiado com tal estado de coisas, pergunta a você, Senhor de Didima, Hélio Apolo, para profetizar para ele se você permite ele erigir um altar de sua criança próximo ao altar de frutificação de Demétrio”. O deus declarou por um oráculo: “realize esta honra para Sóter Coré no arredor do altar.” (AUNE, 1983, p. 58, tradução nossa).

O inquiridor pergunta ao oráculo que, por sua vez, pergunta a Apolo. Em seguida, Apolo responde por meio do oráculo aquilo que deve ser feito. Nota-se o uso do imperativo (realize). Desse modo, é notório que o oráculo prescritivo fornece uma resposta que tem como objetivo persuadir o inquiridor a que execute o que foi respondido.

Portanto, observa-se que o fenômeno oracular grego prescritivo tem como objetivo principal auxiliar em uma situação do presente, a fim de mudar ou não o curso de uma ação, já o fenômeno de inspiração realizado no Judaísmo do Segundo Templo tinha como objetivo revelar os mistérios celestiais que seriam cumpridos em um futuro próximo, a fim de punir os ímpios e recompensar os justos.

### **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A partir da proposta metodológica desta pesquisa, que é estudar o fenômeno oracular Greco-Romano e a profecia no Judaísmo do Segundo Templo, foi possível chegar a algumas conclusões.

Em primeiro lugar, compreende-se que a profecia e o oráculo têm em comum o fato de ambos terem um “profeta”, “vidente” como receptor da mensagem divina, mas que no oráculo o “vidente” é identificado como sendo o próprio “deus” personificado que está anunciando a mensagem. No entanto, diante dessa diferença, uma característica fundamental se manteve evidente no “profeta” e no “vidente”, a presença do êxtase como mediador e facilitador da comunicação do homem com o divino.

Foi satisfatório verificar que os oráculos greco-romanos prescritivos ajudavam as pessoas a tomarem decisões ou não sem especificar muita das vezes o que iria acontecer. Por outro lado, a profecia judaica, principalmente, a profecia escatológica tinha o elemento preditivo, ou seja, afirmações do que iria acontecer no futuro.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AUNE, David E. **Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World**. Michigan: Grand Rapids, 1983.

BURKERT, Walter. **Religião Grega na Época Clássica e Arcaica**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

ISAAC, Ephraim. **O Livro de Enoque Etíope ou 1Enoque**. São Paulo: Entre os Tempos, 2015.

LEWIS, Ioan. **Êxtase Religioso: Um Estudo Antropológico da Possessão por Espírito e do Xamantismo**. São Paulo: Perspectiva, 1977.

MACHADO, Jonas. **O Misticismo Apocalíptico do Apóstolo Paulo: Um novo olhar nas Cartas aos Coríntios na perspectiva da experiência religiosa**. São Paulo: Paulus, 2009.

NEHER, André. **La Esencia Del Profetismo**. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1975.

## ÊXODO 3,1-15: O ENCONTRO DE MOISÉS COM IAHWEH, UMA LEITURA NA PERSPECTIVA DA PSICOLOGIA ANALÍTICA

*Reginaldo de Abreu Araujo da Silva<sup>1</sup>*

### INTRODUÇÃO

Este trabalho pretende fazer uma interface entre uma leitura teológica e uma leitura psicológica de um texto bíblico e contribuir para a compreensão do trecho de Ex 3,1-15 na perspectiva humana da psicologia.

Trata-se de uma pesquisa bibliográfica com base na análise dos teólogos Walter Vogels, com a obra *Moisés e suas múltiplas faces*, e Pablo Andiñach, com a obra *O Livro do Êxodo*, e do autor da psicologia junguiana (ou psicologia analítica) Edward F. Edinger, com as obras *Bíblia e Psique, simbolismo da individuação no Antigo Testamento*, e *Ego e arquétipo*.

O objeto deste estudo é a narrativa em si e a proposta de análise bíblica é a abordagem literária do texto final do Êxodo, ou seja, uma abordagem sincrônica, dialogando com uma abordagem da psicologia junguiana.

#### 1. Uma leitura teológica de alguns elementos da narrativa

Na leitura teológica do texto bíblico selecionado podem ser destacados alguns elementos, elencados a seguir.

**A montanha de Deus.** Moisés pastoreava o rebanho do seu sogro, Jetro, e chegou à montanha de Deus, o Horeb. Esse título anuncia que é a montanha de Deus para Moisés e depois, no capítulo 19, para todo o Israel. Haverá várias citações da “montanha de Deus” ao longo do Êxodo, como, por exemplo, o encontro de Aarão com Moisés em 4,27, o encontro de Jetro com Moisés em 18,5. É na montanha que Moisés e Deus dialogam e onde ele recebe a aliança de Deus para com seu povo em Ex 19 e 20. Também esse título dado à montanha pode ser compreendido como o estabelecimento de “um lugar sagrado

---

<sup>1</sup> Mestre e doutorando em Ciência da Religião pela PUC-SP; bolsista CAPES; [frregi@hotmail.com](mailto:frregi@hotmail.com), membro do grupo de pesquisa NUMINA – Núcleo de Estudos Psicológicos da Religião – PUC-SP; <http://lattes.cnpq.br/3291870627901216>.

de referência para a façanha da libertação” dos israelitas da terra da escravidão no Egito. (ANDIÑACH, 2010, p. 55).

**O Anjo de Iahweh.** É a primeira vez que aparece no livro do Êxodo o nome de Deus: Iahweh. E o Anjo de Iahweh apareceu a Moisés. O Anjo de Iahweh “não é distinto de Deus, ele é uma imagem para falar do próprio Deus que se manifesta a uma pessoa sob forma visível”. (VOGELS, 2003, p. 92).

**A sarça ardente.** A imagem é a de uma chama na sarça ardente. É assim que Deus aparece a Moisés. O fogo tem um aspecto imaterial, intrigante, que “serve como imagem para falar da presença de Deus”. Poder-se-ia ver um simbolismo teológico: um fogo que se alimenta sem a lenha pode indicar a presença imaterial de Deus e a sarça que não é consumida pode indicar o povo de Israel que mesmo tendo sofrido a escravidão no Egito, não foi consumido. (VOGELS, 2003, p. 92). A palavra hebraica para sarça é *senéh*, a qual poderia ter dado origem ao nome Sinai para a montanha. (ANDIÑACH, 2010, p. 56).

**A terra sagrada.** Iahweh dá duas ordens a Moisés: que não se aproxime e que tire as sandálias dos pés. Estas ordens podem indicar que a santidade requer veneração e respeito, uma vez que Iahweh explica a Moisés que a terra onde ele está pisando é terra santa.

Tirar os calçados dos pés também pode ser compreendido como estabelecer a distinção entre o espaço profano e o sagrado e pode indicar que os pés que estavam protegidos da dureza do solo não serão prejudicados ao serem descalçados, pois o solo, em que agora se está, tem algo muito especial, é santo, e, por isso, não agride os pés de quem o pisa. (ANDIÑACH, 2010, p. 57).

Após indicar a santidade do solo, Deus se apresenta a Moisés como o Deus de seus pais e dos patriarcas. Moisés toma, então, conhecimento de que está diante do Deus dos antepassados e o reverencia profundamente cobrindo o rosto: um encontro de reverência ao sagrado que é Deus, expresso no temor do homem ao olhar para Iahweh. Esse temor é enfatizado mais adiante, em Ex 19,21 que diz que poderia ser morto quem visse Iahweh. (VOGELS, 2003, p. 93).

**A constatação divina da opressão.** Deus conta a Moisés o que constatou no Egito e acrescenta o que fará concretamente e essa ação será por meio de Moisés.

Iahweh diz a Moisés que viu a miséria do povo e enfatiza repetindo o verbo ver. Em seguida, Iahweh diz que ouviu o clamor do povo. O paralelo é esse: Moisés viu o

fogo de Deus e ouviu o chamado de Deus. Deus viu o sofrimento do povo e ouviu o clamor do povo. (VOGELS, 2003, p. 94). A missão de Moisés está entrelaçada à ação de Iahweh.

**O plano divino através de Moisés.** Deus delega a Moisés o plano divino de libertação dos israelitas. Os verbos ir e enviar deixam clara tal delegação: “Vá ... eu te enviarei ...” A missão está clara: “... para fazer sair do Egito o meu povo, os israelitas”. (Ex 3,10).

**O nome Iahweh.** Moisés pergunta a Deus qual o seu nome e “Deus responde revelando a sua identidade”. (VOGELS, 2003, p. 97). A pergunta de Moisés não é pelo nome exatamente, mas sim pela identidade de Deus. (ANDIÑACH, 2010, p. 66).

O nome Iahweh já era conhecido em Gn 4,26, em que o filho de Set, o Enós, foi o primeiro a invocá-lo. Para harmonizar Gn e Ex alguns autores dizem que a Moisés foi revelado o verdadeiro significado do nome Iahweh. (VOGELS, 2003, p. 38).

O nome de Deus é Iahweh, um nome que está em relação com o verbo ser, quer dizer, este nome revela o ser de Deus, a natureza de Deus, o que se pode notar na fórmula: “Eu sou aquele que é” (Ex 3,14). A repetição do verbo ser na fórmula poderia querer acentuar “a realidade do ser de Deus”. Poderia ser entendido como o Deus que existe verdadeiramente.

Este nome tem uma característica peculiar. “Deus se revela, mas ao mesmo tempo guarda seu mistério.” Afinal, Deus é transcendente e ao mesmo tempo imanente. Sabemos um pouco dele, mas faltará sempre algo que não conheceremos. (VOGELS, 2003, p. 100).

## 2. Alguns conceitos da psicologia analítica

Antes de fazer uma leitura da narrativa bíblica na perspectiva psicológica é preciso elencar alguns conceitos próprios da psicologia analítica.

**O ego.** Para Jung, o ego é aquele fator complexo da psique humana “com o qual todos os conteúdos conscientes se relacionam”. Ele é o centro do campo da consciência e é “o sujeito de todos os atos conscientes da pessoa”. (JUNG, 2000, par. 1).

Assim, o ego se refere “à experiência que a pessoa tem de si mesma como um centro de vontade, de desejo, de reflexão e ação”. (STEIN, 2006, p. 23).

**O inconsciente.** O inconsciente é “o *psíquico desconhecido*, ou seja, tudo aquilo que presumivelmente não se distinguiria dos conteúdos psíquicos conhecidos, quando chegasse à consciência”. (JUNG, 2013, par. 382).

**O Si-mesmo.** Para Jung, enquanto o ego é o centro da personalidade consciente, o Si-mesmo é “o centro ordenador e unificador da psique total (incluindo consciente e inconsciente).” Pode-se imaginar o aspecto de uma hierarquia psíquica em que o Si-mesmo é uma autoridade psíquica e o ego fica submisso ao seu domínio. O Si-mesmo pode ser entendido como a divindade empírica interna e equivale à *Imago Dei*. (EDINGER, 2020, p. 19).

Há diversos temas e imagens que se referem ao Si-mesmo, como a unidade, a totalidade, a união dos opostos, o centro do mundo, o eixo do universo, o ponto criativo onde Deus e o homem se encontram. Esses temas e imagens possibilitam compreender o Si-mesmo como a fonte da energia da vida, a origem do nosso ser, ou seja, o Si-mesmo pode ser descrito como Deus. (EDINGER, 2020, p. 20).

**A relação entre o ego e o Si-mesmo.** Dentro do ser psíquico há esses dois centros: o ego e o Si-mesmo. Eles são autônomos e, ao mesmo tempo, o vínculo entre eles é muito importante no desenvolvimento psicológico da pessoa. A relação entre esses dois centros da psique corresponde ao que, nas religiões se descreve como a relação entre o homem e seu Criador.

O desenvolvimento psicológico tem muitas vicissitudes que podem ser entendidas como resultados de modificações da relação existente entre o ego e o Si-mesmo nos vários estágios desse desenvolvimento da psique. (EDINGER, 2020, p. 20).

De acordo com a psicologia analítica, o homem nasce em um estado psicológico de identificação do ego com o Si-mesmo. É como um estado-mandala de totalidade. Chamamos de estado psíquico original. Desse estado é que deverá nascer o ego individual. A esse processo chamamos desenvolvimento psíquico. Deverá haver uma separação progressiva entre o ego e o Si-mesmo para que haja desenvolvimento psíquico do indivíduo. Mas na idade adulta deverá ocorrer uma rendição do ego em relação ao Si-mesmo, isto é, uma reunião entre o ego e o Si-mesmo. Aquela identificação total do ego ao Si-mesmo que caracterizou a infância deverá ser substituída por uma relação de integridade entre o ego e o Si-mesmo. Esse é um processo contínuo. (EDINGER, 2020, p. 20-21).

### 3. Uma leitura a partir da psicologia analítica

A partir dos elementos elencados até aqui, pode-se fazer uma leitura psicológica do encontro de Moisés com Iahweh, na perspectiva da psicologia analítica.

Segundo afirma o estudioso da psicologia analítica, Edward Edinger, o encontro de Moisés com Iahweh é símbolo do encontro do ego com o Si-mesmo. (EDINGER, 1990, p. 86).

Moisés, pastoreando o rebanho, representa o ego consciente de suas funções.

Ele caminha em direção à montanha de Deus e tem curiosidade de saber do que se trata o fenômeno extraordinário da sarça ardente que não se consome. Há um processo psíquico em andamento. O indivíduo quer saber de conteúdos que lhe são enigmáticos. Há um chamado da voz de Deus na sarça. É como uma atração do Si-mesmo ao ego que precisa fazer o processo de crescimento da personalidade. O ego conhece o mundo ao seu redor, mas precisa começar a conhecer o mundo interior mais profundo. A voz de Deus conhece o ego pelo nome. O Si-mesmo é o centro organizador da psique que envolve o consciente, que é o ego, e o inconsciente, que é tudo aquilo que o ego ainda desconhece.

O texto é rico em símbolos. Um símbolo é a montanha de Deus e o outro é a terra sagrada. Chegar ao contato com o Si-mesmo é estar em território que pertence a Deus no mais profundo do ser humano. Esse interior é solo sagrado. É lugar em que só o ego e o Si-mesmo se encontram. Esse encontro não pode ser uma identificação para sempre, mas deverá ser o início de um processo de desidentificação e futura reunião.

O anjo do Senhor é uma imagem para falar de Deus. A imagem de Deus (*Imago Dei*) é um dos símbolos do Si-mesmo. O anjo do Senhor está na sarça que tem fogo, mas que não se consome. “O fogo é sinônimo frequente do divino”. (EDINGER, 1990, p. 86). Ele pertence, em psicologia, à operação alquímica da *calcinatio* = calcinação, que é um “processo químico que envolve o intenso aquecimento de um sólido, destinado a retirar dele a água e todos os demais elementos passíveis de volatilização. Resta um fino pó seco.” Os alquimistas faziam esse processo com a pedra calcária e depois acrescentavam água à cal viva resultante e notavam que ali era gerado um calor. Daí pensavam que a cal tinha fogo. Para os alquimistas o fogo tinha um caráter de vitalidade e nele o próprio Deus ardia pelo divino amor. (EDINGER, 2006, p. 37).

Segundo Edinger, “a natureza do fogo que não se consome enfatiza sua natureza transpessoal”. (EDINGER, 1990, p. 86). Esse fogo é o desejo que não se sacia de

satisfações pessoais. Refere-se à libido que ultrapassa o pessoal, isto é, a libido transpessoal, pois o ego se dá conta de que o desejo é maior do que ele, o ego deixa de se identificar com a libido e passa a reconhecer que o desejo vem de Deus, vem do Si-mesmo. “Então aquilo que a pessoa deseja não é mais percebido como *meu* prazer, *meu* poder, *minha* ambição, e sim como tarefa imposta pelo si-mesmo. O que Iahweh impõe a Moisés é uma tarefa”. Significa que Moisés é chamado pelo Si-mesmo para seguir o desejo divino, isto é, a libido transpessoal, e fazendo isto, Moisés estará pondo em prática a tarefa sagrada de realizar o Si-mesmo. (EDINGER, 1990, p. 87). A missão que Deus dá à Moisés é missão do mais profundo dele. Realizá-la é realizar-se.

O nome de Deus, Iahweh, grafado no tetragrama IHWH é simbólico para a análise da psicologia analítica. Como vimos, Iahweh se apresentou fazendo referência ao verbo ser: Eu sou aquele que é. A ênfase da repetição do verbo ser, dando uma interpretação teológica de que não há nenhuma dúvida de que ele existe, vem ao encontro da característica mais importante do Si-mesmo, que é a de que o Si-mesmo existe. O Si-mesmo não é só uma realidade conceitual, ele “possui uma realidade efetiva”. (EDINGER, 1990, p. 87).

O personagem Moisés vivencia um processo psíquico. Ele quis ver o fenômeno sagrado. E ele ouviu o chamado. Deus também viu o sofrimento do povo na escravidão e ouviu seu grito. A resposta de Moisés foi: “Eis-me aqui” (Ex 3,4). Ele se prontifica a ouvir a Deus. Dar atenção à voz de Deus é uma chance para aprender o que Deus quer. Quer dizer que o ego está fazendo um percurso no processo psíquico de sair da identificação total com o Si-mesmo para chegar à consciência de si e à consciência do Si-mesmo. Quando o ego chegar a esta distinção psíquica estará assegurada a sua integridade. E este processo é contínuo na vida humana. (EDINGER, 2020, p. 21-23).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O texto bíblico pôde ser lido a partir da psicologia analítica, o que contribuiu para uma compreensão da narrativa na perspectiva humana da psicologia, alcançando uma percepção de alguns elementos do desenvolvimento psicológico do protagonista da narrativa.

Em termos do desenvolvimento psicológico, Moisés está experienciando algumas condições que a psique total proporciona para que tenha êxito. Moisés pôde ser

interpretado como símbolo do homem que experimenta o processo psicológico que possibilita seu progresso pessoal integrado com a psique total, isto é, com a totalidade, com o Si-mesmo, com Deus.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

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

EDINGER, Edward F. **Anatomia da Psique**: o Simbolismo Alquímico na Psicoterapia. Trad. Adail Ubirajara Sobral, Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Editora Pensamento-Cultrix, 2006.

EDINGER, Edward F. **Bíblia e Psique**: Simbolismo da Individuação no Antigo Testamento. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Ed. Paulinas, 1990. (Coleção Amor e Psique).

EDINGER, Edward F. **Ego e arquétipo**: uma síntese fascinante dos conceitos psicológicos fundamentais de Jung. Trad. Adail Ubirajara Sobral. 2. ed. São Paulo: Editora Pensamento-Cultrix, 2020.

JUNG, Carl Gustav. **Aion**: Estudos sobre o Simbolismo do Si-Mesmo. Trad. Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha O.S.B. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2000. (Obras Completas IX/2).

JUNG, Carl Gustav. **A natureza da psique**. Trad. Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis: Vozes, 2013. (Obra Completa 8/2).

STEIN, Murray. **Jung: o mapa da alma**: uma introdução. Trad. Álvaro Cabral, revisão técnica Marcia Tabone. 5. ed. Editora Pensamento-Cultrix, 2006.

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

## SOCORRO AO PROSCRITO: ANÁLISE PRAGMÁTICA-LINGUÍSTICA DE LUCAS 5,12-16

*Vamberto Marinho de Arruda Junior<sup>1</sup>*

### INTRODUÇÃO

Localizada no contexto do ministério de Jesus na Galileia (Lc 4,14-9,50), dentro do contexto que enfatiza chamado, curas e controvérsias, e que realça a identidade messiânica de Jesus de Nazaré (Lc 5,1-6-16), está a narrativa da cura de um leproso; alguém que por sua enfermidade era um proscrito da sociedade, um pária (Lc 5,12-16), mas, que em seu desespero busca em Jesus um último recurso e não se decepciona. Tal perícopo será analisada dentro de um viés interativo-comunicativo, visto na exegese pragmalinguística como descrita em Grilli, Guidi e Obara, **Comunicación y pragmática en la exégesis bíblica** (2018). Jesus é visto nessa história como alguém com um duplo foco: ajuda aos necessitados e alguém que busca auxílio do Pai.

De fato, na construção do leitor/discípulo modelo o exemplo do mestre serve de inspiração. O relato paralelo de Marcos (Mc 1,40-45), que é o que Lucas mais segue de perto (o relato de Mateus é mais resumido - Mt 8,2-4), não apresenta alguns detalhes, como a oração de Jesus e o fato de as multidões se reunirem em torno dele para serem curadas, só em Lucas Jesus é chamado de Senhor (κύριε) pelo leproso, só em Lucas há a ênfase de que tal doente é “completamente cheio de lepra”, realçando o poder necessário para reverter essa situação, ficando assim em destaque a natureza do taumaturgo. Todos esses são relevos pragmáticos, percebidos nesta narrativa, usados pelo autor para construir seu leitor modelo; eles apontam para a identidade do Mestre e desenvolvem o tipo de discípulo que seguem a este Senhor.

---

<sup>1</sup> Graduado e Especialista em Teologia pelo Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia; Mestrando em Teologia Bíblica pela PUC-SP; bolsista CAPES; e-mail: prvambertojr@gmail.com; participação no grupo de pesquisa: Lepralise da PUC-SP; ID do Lattes: 8561222483778203.

## 1. Superfície discursiva – texto, cotexto remoto e cotexto imediato

O texto deste estudo é Lc 5,12-16, onde se encontra um relato de cura – um leproso – e a posterior saída de Jesus, para orar; a perícopes é bem delimitada. Os elementos que a distingue do relato anterior e do posterior são encontrados no quadro 1 abaixo:

QUADRO 1 – ELEMENTOS DE DELIMITAÇÃO

Elementos	Lc 5,1-11	Lc 5,12-16	Lc 5, 17-26
Espacial-Geográfico	“Lago de Genesaré” – 5,1	“Numa cidade” – 5,12 “Lugares desertos” – 5,16	Pelos relatos paralelos de Mt 9,1-8, e, Mc 2,1-12, Jesus estava em Cafarnaum
Temporal	ἐν + dativo (τῷ) ἐν τῷ + infinitivo ἐγένετο δέ – Lc 5,1	ἐν + dativo (τῷ) ἐν τῷ + infinitivo καὶ ἐγένετο – Lc 5,12	καὶ ἐγένετο – Lc 5,17
Personagens	“A multidão” – 5,1 “pescadores” – 5,2 “Simão Pedro” – 5,3 “Tiago e João” – 5,10	“Homem cheio de lepra” – 5,12 “Numerosas multidões” – 5,15	“Fariseus e doutores da lei” – 5,17 “Paralítico” – 5,18
Função Terminal	“Deixando tudo... o seguiram” – 5,11	-	-
Temática	Pregação, pesca milagrosa e chamado ao discipulado – 5,1-11	Cura de um leproso, pregação às multidões, curas de pessoas nessas multidões e retiro de oração de Jesus – Lc 5,12-16	Cura do Paralítico e embate com fariseus e escribas – Lc 5,17-26

Fonte: o próprio autor

Uma vez que os limites estão demarcados, os próximos passos são detectar seu cotexto<sup>1</sup> remoto e seu cotexto imediato. O cotexto amplo é encontrado em Lc 4,14-9,50,

<sup>1</sup> GRILLI, Massimo; GUIDI, Maurizio; OBARA, Elzbieta. **Comunicación y pragmática en la exégesis bíblica**. Estella: Editorial Verbo Divino, 2018, p. 62-63 apresentam o conceito de cotexto, eles falam do texto (o texto a ser estudado, no caso desta pesquisa é Lc 5,12-16), seu cotexto e o contexto. Na p. 62 (itálico dos autores e tradução nossa), os referidos autores definem cotexto assim: “Trata-se de uma categoria de âmbito sintático, mais especificamente uma seleção dentro de uma obra literária. O cotexto é uma unidade textual delimitada por claras interrupções da comunicação. Tal seleção não somente fornece o fragmento adequado, mas também o apropriado textualmente para a compreensão do segmento comunicativo examinado. Mesmo que no âmbito narrativo sempre tenderá a ser amplo, o cotexto varia segundo o nível de análise empreendido: um parágrafo, uma seção, uma parte etc. A referência última será sempre a obra completa, como macrossinal com o qual tudo, dentro do texto, está relacionado. Os ‘limites’

seção que apresenta o ministério de Jesus na Galileia. Bock (2011, p. 64, tradução nossa) delinea o seguinte traçado: Ministério Galileu: Revelação de Jesus (4,14–9,50)

- A. Visão Geral do Ministério de Jesus (4,14–44)
- B. Reunião de discípulos e controvérsias (5,1–6,16)
- C. O ensino de Jesus (6,17–49)
- D. Primeiros movimentos para a fé e questões cristológicas (7,1–8,3)
- E. Chamado à fé, revelação cristológica e perguntas (8,4–9,17)
- F. Confissão Cristológica e Instrução sobre Discipulado (9,18–50)

O cotexto imediato de Lc 5,12-16 tem um foco peculiar. A seção (5,1-6,16) está unida: (1) pelas expressões ἐγένετο δέ (5,1; 6,1.6.12) e καὶ ἐγένετο (5,12.17)<sup>1</sup>; e, (2) pelo tema do discipulado, entremeado por curas e alguns atritos com opositores.<sup>2</sup>

A estrutura cotextual como sugerida por Nolland (1989, vide nota 2) tem uma forma concêntrica, de pares paralelos, onde a única perícope que não começa com as expressões gregas listadas acima fica no meio, o que pode ser expresso graficamente, mas, modificado, assim:

- A – Chamado dos primeiros discípulos (Lc 5,1-11)
- B – Cura de um leproso (Lc 5,12-16)
- B' – Cura e Controvérsias (Lc 5,17-26)
- C – Chamado de Levi, cura e controvérsias (Lc 5,27-39)
- D – Controvérsia no e sobre o sábado (Lc 6, 1-5)
- D' – Cura e controvérsia no sábado (Lc 6,6-11)
- A' – Eleição dos doze discípulos (Lc 6,12-16)

Com os limites e os cotextos remoto e imediato estabelecidos, a próxima etapa deste tópico é a questão do tipo de gênero literário encontrado.

---

para que a seleção seja considerada acertada são estabelecidos com base nos diversos elementos formais, sintáticos, semânticos, retóricos e narrativos, cuja incidência deve ser examinada em cada caso.”

<sup>1</sup> NOLLAND, John. **Luke 1:1–9:20**. Dallas: Word, Incorporated, 1989, p. 219-220, tradução nossa, explica que “Lucas usa essa cena de pesca como um frontispício para a seção 5:1-6:16, para o restante da qual ele segue bastante de perto Marcos 1:40-3:19, omitindo apenas a cena da multidão de 3: -12, para a qual ele terá um equivalente em Lucas 6:17-19. Lucas usa um introdutório ἐγένετο, ‘aconteceu’, para ligar os episódios desta seção (Lucas 5:1, 12, 17; 6:1, 6, 12). Theobald (NTS 30 [1984] 91-108) argumentou persuasivamente a favor de uma estrutura sétupla na seção (5:1-11, 12-16, 17-26, 27-39; 6: 1-5, 6-11, 12-16 [Theobald realmente conduz o episódio final para v 19; mas fazer isso é artificial, já que 6:17-19 é obviamente um frontispício para 6:20-49, como Theobald admite]). Os itens 1, 4 e 7 são vinculados como cenas de chamado; 2 e 3 são curas; 5 e 6 são episódios de sábado. Uma correspondência é estabelecida por Lucas entre 2/3 e 5/6. O todo se estrutura em torno do episódio de Levi (item 4), que se distingue pela ausência da fórmula introdutória (ἐγένετο) que marca cada um dos outros itens.”

<sup>2</sup> “A seção 5,1-6,16 é a primeira parte da compreendida entre 5,1 e 8,56 que temos chamado ‘resto das atividades na Galileia,’ e começa e termina com temas de vocação e eleição dos apóstolos. Na metade está o chamado de Levi. Compreende também curas e discussões.” DILLMANN, Rainer; MORA PAZ, César A. **Comentario al evangelio de Lucas: um comentário para la actividad pastoral**. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2006, p. 131, tradução nossa.

O gênero usado/construído por Lucas a partir de suas fontes, para esta perícopa, foi o de narrativa ou história de milagre. Nolland (1989, p. 226, tradução nossa) explica que: “Fora do diálogo, Lucas omitiu do relato de Marcos tudo o que não pertence ao relato de uma cura [...] e, assim, produziu um relato em perfeita forma de história de milagre.” E ainda Dillmann e Mora Paz (2006) acrescentam:

A presente narração tem a típica estrutura de um relato de milagre: a) o leproso vem a Jesus e pede a ele para ser curado (v.12). b) Jesus, com um gesto e umas palavras, cura o leproso (v.13). c) O fato é verificado: Jesus proíbe ao curado de contar o ocorrido e o manda registrar isso diante dos sacerdotes (v.14) (cf. Lv 14,1-32). d) Apesar disso, a notícia se espalha e muitos vêm a Jesus para ser curados (v.15). e) O relato termina com uma indicação tipicamente lucana: Jesus se retirava a lugares solitários para orar (v.16). (DILLMANN; MORA PAZ, 2006, p. 137, tradução nossa).

Lima (2017, p. 194) apresenta que o propósito da narrativa de milagre (a cura é uma dessas narrativas) é “indicar o poder (de Jesus; ou de Deus, no caso dos apóstolos) sobre o mal e a morte, mostrar a compaixão divina para com a dor humana e a chegada do tempo de salvação”. Esse fato ajuda na proposta do autor de construção da identidade de Jesus<sup>1</sup> e da identidade e perfil dos que são chamados para seguir a Ele.

## 2. Estruturas narrativas de base

Nesta etapa o foco principal é a alternância entre o aoristo e o imperfeito, e como eles moldam a narrativa. Sendo o primeiro geralmente característico do primeiro plano, da novidade, e o segundo é a característico do pano de fundo, da caracterização<sup>2</sup> conforme explicado abaixo:

Na narrativa greco-bíblica, o aoristo é, portanto, uma forma do nível principal e do primeiro plano, enquanto o imperfeito é uma forma de um nível secundário, normalmente com função de pano de fundo ou de antecedente.

<sup>1</sup> “A ideia propagandística de Jesus como um fazedor de milagres não era o mais importante; a comunidade primitiva entendia as curas, especialmente as dos leprosos, como sinais e obras legitimadoras do Messias (cf. 7,22). Visto que o leproso também foi reintegrado ao povo de Deus por meio da cura, os primeiros cristãos também reconheceram sua existência soteriológica nesta história.” BOVON, François. **Das Evangelium nach Lukas (Lk 1,1-9,50)**. Zürich: Benziger; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1989., p. 238, tradução nossa e grifo nosso.

<sup>2</sup> “Na narrativa, o aoristo é a forma normal do primeiro plano, enquanto o imperfeito é a forma do nível secundário; o aoristo comunica as informações básicas da história, sua estrutura básica, enquanto o imperfeito comunica as informações anteriores à história (antecedente) ou informações de pano de fundo. A combinação das formas verbais do primeiro plano com as do nível secundário cria o relevo da narrativa; a alternância de um e outro marca o ritmo da história, sua evolução, suas pausas e retomadas até sua conclusão... as funções do imperfeito são percebidas em relação (e contraste) com o aoristo. Basicamente, a relação do imperfeito com o aoristo é de dependência sintática: mesmo que não dependa do ponto de vista gramatical (ou seja, se não for precedido por uma conjunção subordinada), o imperfeito, como forma de nível secundário, depende do aoristo, que é a forma do nível principal e a forma independente.” NICCACCI, Alviero. Dall’*aoristo all’imperfetto* o dal primo piano allo sfondo: Un paragone tra sintassi greca e sintassi hebraica. **Liber Annuus**, Jerusalém, Studium Biblicum Franciscanum, v. 42, 1992, p. 107, tradução nossa.

Com base nesses dados, podemos construir um método de leitura da narrativa do Novo Testamento. (NICCACCI, 1992, p. 99, tradução nossa).

Embora os dois tempos verbais supracitados sejam importantes, há para a construção do pano de fundo outras características de acordo com Grilli, Guidi e Obara (2018, p. 66-67, tradução nossa): o uso do mais-que-perfeito, o particípio, o perfeito, e “todas as expressões de nível secundário que indicam os limites do relato, mas, também determinam suas pausas e as mudanças de ritmo.” Com essas informações vê-se o quadro com essa distinção:

QUADRO 2 – DISCRIMINAÇÃO DAS AÇÕES

	PAÑO DE FUNDO	PRIMEIRO PLANO	DISCURSO DIRETO
v.12		<b>Καὶ ἐγένετο</b>	
	ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν ἐν μιᾷ τῶν πόλεων		
	<b>καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ</b> πλήρης λέπρας		
	<b>ἰδὼν δὲ τὸν Ἰησοῦν,</b>		
	<b>πεσὼν ἐπὶ πρόσωπον</b> λέγων·	<b>ἐδεήθη</b> αὐτοῦ	<b>κύριε, ἐὰν θέλης</b> δύνασαί με καθαρίσαι.
v.13	<b>καὶ ἐκτείνας</b> τὴν χεῖρα λέγων·	<b>ἥψατο</b> αὐτοῦ	
	<b>καὶ</b> εὐθέως	ἡ λέπρα ἀπῆλθεν ἀπ’ αὐτοῦ	<b>θέλω, καθαρίσθητι</b>
v.14		<b>καὶ</b> αὐτὸς παρήγγειλεν αὐτῷ μηδενὶ εἰπεῖν	<b>ἀλλ’ ἀπελθὼν</b> δεῖξον σεαυτὸν τῷ ἱερεῖ
			<b>καὶ προσένεγκε</b> περὶ τοῦ καθαρισμοῦ σου
			<b>καθὼς προσέταξεν Μωϋσῆς,</b> εἰς μαρτύριον αὐτοῖς
v.15	<b>διήρχετο δὲ</b> μᾶλλον ὁ λόγος περὶ αὐτοῦ		
	<b>καὶ συνήρχοντο ὄχλοι</b> πολλοὶ ἀκούειν		
	<b>καὶ θεραπεύεσθαι</b> ἀπὸ τῶν ἀσθενειῶν αὐτῶν·		
v. 16	αὐτὸς δὲ ἦν ὑποχωρῶν ἐν ταῖς ἐρήμοις		
	<b>καὶ προσευχόμενος.</b>		

Fonte: o próprio autor

As distinções entre os planos apresentadas no quadro acima apontam para as ações dos dois personagens principais: o leproso<sup>1</sup> e Jesus. No v. 12 o homem com lepra suplica ao Nazareno (verbo *δέομαι* no aoristo passivo - *ἔδεήθη*) que se Ele quisesse poderia purificá-lo. O Messias no v. 13 toca (verbo *ἅπτω* no aoristo médio - *ἤψατο*) no doente e apresenta sua vontade/seu querer (verbo *θέλω* no presente do indicativo - *θέλω*) e sua declaração poderosa – seja purificado (verbo *καθαρίζω* no aoristo passivo imperativo - *καθαρίσθητι*), e nesse plano primeiro, também é visto o resultado dessa palavra de Jesus: e imediatamente (pano de fundo) a “lepra” foi embora (verbo *ἀπέρχομαι* no aoristo - *ἀπῆλθεν*).

As ações realçadas acima, do primeiro plano, concentram-se no pedido do homem e na ação benevolente de Jesus. Os destaques do pano de fundo ajudam na identificação do taumaturgo. Há ênfase para o fato que o doente estava cheio de lepra (*πλήρης λέπρας*), detalhe só visto em Lucas (cf. Mc 1,40-45; Mt 8,1-4); e, há também um tratamento do leproso para com Jesus, que já foi visto em Lc 5,8, o homem o chama de Senhor (*κύριε*).<sup>2</sup>

### 3. Lampejos pragmáticos

Após focalizar no que o texto como gênero e como estrutura narrativa de base comunicam, a partir de agora são vistos dois pontos comunicativos/pragmáticos que o texto chama a atenção: Palavra e oração. Em Lucas há um foco crescente no uso e poder da palavra, usam-se os termos *λόγος*<sup>3</sup> e *ῥῆμα*<sup>4</sup>, e mesmo que no texto de Lc 5,12-16 não se tenha o segundo termo<sup>5</sup>, e o primeiro seja usado no sentido de notícia, há a ênfase no

<sup>1</sup> “Desnecessário dizer que o que é chamado de ‘lepra’ na Bíblia não deve ser estendido à ‘lepra verdadeira’ moderna ou ser usado como base para qualquer estigma para aqueles que podem ser afetados por ela.” FITZMYER, Joseph A. *The Gospel according to Luke I–IX: introduction, translation, and notes*. New Haven; London: Yale University Press, 2008, p. 573.

<sup>2</sup> Este chamamento tem um papel identificador, conforme explica Nolland (1989, p. 227, tradução nossa): “Lucas e Mateus adicionam Κύριε, ‘Senhor’, às palavras do leproso. A conexão com o uso de Pedro em 5,8 do mesmo tratamento sugere que há mais coisas envolvidas do que um ‘Senhor’ educado. Algum sentido da identidade exaltada de Jesus extrai do leproso sua afirmação confiante sobre o poder de Jesus”.

<sup>3</sup> Aparece 32x em Lucas, e repetidas vezes no Evangelho há a identificação do vocábulo *λόγος* com a Palavra de Deus ou vinda da parte dele (1,29; 4,22.32.36; 5,1; 6,47; 7,7; 9,26; 10,39; 21,33).

<sup>4</sup> Das 66x que aparece no NT 18x são em Lucas e 14x em Atos. Há enfoque em *ῥῆμα* como sendo Palavra de Deus (Lc 1,37-38; 2,29; 3,2), como sendo Palavra de Cristo (Lc 5,5; 24,8; 9,45//18,34).

<sup>5</sup> No Evangelho lucano há ênfase na palavra dita por Jesus como sendo Palavra poderosa que faz coisas que pertencem ao domínio divino, Lucas apresenta Jesus expulsando demônios e fazendo milagres por Sua Palavra Lc 4,35-37.39.41; 5,4-8.13 (junto com o toque).24-25; 6,6-10. 7,6-10.14-15.47-50; 8,22-25; etc. Pode-se usar os substantivos traduzidos por palavra ou verbos como dizer, falar, repreender, conjurar, purificar etc.

uso da palavra e palavra poderosa, que quando Jesus a usa em contextos de auxílio aos sofrendores, ela causa efeitos portentosos, pela inserção do verbo λέγω.

Com relação à oração, tem-se um homem pedindo com fé e submissão a sua purificação, colocando-se assim como um modelo de discípulo orante; e há o exemplo de Jesus, que supria as necessidades dos que lhe rogavam, mas, também Ele mesmo rogava ao Pai constantemente. Fitzmyer (2008, p. 575, tradução nossa) informa que: “ele estava (com o hábito de) se retirar ... e orar.” Dois participios são usados com o imperfeito do verbo ‘ser’ para expressar a ação iterativa.”

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

O relato da cura do homem “cheio de lepra” de Lc 5,12-16 apresenta um doente crente em Jesus e ao mesmo tempo submisso à Sua vontade, foca também na identidade daquele que tem poder para com uma palavra livrar o enfermo de tamanha calamidade, alguém que não só tem o poder para fazê-lo, mas tem o desejo benigno e compassivo. Essa perícopes no contexto de Lc 5,1-6,16 enfatiza o modelo dos que seguem a Jesus, e quem é o mestre a quem eles uniram suas vidas.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BOVON, François. **Das Evangelium nach Lukas (Lk 1,1-9,50)**. Zürich: Benziger; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1989. (Evangelisch-Katholischer Kommentar Zum Neuen Testament, III/1).
- DILLMANN, Rainer; MORA PAZ, César A. **Comentario al evangelio de Lucas: un comentario para la actividad pastoral**. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2006. (Evangelio y Cultura, vol. 2).
- BOCK, Darrell L. **A theology of Luke’s Gospel and Acts: biblical theology of the New Testament**. Grand Rapids: Zondervan, 2011.
- FITZMYER, Joseph A. **The Gospel according to Luke I–IX: introduction, translation, and notes**. New Haven; London: Yale University Press, 2008. (Anchor Yale Bible, vol. 28).
- GRILLI, Massimo; GUIDI, Maurizio; OBARA, Elzbieta. **Comunicación y pragmática en la exégesis bíblica**. Estella: Editorial Verbo Divino, 2018. (Evangelio y Cultura, vol. 6).
- LIMA, Maria de Lourdes Corrêa. **Exegese Bíblica: teoria e prática**. São Paulo: Paulinas, 2017.

NICCACCI, Alviero. Dall'aoristo all'imperfetto o dal primo piano allo sfondo: Un paragone tra sintassi greca e sintassi hebraica. **Liber Annuus**, Jerusalém, Studium Biblicum Franciscanum, v. 42, p. 85-108, 1992.

NOLLAND, John. **Luke 1:1–9:20**. Dallas: Word, Incorporated, 1989. (Word Biblical Commentary, vol. 35A).

## TEXTO E HISTÓRIA DO CÂNON DO NOVO TESTAMENTO

*Weliton Angelino da Silva<sup>1</sup>*

### INTRODUÇÃO

Todo o NT é organizado em torno da figura de Jesus, brilho da face de Deus (Sl 44.4 e Sl 80,4.8.20).

Cada um dos 27 escritos do Novo Testamento era destinado a ter uma vida própria, e não a ocupar um lugar numa coleção. É dirigido a uma comunidade particular, ou a um grupo circunscrito de comunidades, e não ao conjunto da Igreja. Tem por intuito transmitir uma mensagem revestida de autoridade, mas não pretende o acesso à condição de livro sagrado e inspirado, como as Escrituras antigas, de Moisés e dos Profetas.

Hoje estes 27 livros estão reunidos numa só coleção, de autoridade exclusiva, que levam nome de Novo Testamento. Quando, como e por que essa coleção viu a luz do dia e foi reconhecida como Escritura Sagrada em pé de igualdade ao Antigo Testamento? Essa é a questão a que a história do cânon procura responder.

#### **1. O sentido da Palavra “Cânon” aplicado à Bíblia**

A palavra grega κανών, de origem semítica, significa um caniço, depois um instrumento de medir, fabricado com um caniço, como a régua do carpinteiro ou do pedreiro. Em sentido figurado, na linguagem da filosofia, ele significa a regra de conduta, a norma, o modelo. Quando o termo é retomado em contexto cristão, dois tipos de usos chamam a atenção. Nos séculos II e III, ele é encontrado em expressões como “regra da verdade” ou “regra da fé” que designam de modo geral, a norma à qual devem se conformar a doutrina e a vida da Igreja. Foi somente na metade do século IV que o termo passou a ser utilizado em relação com a Bíblia, referindo-se à lista dos livros do Antigo e do Novo Testamento (Concílio de Laodiceia – 363), cânon 59; 39ª Carta Festiva de Atanásio de Alexandria – 367). (KAESTLI, 2009).

---

<sup>1</sup> Licenciado em Filosofia (Centro universitário Assunção), 2002; Bacharel em Teologia (Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção), 2007; Mestrando em Teologia Bíblica (PUC-SP). Pesquisa Novo Testamento (Literatura Joanina). E-mail: padre.weliton@gmail.com

## **2. Fragmento de Muratori – Um documento para se orientar**

Também chamado de “Cânon de Muratori” é um texto latino de 85 linhas, conservado num manuscrito de Milão do século VII e publicado em 1740 pelo erudito italiano L.A. Muratori. O texto, de qualidade bastante ruim, necessita de numerosas correções e não deixou de suscitar dúvidas. Vários indícios levam a concluir que ele foi composto por volta de fins do século II e começo do século III. Esse texto é um testemunho precioso da situação da formação do Novo Testamento nos em fins do século II. (KAESTLI, 2009).

## **3. O Cânon Cristão – A Bíblia sem mitos**

O Cânon cristão consta de escritos de proveniência judaica e de escritos de origem cristã, que conhecemos respectivamente como “Antigo Testamento” e “Novo Testamento”. Constitui um todo. É preciso apreciar a decisão do cristianismo sobre o “Antigo Testamento”, visto que a Igreja herdou e adotou escritos, não um cânon preestabelecido (como se costuma pensar). A única “Bíblia” à que apelavam tanto Jesus como os primeiros cristãos era a judaica de seu tempo. Esta era lida, comentada e meditada nas reuniões litúrgicas como “Palavra de Deus”. Isto explica por que existem tantas citações e alusões às Escrituras, frequentemente introduzidas por expressões como “o Senhor disse por meio de....” ou “a Escritura diz...” (Mt 1,22s; 2,15; 22,29ss; Lc 4,21; Jo 10,34s). (ARENS,2017).

Recordemos que o cânon judaico ainda não tinha sido delimitado até depois do início do século II d.C., o qual permitiu que os cristãos utilizassem livremente os escritos tidos popularmente como sagrados entre os judeus. O que a Igreja herdou e adotou foi uma série de escritos, não um cânon preestabelecido e fixado. Por isso não se pode legitimamente falar de “deuterocanônicos” e de “apócrifos” nessa época.

Embora não houvesse um cânon judaico fechado e definitivamente definido, a maioria dos escritos que o constituiriam já eram tratados como “Escritura” e eram lidos publicamente. O Pentateuco já era objeto, desde século antes, de escrutínio estudioso por parte dos rabinos. Os profetas eram lidos assiduamente, e os Salmos recitados nas reuniões litúrgicas. Estes escritos eram lidos pelos cristãos como “Escritura” em suas reuniões comunitárias; eram suas “escrituras”. E quando começaram a ler junto com estas alguma carta de Paulo ou algum Evangelho, este novo escrito, por força de referir-se com

peso autorizado a elas, também ia adquirindo o caráter de “Escritura”. Tão certo é isto que eventualmente Marcos foi usado como obra autorizada por Mateus e por Lucas para a composição de suas versões do Evangelho. O autor de 2 Tessalonicenses usou como base 1 Tessalonicenses de Paulo, e o autor de Efésios usou a carta aos Colossenses (em uma espécie de cópia retocada e bastante ampliada). (ARENS, 2017).

Na hora de definir o cânon, o cristianismo nascente teve que tomar sua própria decisão a respeito da canonicidade dos escritos judaicos. A rápida expansão do cristianismo pelo mundo helênico fez com que se inclinasse pela Setenta como versão bíblica por estar no idioma que todos conheciam, em grego. Por força do contínuo uso nas celebrações litúrgicas (critério da tradição), a LXX viria a ser canônica no cristianismo, apesar da preferência pela Bíblia Hebraica por parte de influentes teólogos como Orígenes e São Jerônimo.

Por volta do ano 170, Melitão de Sardes oferecia a primeira lista conhecida cristã de escritos judaicos tidos como inspirados, que não é outra coisa do que a Bíblia Hebraica (não incluía os deuterocanônicos). Santo Agostinho pronunciou-se decididamente pela LXX como inspirada (Civ. Dei 18,42s). (ARENS, 2017).

Inconscientemente, o cristianismo chegou à sua própria decisão a respeito do cânon dos escritos da “antiga aliança” que tomaria como autorizados, como inspirados por Deus. Esta “decisão” foi ratificada por uma série de sínodos e concílios: Laodicéia (363), Hipona (393), Cartago (397) e todos confirmaram a canonicidade da Septuaginta (Setenta). O Concílio de Trento declarou com um sentido universal em 1546 como cânon do Antigo Testamento a lista e o texto estabelecido pela Vulgata, que incluía os deuterocanônicos. O Concílio Vaticano II sabiamente indicou que, no que se refere à versão normativa, esta é a “dos textos primitivos dos sagrados livros” (DV 22), quer dizer, nos idiomas originais, hebraico e grego. (KAESTLI, 2009).

Quando Marcião, em meados do século II, rejeitou os escritos judaicos como incoerentes com o cristianismo afirmando que “o deus do Antigo Testamento” não era o mesmo Pai de Jesus Cristo, implantou-se abertamente a questão do valor canônico desses escritos. Marcião com seu antijudaísmo excluiu, em sua ideia de cânon, todos os escritos judaicos que tiveram sabor judaico, por isso aceito como canônicos somente Lucas (editado) e as cartas paulinas.

Os cristãos tomaram posicionamento contra as ideias de Marcião. A inclusão das Escrituras Judaicas como parte do cânon cristão resultou do conhecimento lógico do valor histórico revelador desses escritos. O berço do cristianismo não é outro que o judaísmo, e suas escrituras eram as de Jesus e da igreja nascente. A paulatina leitura formal de determinados escritos cristãos (cartas, Evangelhos) junto com as Escrituras Judaicas foi dando a esses uma autoridade semelhante, e é assim que eventualmente se ampliará a “Bíblia” para incluir escritos propriamente cristãos. (KAESTLI, 2009).

É importante lembrarmos, ao falar da constituição do cânon das Escrituras do “Novo Testamento”, que seus autores não compuseram suas obras para um futuro distante, mas para um auditório próximo, respondendo às necessidades do momento. Por isso, Paulo escreve para os cristãos em Corinto de sua época; Lucas escreve para Teófilo (Lc 1,3; At 1,1). Eles não escreveram com o propósito de que suas obras possam fazer parte de alguma coleção.

As cartas de São Paulo foram preservadas pelas comunidades que as receberam, e eventualmente foram copiadas e juntadas, porque as comunidades consideravam seu conteúdo valioso para o Cristianismo em geral. Isto começou no último terço do primeiro século, quando se procedeu o estilo de Paulo com as chamadas cartas deuteropaulinas (Colossenses, Efésios, 2 Tessalonicenses, 1-2 Timóteo, Tito). No início do século II, o autor de 2 Pedro 3,16 fala de “todas as cartas” de Paulo e as equipara às “outras Escrituras”. Embora não saibamos exatamente quantas eram “todas as cartas de Paulo”, o certo é que para aquele momento as cartas de Paulo tinham peso canônico. A este se acrescentaram cartas compostas por discípulos de Paulo, escritas em seu nome e sob o “seu espírito”. (KAESTLI, 2009).

Por razões que desconhecemos, algumas cartas de Paulo se perderam. Em Cl 4,16 o autor menciona uma carta dirigida aos laodicenses, que também se perdeu. As diversas cartas não tiveram um valor canônico desde seu início, mas eram pertinentes somente às comunidades às quais se dirigiram.

Os Evangelhos escritos por Marcos, Mateus, Lucas e João, todos compostos no último terço do século I, não foram os únicos nem gozaram de autoridade exclusiva até o século III. No século II foram escritos outros, como os de Tomé, de Pedro e de Tiago. A decisão a favor dos quatro Evangelhos exclusivamente (o que implica numa seleção) foi paulatina. Justino Mártir, considerou em grande estima os três Evangelhos sinóticos (Mt,

Mc e Lc) como “memórias dos Apóstolos” e menciona que se liam nas reuniões litúrgicas (Apol. i.67). Por volta do ano 170 Taciano, compôs sua “Harmonia dos quatro Evangelhos” (Diatessaron) que é uma vida de Jesus baseada nos três Evangelhos. (KAESTLI, 2009)

A primeira evidência clara que temos a favor de um reconhecimento de uma autoridade exclusiva dos quatro Evangelhos se encontra nos escritos de Santo Irineu de Lyon, no último terço do século II, ao referir-se a eles apologeticamente (defesa da fé), o que implicava uma rejeição de qualquer outro Evangelho existente: “Não pode haver nem mais nem menos do que estes Evangelhos”, sentenciou ao mencionar os quatro canônicos (Ad. Haer. iii. 11,8s).

O escrito Atos dos Apóstolos provavelmente se preservou junto com o Evangelho segundo Lucas e mais tarde, foi separado, quando se intercalou o Evangelho de João – posto ali por ser de caráter muito diferente. (ARENS, 2017).

Resumidamente, por volta do ano 200, já se reconheciam como canônicos os quatro Evangelhos, Atos, as Cartas Paulinas e as Cartas 1Pedro e 1João. Outros, ao contrário, eram objetos de dúvidas e de discussões, mas terminaram sendo aceitos no cânon, entre eles, Apocalipse de João e as Cartas de Tiago, Judas, 2Pedro, 2-3 João e Hebreus. O Apocalipse era popular no Ocidente, mas não no Oriente. Porém, a Carta aos Hebreus era popular no Oriente, e não no Ocidente.

Em sua “História Eclesiástica”, escrita por volta do ano 325, Eusébio de Cesareia distinguiu entre os escritos “reconhecidos” (os quatro Evangelhos, Atos, as Cartas associadas a São Paulo, 1Pedro e 1João) e os escritos “discutidos” (Cartas de Tiago, Judas, 2Pedro, 2-3João e o Apocalipse de João, mas incluiu também outras obras veneráveis que se liam nas Igrejas, a Epístola de Barnabé, a Carta primeira de Clemente, o Pastor de Hermas, a Didaquê – todos esses escritos em torno do ano 100 – assim como os Atos de Paulo e o Apocalipse de Pedro). (KAESTLI, 2009).

#### **4. O Cânon do Novo Testamento ficou definitivamente fixado na segunda metade do século IV**

No Oriente foi proclamado pelo sínodo de Laodicéia (363), com exceção do Apocalipse e depois, aberta e claramente pela carta do bispo Atanásio dirigida às Igrejas na Páscoa do ano de 367, que incluía como canônicos os 27 escritos que constituem nosso atual Novo Testamento. No Ocidente o mesmo cânon foi fixado nos Concílios de Hipona

(393) e de Cartago (397) e foi reafirmado pelo Papa Inocêncio I no ano de 405.

Por que o Cristianismo se preocupou afinal por oficializar um cânon? A razão principal surgiu da necessidade sentida de assegurar a unidade do cristianismo em torno de uma mesma confissão de fé, testemunhada por escritos de confiável raiz apostólica, quer dizer, era uma razão de identidade. Esta necessidade de unidade foi se acentuando conforme cresciam as tendências heréticas, incluindo as sectárias, de modo que havia as que queriam judaizar radicalmente o cristianismo (ebionitas) e a interpretar a mensagem de Jesus em termos filosóficos-místicos (gnósticos). (KAESTLI, 2009).

Como vimos, o processo de seleção e canonização foi lento e tortuoso. Somente no final do século IV chegou-se a um consenso que reconhecia como canônicos os 27 escritos que definem a identidade cristã. Em meados do século V, alcançou-se uma consonância em todas as Igrejas sobre o cânon do Novo Testamento que foi ratificada mais adiante pelos Concílios de Florença (1445) e de Trento (1546). Tanto católicos como protestantes reconhecem como canônicos esses mesmos 27 escritos.

Quais são os critérios que explícita ou implicitamente foram tomados em consideração para determinar a canonicidade dos escritos em questão?

- *Sua origem apostólica*, quer dizer, deviam ter sido compostos por um apóstolo ou por alguém próximo dos apóstolos que garantisse a fidelidade à tradição apostólica. Com isso se dá maior importância ao testemunho apostólico e a proximidade do acontecimento Jesus Cristo. Mediante este critério se estabelecia um limite cronológico. (ARENS, 2017).

- *deviam ser obras suficientemente próximas ao tempo de Jesus* – e se descartavam as falsificações que eram posteriores (por exemplo, o Evangelho de Pedro, de Tomé, de Filipe, de Tiago). (ARENS, 2017).

- *Deviam ser conformes com a fé apostólica*, quer dizer, escritos que testemunhavam a fé transmitida de forma uníssona pelos apóstolos e ser *coerentes* com ela. Por sua origem apostólica, as comunidades deveriam *poder reconhecer nesses escritos a sua fé vivida*. Com este critério se descartavam as obras que falavam de “outro Jesus Cristo”, de tendência herética, por exemplo, os Evangelhos gnósticos (que ainda hoje se encontram). (ARENS, 2017).

- *Sua aceitação e uso universal* nas comunidades. Os escritos para serem reconhecidos como canônicos deviam ter sido aceitos e reconhecidos como tais na maioria das comunidades, onde até se liam nas reuniões litúrgicas. Com este critério se

descartavam as obras compostas em pequenos grupos, de origem duvidosa, não aceitas como apostólicas pela maioria das comunidades cristãs. (ARENS, 2017).

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

O cânon, tanto judaico como cristão, foi resultado de longo processo. Processos que envolviam *uma série de interpretações*, tanto dos escritos individuais como de sua inter-relação e de sua pertença à comunidade. A questão era, em essência, uma questão de identidade e de fidelidade às origens que remetem ao próprio Deus. Os escritos que conformam tanto o cânon do Antigo Testamento como o cânon do Novo Testamento constituem o conjunto mais antigo e fidedigno de testemunhos da Revelação Histórica, do fato e do seu significado. A história do cânon é a história da busca da fidelidade à Revelação, tanto em sua raiz histórica como em seu valor como guia e orientação. Por isso no cânon convergem o passado e o futuro existencial como referência no presente de fidelidade a Deus.

Os escritos têm mais sua importância enquanto *testemunhos* da Revelação histórica e de seu significado. Por isto foi-lhes posto um limite temporal: deveriam ser próximos aos acontecimentos reveladores. Antigo e Novo Testamentos constituem unidades completas que são mais do que a soma de suas partes – um todo que, a partir de diferentes ângulos, testemunha a Revelação histórica e seu significado.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENS, Eduardo. **A Bíblia sem mitos**. Uma introdução crítica. São Paulo: Paulus, 2017.

CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Dogmática **Dei Verbum**. Petrópolis: Vozes, 1969.

KAESTLI, Jean-Daniel. História do Cânon do Novo Testamento. *In*: MARGUERAT, Daniel (org.). **Novo Testamento: História, Escritura e Teologia**. São Paulo: Loyola, 2009. cap.27, p. 571-603.

**EIXO TEMÁTICO 2**  
**Antropologia e Exegese Bíblica**

## O VERBO CRER (PISTÉUO) E SEU CAMPO SEMÂNTICO NO QUARTO EVANGELHO

*Antonio Farias de Freitas<sup>1</sup>*

### INTRODUÇÃO

Ao analisar o texto do Quarto Evangelho, logo nos apercebemos de que o narrador nunca emprega o substantivo *pistis* (fé), mas utiliza abundantemente o verbo *pistéuo* (crer) com a forma frequente “crer em” (DEB<sup>2</sup>, 2013, p. 527). De acordo com Mateos e Barreto (1989, p. 94), o emprego do verbo *pistéuo* é característico de do autor do Quarto Evangelho, não só pela frequência (98 vezes), mas também pela peculiar construção com a preposição *eis* (em). Sobre o campo semântico, Vianney (2018, p. 41), anota que ele é próximo do verbo “conhecer”. E esse mesmo autor destaca que o verbo crer é adotado na narrativa joanina de diversos modos<sup>3</sup>, em uma variedade quase desconcertante. Logo, é preciso analisar cada ocorrência no contexto em que elas são empregadas pelo narrador à medida em que elas são apresentadas. Para este estudo, as passagens de Jo 2,11.22.23; 4,39.41.50.53; 10,25-26; 20, 25.29., servirão de paradigma de nossa análise.

#### 1. A semântica do verbo *pistéuo* (crer) e as reações dos interlocutores de Jesus

Em Jo 2,11 *episteuon* aoristo do indicativo voz ativa (creram Nele), a semântica do verbo é aceitar. Vancells (1989, p.130), destaca que são os discípulos representantes dos crentes, pois eles aceitam Jesus desde o princípio (cf 1,37-38), por isso, crer é, responder com profundidade.

Ainda em Jo 2,22-23, o verbo *episteuen*, aoristo indicativo voz ativa. No v. 22, o sentido permanece o mesmo de 2,11, mas agora, segundo o narrador, o ato de aceitar,

---

<sup>1</sup> Bacharel e Licenciado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais; Bacharel em Teologia – FAFICA. Especialização em Hermenêutica Bíblica - UNICAP - Mestrando em Teologia pelo programa de Pós-graduação em Teologia da UNICAP.farias@gmail.com O Grupo de Pesquisa Cristianismo e Interpretações do Programa de Pós-graduação em Teologia da UNICAP; <http://lattes.cnpq.br/3849355060184156>

<sup>2</sup> Dicionário Enciclopédico da Bíblia.

<sup>3</sup> Para compreender melhor o modo como o verbo é usado, deve-se estar atento a partícula que o precede. Nesse sentido, predomina o uso de “crer” precedido pela preposição *εις* (em), podendo ser traduzido por “crer em”. No entanto, também aparece tendo como complemento um dativo e, ainda pode ser encontrado com o complemento da conjunção *ὅτις* (que), e uma oração relativa objetiva, que expressa o conteúdo do que se crê (MALZONI, 2018, p. 42).

parte da multidão. Com efeito, no v.23, com partícula negativa *ouk* (não), que precede o verbo *episteuen*, o narrador esclarece o leitor, que Jesus, por conhecer o íntimo daquelas pessoas, não lhes deu crédito.

No cap.4 a narrativa situa Jesus no ambiente samaritano e já no v. 39 encontramos *episteusan eis* (creram em), aoristo do indicativo voz ativa, essa indicação se refere aos samaritanos que aderem a Jesus, como sendo um profeta, e a causa da adesão é motivada pelo verbo *martyrein* (testemunhar), no qual a mulher é a testemunha. O v. 41 *episteusan* (creram) permanece como consequência do testemunho. Para Dufour (1989, p. 313), há aí um crescendo, que passa da adesão por causa do testemunho da mulher (cf v.39) à adesão, *pisteuomen* (cremos) presente do indicativo voz ativa, por terem eles mesmos escutado a Jesus, Salvador do mundo, (cf v.42).

Já nos vv.50.53, o verbo assume outro sentido na perspectiva do narrador. Em Jo 4, 50 *episteusen* (acreditou), aoristo do indicativo voz ativa, significa que ele deu confiança à palavra de Jesus. Entretanto, Dufour (1989, p. 324), afirma que esse primeiro ato de confiança, não configura ainda que ele creu em Jesus em sentido próprio, o que só ocorrerá mais adiante. De modo que, *episteusen* (acreditou), como está construído no v.53, não significa mais apenas confiança na palavra que Jesus disse, mas um ato de adesão coletivo.

Em Jo 10,25-26, o evangelista destaca que a incredulidade dos chefes do povo permanece reiterada. Assim, no v.25, eles *ou pisteuete* presente do indicativo voz ativa (não acreditam) e no v. 26, eles *ou pisteuete* presente do indicativo voz ativa (não veem). Assim, Konings (2000, p. 240), observa que, se querem saber se Jesus é o enviado do Pai, que vejam o que ele está fazendo: os sinais, a cura do cego (conforme observação dos próprios judeus em 10,21). No v.38, *me pisteuête* presente do subjuntivo, voz ativa, e *pisteuete*, presente do indicativo, voz ativa, ambos denotam o tempo pontual e o tempo da continuidade, e servem, de acordo com Konings (2000, p.244) para afirmar que o Pai está realizando a sua obra em Jesus. Logo, se não querem acreditar na sua afirmação de ser o Filho de Deus, que acreditem nas suas obras.

## 2. A relação entre crer e ver

Há no Quarto Evangelho ao menos três relatos nos quais o narrador relaciona os verbos crer e ver. Em Jo 11, 40, o diálogo entre Jesus e Marta, irmã de Lázaro,

desenvolvido a partir do tema da ressurreição, conduz o leitor ao cerne da narrativa, isto é, crer no Filho de Deus. No v.39, o narrador faz uma anotação temporal na qual deixa evidente que aquele corpo ali sepultado já experimentou a corrupção, ao afirmar que já se passaram quatro dias. Na sequência do diálogo, Jesus, que antes havia dito: “Eu sou a ressurreição” (cf. Jo 11,25), insiste agora com Marta, para que ela creia. Assim, na perspectiva joanina, ter fé é a condição para ver.

No cap. 20,8 que tem lugar a narrativa da ressurreição de Jesus, há um acento sobre um dos dois discípulos que correram até o túmulo. Trata-se do Discípulo Amado, esse realce é marcado pelos verbos *eiden* e *episteusen* aoristo do indicativo voz ativa (viu e acreditou). Embora aqui os verbos indiquem uma inversão em relação à Jo 11,40, crer para ver, Mateos e Barreto (1999, p. 841), afirmam que, a marca distintiva desse discípulo que viu e acreditou é a sintonia com Jesus, a Vida (cf. Jo 11,25;14,6).

Para Dodd (2003, p.249), Jo 20, 25.29 o relato em que Tomé reconhece o senhor ressuscitado é muito significativo, pois permite ao leitor discernir uma certa concepção de uma relação entre fé e visão. No v.25, o narrador apresenta Tomé, que se recusa a acreditar, *ouk me pisteuso* aoristo do subjuntivo, voz ativa (jamais acreditarei). Dodd<sup>1</sup> prossegue no seu comentário: Tomé exige ver Jesus, isto é, uma forma de visão física, que pode existir sem fé. Muitos contemporâneos de Jesus o viram nesse sentido, mas sem efeito salutar. Mas quando a simples visão é acompanhada de fé, leva à visão num sentido profundo. Sendo assim, o v.29, marca neste relato de Tomé uma transição: Tomé é um dos que viram a Cristo, fisicamente, e, tendo fé, ele o viu no verdadeiro sentido. A pergunta de Jesus a Tomé é enfática *pepisteukas?* no perfeito do indicativo, voz ativa (acreditaste?), prepara o leitor para a promessa da fé: *makarioi oi me idontes kai pisteusantes*<sup>2</sup> (bem-aventurados os que não viram e acreditaram).

### 3. A relação entre sinal e o campo semântico de crer

Na cronologia joanina, o relato de Caná (cf. 2,1-11) é emblemático porque abre o Livro dos Sinais e encontra por parte dos discípulos uma aceitação<sup>3</sup> imediata. Nesse sentido, Dufour (1989, p. 169) comenta que, em Jo 2,11, a relação entre o sinal de Caná

<sup>1</sup> Ibid.,249-250.

<sup>2</sup> Aoristo do particípio, voz ativa.

<sup>3</sup> Vancells (1989, .131) destaca que os discípulos são os representantes dos crentes. Na realidade, são os que aceitam Jesus desde o princípio (cf. 1,37-38), são os crêem desde o primeiro sinal (cf.2,11), e os que sempre seguirão a Jesus (como se diz no diálogo de despedida: “...desde o princípio estais comigo”: 15,27).

e a resposta positiva dos discípulos que creram se explica pelo fato de que o sinal realizado por Jesus é um milagre-dom, assim, como a fé é um dom que é recebido da parte de Deus. Outro aspecto ao qual está atrelado o sinal de Caná é a manifestação da glória de Jesus, no entanto, Konings (2000, p. 115), observa que aceitação imediata por parte dos discípulos, se trata de um estágio inicial, assim como a fé motivada pelo sinal é apenas um primeiro passo.

Vancells (1989, p.135) pontua que o objeto da fé no Quarto Evangelho é Jesus. Logo, quando os chefes do povo, exigem ver um sinal (apesar de já terem visto muitos) para que venham a crer, estes deixam às claras o não reconhecimento da pessoa de Jesus e, portanto, uma fé imperfeita.

Para Konings (2000, p. 280), em Jo 12,37, anota que nesta o evangelista faz um balanço da atuação pública de Jesus, caracterizando-a pelo termo *sinais*. Assim como Moisés, em Dt 29, 2-4, avalia a incredulidade do povo diante dos sinais que Deus fez, o evangelista avalia a incredulidade diante do número e do tamanho dos sinais que Jesus fez (cf. 9,32). O uso de *ouk episteuon* no imperfeito do indicativo, voz ativa (não acreditaram), segundo o comentário de Mateos e Barreto (1999, p. 558), significa uma atitude de repúdio, e não simplesmente estado de mera indiferença. E Brown (2020, p. 782) completa que, nesse contexto, a única avaliação honesta possível para essa indiferença, está expressa no Prólogo (1,11): “Veio para o que era seu; todavia os seus não o aceitaram”. Neste sentido, a constatação por parte do evangelista de que os muitos sinais que Jesus fez não foram suficientes para superar a falta de fé dos seus ouvintes, Beutler (2016, p. 315) interpreta que não se trata de casos isolados, mas de uma decisão fundamental prolongada no tempo.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por fim, após a análise exegética de Jo 2,11; 4, 39.41.50.53; 10,25-26; 11,25.39.40; 20, 25.29, fica claro o modo como o evangelista serviu-se do verbo *pistéuo*, dando a ele uma carga semântica dinâmica, a ponto de tornar possível ao leitor identificar as diferentes reações dos interlocutores de Jesus. No caso dos discípulos, estes são identificados como o modelo dos crentes, porque aderem a Jesus desde o início e assim permanecem, embora com uma fé propedêutica. No caso dos pagãos (samaritanos, o funcionário real e outros não judeus) o ato de crer é desenvolvido por meio de um

crescendo, que parte da fé baseada nos sinais e chega a uma adesão mais amadurecida. No caso dos chefes do povo, a incredulidade (não adesão, não confiança, não reconhecimento), será sempre o véu que os impede de ver e aceitar que Jesus é o Filho de Deus.

Nesses capítulos analisados, o ato de crer é anterior ao ato de ver, com exceção de Jo 20,8., onde o discípulo Amado, viu e acreditou. Na perspectiva do autor do Quarto Evangelho, o pedido para ver sinais, revela uma fé insuficiente, e muitas vezes baseada na euforia do momento. Nesse tempo, em que as pessoas procuram milagres em todos os lugares, o testemunho do Discípulo Amado, deve ajudar no amadurecimento da fé, que se traduz em conhecer Jesus, ter intimidade com ele, e para saber que mesmo sem ver os sinais, a fé comporta uma promessa.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bíblia de Jerusalém:** nova edição revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2003.
- BEUTLER, Johannes. **Evangelho segundo João:** Comentário. São Paulo: Loyola, 2016. (Bíblica Loyola, 70).
- BROWN, Raymond Edward. **Comentário ao evangelho segundo João Volume 1 (1-12):** introdução e notas/ Raymond Edward Brown. Tradução de Valter Graciano Martins. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2020.
- BROWN, Raymond Edward. **Comentário ao evangelho segundo João Volume 2 (13-21):** introdução e notas/ Raymond Edward Brown. Tradução de Valter Graciano Martins. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2020.
- DODD, Charles Harold. **A interpretação do Quarto Evangelho.** São Paulo: Paulus, 1977. (Nova Coleção Bíblica).
- Dicionário Enciclopédico da Bíblia; tradução: Ary E. Pintarelli, Orlando A. Bernardi. São Paulo: Edições Loyola: Paulus: Paulinas, 2013.
- KONINGS, J. **Evangelho segundo João: Amor e fidelidade.** São Paulo: Loyola, 2000.
- LÉON-DUFOUR, Xavier. **Lectura del evangelio de Juan – I.** Salamanca: Sigueme, 1989.
- MALZONI, Cláudio Vianney. **Evangelho segundo João.** São Paulo: Paulinas, 2018. (Comentário bíblico).
- MATEOS, Juan; BARRETO, JUAN. **O Evangelho de São João.** 2. ed. São Paulo: Paulus, 1999. (Grande Comentário Bíblico).

**Novo Testamento interlinear grego-português.** Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2004.

TUÑÍ VANCELLS, José O. **O testemunho do Evangelho de João:** introdução ao estudo do quarto evangelho. Tradução Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1989.

## NUANCES DO PENSAMENTO HEBRAICO: UM ENSAIO SOBRE A VISÃO DE MUNDO DOS ANTIGOS HEBREUS EM COMPARAÇÃO COM A MENTALIDADE GRECO-OCIDENTAL

*Eduardo Rueda Neto<sup>1</sup>*

### INTRODUÇÃO

Quando se compara o pensamento semítico hebraico presente na Bíblia com os contornos do pensamento grego, e por conseguinte ocidental, nota-se um marcante contraste. Isso porque, conforme Bivin e Blizzard (2001, p. 4), “a Bíblia (tanto o Antigo quanto o Novo Testamento) é, em sua totalidade, altamente hebraica”. Segundo esses autores, apesar de o Novo Testamento ter sido escrito em grego, nele também “o pano de fundo é completamente hebraico. Os escritores são hebreus, a cultura, a religião e as tradições são hebraicas, e os conceitos são hebraicos” (BIVIN; BLIZZARD, 2001, p. 4). Para Tresmontant (1960, p. 5), a Palavra de Deus foi “pensada por mentes hebraicas, mesmo quando seus lábios falaram e suas mãos escreveram em grego”.

Tendo essa constatação em vista, este ensaio procura, de forma embrionária, não exaustiva, analisar certas nuances da mentalidade bíblico-hebraica, comparando-as ao modo greco-ocidental de perceber a realidade.

#### 1. Concretismo

No idioma hebraico antigo (língua predominante do Antigo Testamento), ao contrário do grego, as ideias eram muito mais concretas do que abstratas. Até conceitos abstratos, como os sentimentos, costumavam ser associados a algo concreto.

Em hebraico, a palavra “ira” ou “raiva”, por exemplo, é *'af* (cf. Êx 4:14), a mesma que é usada para “nariz” ou “narinas” (cf. Jó 40:24). Geralmente, quem fica com raiva respira de modo acelerado, e as narinas se dilatam. Possivelmente esse seja o motivo concreto por trás da relação entre as duas palavras.

---

<sup>1</sup> Doutorando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, mestre em Teologia pela Universidad Peruana Unión, especialista (*lato sensu*) em Ciências da Religião e em Antropologia pela Universidade Cândido Mendes, licenciado em Letras pela Faculdade de Educação Paulistana e bacharel em Teologia pelo Centro Universitário Adventista 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>.

Outro exemplo desse concretismo hebraico é a palavra “fé”, *'emunah* (cf. Hc 2:4), que, em vez de significar apenas crença ou assentimento – como geralmente se concebe na mentalidade ocidental –, expressa também qualidades como firmeza, fidelidade e estabilidade, como uma estaca fincada no chão (cf. Is 22:23, em que “firme” vem do verbo *'aman*, a mesma raiz de *'emunah*). Portanto, crer, do ponto de vista bíblico-hebraico, tem que ver muito mais com uma atitude concreta de fidelidade a Deus do que com meros pensamentos.

## 2. Dinamismo

Os hebreus eram um povo dinâmico, e seu idioma refletia isso. Diferentemente do que ocorre em grande parte das línguas, em hebraico, o verbo costuma anteceder o sujeito na frase. Essa característica do idioma aponta para o valor das ações para os hebreus. Regalado (2001, p. 102) pontua que:

Esse tipo de ênfase no verbo sugere que os hebreus eram um povo centrado na ação. Além disso, a raiz de todas as palavras em hebraico deriva dos verbos. Eles raramente usavam adjetivos em suas frases, o que indica que seu pensamento era concreto, em vez de abstrato. Eles não eram como os [...] gregos, cujo pensamento era filosófico e abstrato.

Para a mente hebraica, a ação precedia o pensamento, e não o contrário. Segundo Doukhan (1993, p. 193),

Em vez de pensar da causa para o efeito, como o pensamento ocidental moderno tende a fazer, os antigos hebreus raciocinavam do efeito para a causa [...]. De fato, o mecanismo do pensamento hebraico é oposto ao *cogito* cartesiano, sendo este último o pressuposto básico na metodologia ocidental. Em vez de afirmar: “Penso, logo sou”, o pensamento hebraico declara: “Sou, logo penso”.

Essa característica, juntamente com o concretismo, constitui uma das principais características pelas quais o pensamento hebraico é mais frequentemente lembrado como distinto da matriz greco-ocidental.

## 3. Descrição essencial e funcional

Ao descrever um objeto, o pensamento greco-ocidental tende a se concentrar na aparência. Na cosmovisão hebraica, no entanto, a essência das coisas e sua função eram mais importantes que a forma ou a aparência. Boman (1970, p. 74) lembra que:

Quando observamos e estudamos algo, involuntariamente fazemos [...] uma imagem dessa coisa, semelhante a uma fotografia. Quando queremos falar a respeito [do objeto] e descrevê-lo, tentamos reproduzir em nossos ouvintes, por meio das palavras, a mesma imagem. Os gregos faziam isso também. Os

israelitas, por outro lado, não tinham interesse na aparência “fotográfica” das coisas ou pessoas. [Os hebreus] nos dão suas impressões do objeto percebido.

Talvez por isso, os elogios de Salomão à sua amada no Cântico dos Cânticos soem tão estranhos aos ouvidos ocidentais. Dizer a uma mulher: “O teu ventre é [um] monte de trigo” (Ct 7:2, versão Almeida Revista e Atualizada, 2 ed.) certamente não agradaria hoje. Mas, na cultura da época, a imagem do trigo trazia a ideia de fertilidade e fartura (função e essência), e ter muitos filhos era o sonho de toda mulher.

Outro exemplo é a descrição feita sobre a arca de Noé e o tabernáculo do deserto (cf. Gn 6:14-16; Êx 25-28). Qualquer um que lê o que a Bíblia diz a respeito dessas construções nota que há muito mais detalhes sobre a estrutura e os materiais empregados na confecção do que com relação à sua aparência.

#### 4. Conhecimento prático

No pensamento greco-ocidental, sabedoria é resultado, sobretudo, do estudo, da contemplação e do raciocínio. Para os gregos, especialmente os filósofos, a essência do conhecimento era teórica. Para os hebreus, no entanto, o conhecimento era essencialmente prático. Lima (2011, p. 23) confirma que, “ao passo que o foco do pensamento hebraico estava na vivência, a ênfase da educação grega ficava no aprimoramento intelectual”. Para os hebreus, conhecer era sinônimo de experimentar, envolver-se com o objeto de estudo. Conforme Doukhan (1993, p. 193, 194),

A palavra hebraica *yada*, que expressa a ideia de conhecimento, é utilizada também para expressar a dinâmica do relacionamento conjugal [...] (Gn 4:1, 17; 19:8), e até, de forma figurativa, [o relacionamento] entre Deus e os seres humanos (Sl 16:11; Jr 9:23, 24; Os 8:2). [Na mentalidade hebraica] conhecer significa “conviver com”. O conhecimento não consiste em observar e analisar o objeto; ele é o resultado da experiência, de uma caminhada com alguém (Sl 95:10), e implica um compromisso pessoal com o objeto ou a pessoa a ser conhecido(a).

Doukhan (1993, p. 194) relembra também que, para os hebreus, a inteligência era vista não apenas como capacidade intelectual, mas também como a habilidade de ouvir, de receber conhecimento externo, pertencendo assim à categoria da Revelação. Segundo ele, os ouvidos estavam especialmente relacionados com a inteligência (cf. Is 50:5; Jó 12:11; Ne 8:3; Jr 6:10).

Se, para os gregos, o mais alto nível de conhecimento era subjetivo (resumido no aforismo “conhece-te a ti mesmo”, do oráculo de Delfos), para os hebreus, o conhecimento alcançado por meio da Revelação era o mais importante. Na cosmovisão

bíblico-hebraica, “temer a Deus” é o primeiro passo para se obter sabedoria (cf. Sl 111:10; Pv 1:7). Para Silva,

A epistemologia grega ensinava que a verdade última é adquirida pelo exclusivo exercício da razão que a descobre. Já a epistemologia hebraica entendia que a verdade última é um mistério que só se conhece caso Deus a revele. O papel da razão se resume em assentir ao que Deus revelou de Si mesmo [...]. Verdades simples podem ser apreendidas pela razão; verdades teológicas, pela Revelação (SILVA, p. 51).

## 5. Noção de tempo e história

Na mentalidade semítico-hebraica, a percepção do tempo também era diferente da greco-ocidental. Para os hebreus, o passado (tempo completo) era visto como estando à frente – as palavras *temol* e *qedem*, “ontem” ou “antigamente”, significam também “em frente” –, e o futuro (tempo incompleto), como estando atrás – *mahar*, “amanhã” ou “no futuro”, vem da raiz *'ahar*, que significa, entre outras coisas, “ficar atrás”, ou “para trás”. (Cf. Êx 5:14; Jó 29:2; Êx 13:14 e Dt 6:20.) Essa percepção talvez se deva ao fato de que o futuro está oculto ao olhar humano, enquanto o passado, assim como o presente, está patente à visão e à memória.

Embora o tempo na visão hebraica assumisse uma forma rítmica – termo preferível a “cíclica”, como argumenta Doukhan (1993, p. 202) –, com os períodos do dia, o sábado semanal, as luas novas, as estações, as festas anuais e o ano jubileu, a noção de história era, contudo, linear. Deus foi quem a iniciou (cf. Gn 1:1), e é Ele quem faz com que a história prossiga para um fim, um clímax, o chamado “Dia do Senhor” (*Yom Yahweh*), tempo em que Ele intervirá na história humana para salvar os fiéis e punir os ímpios e rebeldes (cf. Sf 1:7, 14; Jl 2:1; 2Pe 3:10). Essa descontinuidade da história, contudo, é vista apenas como o começo da eternidade ( *'olam*; cf. Dn 12:2). De acordo com Overman (2006, n.p.),

Acredita-se que os gregos viam a história como um ciclo interminável de repetições sem rumo. [...] [para eles] a história andava em círculos, repetindo-se sem nenhum destino em vista. Os hebreus, por outro lado, viam a história humana como se dirigindo a um ponto. Ela teve um começo definido e apontava para uma meta definida, culminando com o reino messiânico do Redentor de Israel. [Os hebreus] tinham um conceito de história em linha reta, avançando para a frente, como uma flecha para o alvo.

## 6. Teocentrismo e integralidade

Diferentemente da tendência antropocêntrica da visão de mundo greco-ocidental, enfocada no eu (*ego*), na cultura hebraica, tudo se voltada para o divino. Os hebreus não

dividiam a vida, como costumamos fazer, em sagrada e secular. Segundo Wilson 1989, p. 156),

Para a mente hebraica, tudo é teológico. Tudo está sob o domínio de Deus. [...] [Os hebreus] viam todas as coisas da vida como uma unidade. [...] todas as circunstâncias da vida – os momentos bons e os difíceis – acontecem não por acaso, mas sob o controle soberano do Deus todo-poderoso.

Até mesmo as tarefas do cotidiano eram consideradas, de certa forma, sagradas. O verbo *‘avad*, por exemplo, pode ser igualmente traduzido como “adorar”, “servir” ou “trabalhar” (STRONG, 2002, p. 94). Na lavoura, na escola ou no templo, a vida era vista como um constante ato de adoração (cf. 1Co 10:31). Para o povo hebreu, a adoração era mais do que um evento: era um estilo de vida; e a religião permeava cada aspecto da rotina.

Essa integração entre o material e o espiritual era perceptível também na concepção antropológica hebraica. Diferentemente do que se tinha no dualismo grego, para os hebreus o ser humano era um ser integral, indivisível. Os antigos hebreus – ainda não influenciados pelo helenismo – acreditavam na mortalidade da alma e na ressurreição (cf. Ez 18:4; Dn 12:1, 2). Nesse sentido, Lima (2011, p. 25) destaca que “a visão de uma dicotomia – corpo e alma – era estranha à mentalidade hebraica”. Segundo esse autor, “no Antigo Testamento, um falecido era tido como uma alma morta (Nm 6:6; Lv 21:11)”. Portanto, “o ser humano não *tinha* uma alma, mas *era* uma alma” (Lima, 2011, p. 25, grifo nosso).

## 7. Espiritualidade objetiva

Enquanto a espiritualidade greco-ocidental se fundamenta no dualismo, que tende a considerar o mundo espiritual mais nobre que o material, e a desprezar o corpo como “a prisão da alma”, na visão hebraica, tanto o corpo quanto a realidade física em geral são vistos como pertencendo igualmente ao âmbito do divino. As Escrituras afirmam que “ao SENHOR pertence a terra” (Sl 24:1). E, na narrativa da criação, quando Deus traz à existência o mundo, vê que este é “muito bom” (Gn 1:31).

Ferreira (2008, p. 46) confirma que:

A civilização helênica tinha uma concepção antropológica que se baseava no somatório de duas partes: o corpo e a alma. A civilização semítica, particularmente a hebraica, não dicotomizava. O corpo era concebido como o ser humano na sua totalidade. [...] [A] visão dicotômica valorizava, acentuadamente, a alma em detrimento do corpo, o seu cárcere. Do outro lado, na inteligência semítica, o modelo não conhecia uma alma sem corpo. Corpo

significava o ser humano na sua totalidade. Na verdade, o israelita não falava em criação do corpo, mas do ser humano.

Para os hebreus, portanto, espiritualidade tinha que ver, sim, com esta vida e este mundo. Segundo Wilson (1983, p. 129), embora os hebreus tivessem seus olhos no Céu, seus pés estavam bem firmados na Terra. Na cosmovisão bíblico-hebraica, não é preciso entrar em transe místico para acessar o “mundo superior”. Ao contrário, as Escrituras estimulam a santidade e espiritualidade no cotidiano, nas situações comuns da vida e no trato diário com o nosso semelhante (cf. Lv 20:7; 1Pe 1:16).

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste breve ensaio, procurou-se apontar alguns traços peculiares do pensamento bíblico-hebraico e contrastá-los com a mentalidade greco-ocidental. A consciência de tais contrastes pode ser útil no processo de interpretação dos textos bíblicos, pois muitas vezes se incorre no equívoco de ler as Escrituras sem ter em mente a visão de mundo de seus autores, o que frequentemente leva o intérprete a impor sobre o texto elementos de sua própria cosmovisão, gerando assim um sentido distante do pretendido pelos escritores bíblicos. Deste modo, para a consecução de uma exegese bem-feita é imprescindível compreender os principais contornos da mentalidade bíblico-hebraica.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bíblia Sagrada:** Traduzida em Português por João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada no Brasil. 2 ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.
- BIVIN, David; BLIZZARD, Roy. **Understanding the difficult words of Jesus.** Shippensburg: Destiny Image, 1984.
- BOMAN, Thorleif. **Hebrew thought compared with Greek.** Nova York: Norton, 1970.
- DOUKHAN, Jacques B. **Hebrew for theologians.** Lanham: University Press of America, 1993.
- FERREIRA, Joel Antônio. A corporeidade em 1 Coríntios: o embate entre as culturas semítica e helênica. **Interações – cultura e comunidade**, Belo Horizonte, v. 3, n. 3, 2008.
- LIMA, Cláudio Antônio Hirle. Valores da educação hebraica na educação adventista. **Kerygma**, Engenheiro Coelho, v. 7, n. 1, 2011.

OVERMAN, Christian. **Assumptions that affect our lives**. Bellevue: Ablaze, 2006. E-book.

REGALADO, Ferdinand O. Hebrew thought: its implications for Christian education. **Journal of the Adventist Theological Society**, vol. 12, n. 2, 2001, p. 97-109.

SILVA, Rodrigo P. **Filosofia e Teologia: anotações de classe**. Engenheiro Coelho: Unasp, 2009.

STRONG, James. **Nueva concordancia Strong exhaustiva: Diccionario**. Nashville, TN: Caribe, 2002.

TRESMONTANT, Claude. **A study of Hebrew thought**. Nova York: Desclée, 1960.

WILSON, Marvin R. **Our father Abraham**. Grand Rapids: Eerdmans, 1989.

WILSON, Marvin R. Hebrew thought in the life of the church. In: INCH, Morris; YOUNGBLOOD, Ronald (orgs.). **The living and active Word of God**. Winona Lake: Eisenbrauns, 1983.

ANÁLISE DAS QUALIDADES DA *IMAGO DEI* EM ÊXODO 34.6–7Érico Tadeu Xavier<sup>1</sup>Isaac Malheiros<sup>2</sup>**INTRODUÇÃO**

Teólogos e intérpretes da Bíblia continuam a debater sobre a natureza da imagem de Deus na humanidade (LEWIS; DEMAREST, 1990, p. 124–142). Agostinho, em *A Trindade* 10.11.18 (AUGUSTINE, 2002, p. 57-58), e Aquino, na *Summa Theologica* 1.93.4 (AQUINAS, 2007, p. 471), retratavam a *Imago Dei* como uma aptidão para conhecer e amar a Deus, por meio da memória, do entendimento, da vontade e da racionalidade (p. 57-58).

Os reformadores acreditavam que a essência da imagem de Deus eram, principalmente, a justiça e a santidade, mas essa imagem, concedida na Criação e turvada na Queda (“pois todos pecaram e carecem da glória de Deus” [Rm 3.23]), é restaurada na Redenção (BERKOUWER, 1962). Teólogos contemporâneos têm identificado a imagem de Deus com aspectos metafísicos, intelectuais, morais, emocionais, volitivos e relacionais (LEWIS; DEMAREST, 1990, p. 143–160; SIMANGO, 2016, p. 172-190).

Como descrito em Gênesis 1.27, uma concepção básica da realidade do ser humano está no fato de ter sido criado à imagem e semelhança de Deus. Apesar desta imagem ter sido corrompida pelo pecado, ela não foi destruída e deve ser restaurada. O objetivo deste artigo é analisar, por meio de uma pesquisa bibliográfica e exegética, as qualidades da imagem de Deus relatada em Gênesis 1.27, à luz de Êxodo 34.6-7, texto que descreve vários atributos de Deus.

O que significava, na cosmogonia de Gênesis 1.1-2.4a a afirmação: “Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança”? A análise das ocorrências das raízes de *tselem* e *demuth* na Bíblia Hebraica permite concluir que as duas palavras gravitam basicamente em torno dos mesmos sentidos de representação. Elas comportam prioritariamente (mas não exclusivamente), sentidos de representação concreta. Além

---

<sup>1</sup> Doutor em Teologia, docente do *Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia*, email: <etxacademico@gmail.com>, Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1331886661450859>

<sup>2</sup> Doutor em Teologia (EST, São Leopoldo), email: <pr\_isaac@yahoo.com>. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2808260754369923>

disso, as duas raízes também comportam o sentido mais comum de *imagem* como sinônimo de *forma* ou *figura*, sentido que, se não descreve a estátua do ser representado, indica a própria coisa representada (ALONSO-SCHÖKEL, 1997, p. 158, 561). Não se trata de uma representação abstrata, mas uma representação concreta, descritiva do próprio ser contemplado e identificado. Portanto, é inegável que há algum tipo de correspondência, de identificação entre Deus e o ser humano. Mas que identificação é essa?

O maior problema é que a Bíblia não fornece uma definição completa do que é a imagem de Deus num texto só. Por isso, os dados bíblicos precisam ser somados, comparados e contrastados. Existem vários textos que podem entrar numa análise da *Imago Dei*, e um deles é Êxodo 34.6-7 – texto que descreve a imagem de Deus –, que será avaliado a seguir.

### 1. Contexto e o texto de Êxodo 34.6-7

O contexto de Êx 34.6-7 é Êx 33:12-34:7. Após o evento do bezerro de ouro, quando Moisés parece desanimado para continuar liderando o povo de Israel, e pede a Deus a garantia de sua presença pessoal. Além disso, ele pede para conhecer os caminhos (*derek*) e a glória (*kābôd*) de Deus (Êx 33.13, 18).

Deus responde afirmando que vai passar diante de Moisés toda a sua bondade (*tôv*), e que proclamaria diante dele o seu nome (*šēm*) divino (Êx 33.19). Deus iria fazer passar diante de Moisés a sua glória, mas a face divina não seria vista (Êx 33:20). A análise das palavras hebraicas *derek*, *kābôd*, *tôv* e *šēm* revela que a revelação divina não consistiria em aparência, mas caráter. Deus dá “[...] uma descrição não de como ele se parece, mas de como ele é” (DURHAM, 1987, p. 452). O texto de Êxodo 34.6-7 diz:

O Senhor passou diante de Moisés e proclamou: — O Senhor! O Senhor Deus compassivo [רַחֻם] e bondoso [חַנּוּן], tardio em irar-se [אַפְיִם אֶרְרָה] e grande em misericórdia [רַחֻם] e fidelidade [אֱמֻנָה]; que guarda a misericórdia em mil gerações, que perdoa a maldade, a transgressão e o pecado, ainda que não inocente o culpado, e visita a iniquidade dos pais nos filhos e nos filhos dos filhos, até a terceira e quarta geração!

A glória de Deus é definida em termos de qualidades, que a teologia cristã chama de seus *atributos comunicáveis*: qualidades divinas que os humanos também podem ter (ERICKSON, 1984, p. 513-514). Esses atributos são divididos em dois blocos: 1) as qualidades (compassivo, bondoso, tardio em irar-se, misericórdia e fidelidade); e 2) as atitudes (guardar a misericórdia; perdoar a maldade, a transgressão e o pecado; não

inocentar o culpado e visitar a iniquidade).

Essa é a *imago Dei* de acordo com Êxodo 34.6-7. Mas, será que esses atributos e atitudes também descrevem o povo de Deus? São exigidos dos seres humanos regenerados? É o que será avaliado a partir de agora.

## 2. As qualidades da *imago Dei*

A primeira qualidade divina em Êxodo 34.6-7 é a compaixão (*rāhûm*), que também pode significar “[...] piedade, misericórdia” (HARRIS, 1981, p. 841). Na LXX, é frequentemente traduzida como οἰκτίρμων, a mesma palavra usada no Novo Testamento para descrever Deus como “misericordioso e piedoso” (Tg 5.11). Essa é uma qualidade exigida dos seguidores de Jesus: “Sede, pois, misericordiosos [οἰκτίρμων], como também vosso Pai é misericordioso” (Lc 6.36).

A segunda qualidade é ser bondoso (*hēn*), conceder “favor, graça”, ou ter “algo para dar a quem tem uma necessidade” (HARRIS, 1980, p. 302, 303). A raiz da palavra é utilizada para descrever o justo como “benigno [יְיָ]” (Sl 112.4). Na LXX, o termo hebraico é traduzido como ἐλεήμων, a mesma palavra usada no Novo Testamento para descrever os “misericordiosos [ἐλεήμων]” nas Bem-aventuranças (Mt 5.7). Ou seja: é atributo de Deus e também dos seguidores de Jesus.

A terceira qualidade é ser “tardio em irar-se”, uma expressão idiomática do hebraico *'erek' appayîm* (BROWN; DRIVER; BRIGGS, 1996, p. 60). Na LXX e no Novo Testamento, a ideia é transmitida através do adjetivo μακρόθυμος e do substantivo μακροθυμία, respectivamente. E também é uma qualidade humana desejável (2Co 6.6; Gl 5.22; Ef 4.2; Cl 1.11; 3.12; 2Tm 3.10; 4.2). Utilizando sinônimos, o conceito está presente em: “mas todo o homem seja pronto para ouvir, tardio para falar, tardio para se irar” (Tg 1.19). Quando alguns discípulos queriam fazer descer fogo do céu para consumir samaritanos, Jesus os repreendeu dizendo: “Vós não sabeis de que espírito sois” (Lc 9.52-55 ARC).

A quarta qualidade da imagem de Deus é ser grande em misericórdia (*hesed*), uma palavra hebraica que geralmente reflete o conceito da lealdade da aliança de Deus. Na LXX, ela é traduzida como πολυέλεος, uma palavra composta, que descreve o conceito de grande bondade, grande misericórdia e grande amor, em suas várias formas. O Novo Testamento usa a palavra ἔλεος, mas o conceito é o mesmo: “Mas Deus, sendo rico em

misericórdia [ἔλεος], por causa do grande amor com que nos amou” (Ef 2.4). Essa também é uma qualidade que Deus espera ver em seu povo: “o juízo é sem misericórdia [ἔλεος] para com aquele que não usou de misericórdia [ἔλεος]” (Tg 2.13; cf. Mt 12.7; 23.23; Lc 10.37).

E a última qualidade da *imago Dei* é a fidelidade (*'emet*), palavra que “[...] carrega um sentido subjacente de certeza, confiabilidade” (HARRIS, 1980, p. 52). Na LXX, a palavra grega equivalente é ἀληθινός, que no Novo Testamento reflete os conceitos de confiança, fidelidade, fé, descrevendo Deus e também os seguidores de Jesus: “[...] aquilo que é verdadeiro nele [em Deus] e em vós [...]” (1Jo 2.8). O Novo Testamento exige que os regenerados não mintam (Cl 3.9; Tg 3.14), e usa palavras sinônimas para descrever a mesma qualidade: “Mas o fruto do Espírito é: amor, alegria, paz, longanimidade, benignidade, bondade, fidelidade [πίστις]” (Gl 5.22); “se somos infiéis [ἀπιστέω], ele permanece fiel [πιστός]” (2Tm 2.13). Em outras palavras: Deus exhibe *'emet* e espera que o seu povo também tenha essa qualidade.

### 3. As atitudes da *imago Dei*

A descrição da *imago Dei* em Êx 34.6-7 também inclui 3 blocos de atitudes: 1) atos de misericórdia; 2) perdoar diferentes tipos de erros/pecados/ofensas; 3) não deixar culpados impunes.

Os atos de misericórdia, no v. 7, são descritos novamente com a palavra *hesed*, como no v. 6. No entanto, aqui *hesed* introduz um contraste entre o amor/perdão e justiça. No texto, “guardar a misericórdia” (ou “preservar” a misericórdia) inclui punição ao mal. Ao exigir julgamento e disciplina por parte da igreja, (Mt 18.15-20; 1Co 5), o Novo Testamento estabelece parâmetros apropriados para o exercício da misericórdia. Deus não usa mal o amor, e seus seguidores devem agir da mesma forma.

Outra atitude incluída na *imago Dei* é o perdão. Deus perdoa “a maldade [*'awôn*], a transgressão [*pešā*] e o pecado [*ḥaṭṭā'āh*]”. Essas palavras incluem diversos tipos de erros, ofensas e pecados, e mostram a abrangência do perdão divino (HARRIS, 1981, p. 277, 650, 741). O Novo Testamento enfatiza o papel do arrependimento e a importância da produção de evidências de mudança (Mt 3.2; 4.17; Lc 3.7-14). Além disso, Jesus vinculou o recebimento do perdão divino à concessão de perdão aos outros (Mt. 6.12-15). O perdão deve ser oferecido a perseguidores e inimigos (Lc 23.34; At 7.60).

Finalmente, a *imago Dei* não cultiva a impunidade. Na teocracia israelita, Deus exigia restituição de injustiças, pagamento de indenizações e punições proporcionais à culpa. Na Bíblia, a punição divina também brota do amor de Deus (KAISER JR., 1983). No entanto, Deus nem sempre executa sua justiça retributiva imediatamente, e isso tem a ver com uma de suas qualidades (ser “tardio em irar-se”). Deus frequentemente concede oportunidade para arrependimento e mudança, mas, caso isso não ocorra, a punição é aplicada. Os seguidores de Jesus devem exibir essa característica? Sim. Mas não podem confundir isso com *vingança pessoal* (Rm 12-13; Hb 10.30). Apesar de instar para que o cristão vista a armadura de Deus (Ef. 6.10-20), e essa figura vem da armadura de Deus em Isaías 11.5; 52.7; 59.17a, “Paulo nunca nos pede para vestir as vestes de vingança de Deus ([Is] 59.17b)” (BLOMBERG, 1993).

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Êxodo 34.6-7 traz uma manifestação de quem Deus é, e, por isso, a *imago Dei* no ser humano deve incluir essas características (apesar do pecado). E uma evidência disso é que essas características são encontradas nas listas de virtudes do cristão regenerado no Novo Testamento. Salta à vista que as qualidades e atitudes encontradas em Êxodo 34.6-7 são de cunho moral e têm aplicação na relação entre pessoas. Portanto, esta pesquisa propõe uma interpretação *moral e interpessoal* da *imago Dei*. Listar essas características divinas como ideais éticos para seres humanos não significa que os humanos sejam capazes de praticar todos esses ideais perfeitamente, mas sim que há uma expectativa de que sejam praticados, eles são atributos desejáveis. O fato é que traços dessa imagem moral e interpessoal de Deus permanece no ser humano, e a regeneração da *imago Dei* deve incluir esses aspectos.

Outro ponto digno de nota é que Êxodo 34.6-7 não fornece uma lista exaustiva das qualidades e traços de caráter incluídos na *imago Dei*. Como foi dito na introdução, esse é um tema que está espalhado em toda a Bíblia, e precisa ser cuidadosamente sistematizado. Ao examinar Êxodo 34.6-7 como uma descrição da *imago Dei*, esta pesquisa deu uma contribuição nesse sentido.

Fatores culturais, antropológicos e psicológicos estão envolvidos na interpretação da *imago Dei* proposta neste artigo. Porém, como esse não era o foco desta investigação, fica aqui a sugestão para futuras pesquisas: os desdobramentos da *imago Dei* encontrada

em Êxodo 34.6-7. A revisão de literatura realizada antes desta pesquisa revelou que essa é uma tendência crescente, mas ainda tímida. Boa parte da discussão ainda gira em torno dos aspectos espirituais e antropomórficos da *imago Dei*.

Pesquisas posteriores também poderiam explorar as semelhanças entre a imagem de Deus em Êxodo 34.6-7 e a lista de virtudes da imagem restaurada no ser humano em Colossenses 3.10-14:

e vos revestistes do novo homem que se refaz para o pleno conhecimento, segundo a imagem daquele que o criou; no qual não pode haver grego nem judeu, circuncisão nem incircuncisão, bárbaro, cita, escravo, livre; porém Cristo é tudo em todos. Revesti-vos, pois, como eleitos de Deus, santos e amados, de ternos afetos de misericórdia, de bondade, de humildade, de mansidão, de longanimidade. Suportai-vos uns aos outros, perdoai-vos mutuamente, caso alguém tenha motivo de queixa contra outrem. Assim como o Senhor vos perdoou, assim também perdoai vós; acima de tudo isto, porém, esteja o amor, que é o vínculo da perfeição.

Ao utilizar a expressão “imagem daquele que o criou”, Paulo inequivocamente está aludindo ao relato da criação do homem, de Gênesis. E se, como foi proposto neste trabalho, há um vínculo entre a “imagem e semelhança” da criação com a descrição da *imago Dei* de Êxodo 34, então a sugestão para futuras investigações parece ter bom fundamento.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALONSO-SCHÖKEL, Luís. **Dicionário bíblico hebraico-português**. São Paulo: Paulus, 1997.
- AQUINAS, Thomas. **Summa Theologica: Volume 1**. New York: Cosimo Classics, 2007.
- AUGUSTINE. **On the Trinity: Books 8-15**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- BERKOUWER, Gerritt C. **Man: The Image of God**. Grand Rapids: Eerdmans, 1962.
- BLOMBERG, Craig L. The image of God in humanity: a biblical-psychological perspective. **Themelios**, v. 18, n. 3, 1993. Disponível em: <<https://bit.ly/2SCFE4W>>. Acesso em 30 abr. 2021.
- BROWN, Francis; DRIVER, Samuel R.; BRIGGS, Charles A. **The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon**. Peabody: Hendrickson Publishers, 1996.
- KAISER JR., Walter C. **Toward Old Testament Ethics**. Grand Rapids: Zondervan, 1983
- LEWIS, Gordon R.; DEMAREST, Bruce A. **Integrative Theology**. Vol. 2. Grand

Rapids: Zondervan, 1990.

SIMANGO, Daniel. The Imago Dei (Gen 1:26-27): a history of interpretation from Philo to the present. **Studia Historiae Ecclesiasticae**, v. 42, n. 1, p. 172-190, 2016.

DURHAM, John I. **Exodus**. Dallas: Word, 1987.

ERICKSON, Millard J. **Christian Theology: Volume 2**. Grand Rapids: Baker, 1984.

HARRIS, Robert Laird (ed.). **Theological Wordbook of the Old Testament: Volume 1**. Moody Press, 1980.

HARRIS, Robert Laird (ed.). **Theological Wordbook of the Old Testament: Volume 2**. Moody Press, 1981.

## ISRAEL NA ÉPOCA DOS JUÍZES: SEM JUIZ(A) OU SEM DEUS?

*Pe. Me. José Ancelmo Santos Dantas<sup>1</sup>*

### INTRODUÇÃO

Repentinamente ocorre uma mudança! De uma terra que outrora fora prometida como aquela que dela emanava leite e mel (Dt 26, 9), a um país em guerra, conflitos e constantes intervenções. Terra sem lei, sem líder e sem governo? Será mesmo? (Jz 21, 25). E em meio a isto tudo, o Senhor, Deus de Israel, interveio?

#### 1. Josué e Juízes: Descontinuidade ou Relação?

Ainda, o ouvinte/leitor encontra-se em território, provavelmente pré-estatal, isso no que tange ao tema desenvolvido pelas narrativas. Os escritos fazem alusão à Israel em sua existência anterior ao reinado. Entretanto, mesmo com dados escassos, diversos exegetas, afirmam que esta obra foi compilada progressivamente em um espaço de tempo que compreende o momento do exílio e o pós-exílio.

Esse tipo de flexibilização, no ato de situar os escritos, é de grande importância. Pois, ainda hoje há diversos ouvintes/leitores das Escrituras que se comportam frente ao texto, como fazem os telespectadores de televisão que, ao ouvirem ou verem, fatos sendo narrados, naquele determinado instante, em que de fato aconteceram, automaticamente, concluem: esse fato é verdade! Mas, o mesmo não se dá com os textos escriturísticos. Estes últimos, sofreram um longo processo de amadurecimento em meio a comunidade. Por décadas, foram lembrados apenas na memória da fala, e somente depois é que foram registrados, paulatinamente, nas paredes, pedras, couros, pergaminhos e papéis, fornecidos no decorrer da história. Embora a verdade, para o ocidente, seja aquilo que se vislumbra com os olhos e se define com as palavras. Para o oriente, a verdade está mais para a experiência.

---

<sup>1</sup> Bacharel em Teologia pela Faculdade de Filosofia e Teologia Paulo VI, Pós-Graduado em Sagrada Escritura pela Faculdade Claretiano, Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC, Doutorando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC - <http://lattes.cnpq.br/9340615501908717>.

Por exemplo, uma boa fresta encontrada pelo leitor para perfurar a casca dura que envolve o livro dos Juízes, é um trecho seu, mas que se encontra no fim da obra. Observem: “Naqueles dias não havia rei em Israel, e cada um fazia o que lhe parecia correto” (Jz 21, 25). De um lado, o autor abre perspectivas para defender o novo sistema que está por vir, a saber: a monarquia. Mas, de outro, este versículo fotografa a realidade de uma comunidade tribal que perdeu a noção do valor básico da obediência. E, uma vez, tendo-o exorcizado, resta contar agora com a anarquia e com a desordem. A totalidade almejada na obra anterior – livro de Josué -, por meio dos feitos narrados, desaparecera; e, incapazes de observar o ideal da Torá, legado deixado por Moisés para Josué, a sociedade tribal fragiliza-se, tomba, se dispersa e o seu fim será sua total fragmentação. Brown (2004, p. 49) acredita que: “Juízes é a história do que acontece quando os homens só obedecem a Deus pela metade. É um relato do que ocorre quando a obediência é parcial, quando os homens fazem o que querem, em vez do que lhes foi mandado”.

## **2. Passo a passo do Livro de Juízes**

Após o trabalho protagonista de Josué, no sentido de conquistar a terra (Js 1 – 12) e reparti-la (Js 13 – 22), as escrituras sagradas presenteia o seu ouvinte/leitor com o livro dos Juízes. Este último descreve o tempo depois da ocupação da terra de Canaã pelas diversas tribos de Israel. Herbert Nieher ao estudar sobre o livro o dividiu em três partes:

A primeira parte é concebida como uma introdução (1,1 – 3,6); Uma segunda parte descritiva das personagens dos juízes (3,7 – 16, 31); E, uma terceira parte que relata episódios isolados desse tempo (17, 1 – 21, 25). (SKA, 2018, p. 177).

Na segunda parte, fala-se sobre os feitos dos juízes. Neste caso, quando existe um relato detalhado de seus feitos, então, designa-se como “juízes maiores”, em contrapartida, quando se fala apenas sobre o núcleo do fato, por meio de uma narrativa curta, e/ou quando se descreve uma nota sobre o realizador dos feitos, então, sobre estes recai, em geral o título de “juízes menores”.

Ao iniciar a leitura do livro, o ouvinte/leitor, será informado sobre a morte do líder Josué (Jz 2, 8-10). E, em seguida, é notificado sobre a mudança de comportamento do povo, no sentido de que, este último que havia aderido à Torá e com ela havia se familiarizado, acabara por seguir a outros deuses e deusas (Jz 2, 11-14). O livro apresenta em sua primeira parte, duas introduções e isto pode ser percebido em Jz 1, 1 e 2, 5.

Foi precisamente neste contexto que o Senhor, Deus de Israel, fez surgir a figura dos juízes, isto é, uma espécie de salvadores, dentre os membros do povo. Römer (2008, p. 14-15) entende esse “momento histórico”, do seguinte modo: “Após a morte do líder, o povo volta as costas ao Senhor e adora outros deuses; o Senhor fica encolerizado e castiga Israel enviando outros povos para oprimir Israel, que, em sua aflição, apela então para o Senhor. Em seguida o Senhor suscita juízes que libertam Israel”.

Observem como são ricos os detalhes presentes em uma narrativa. Lembrem-se daquela notícia dada no livro de Josué, de algumas nações que não haviam saído da terra, conforme se narra em (Js 13, 2-6)? Pois bem, agora a narração da presente obra, toma a palavra e tece sobre este fato, uma interpretação, a saber: “O Senhor se inflamou de ira contra Israel e ele disse: porque esta nação transgrediu a aliança que eu havia prescrito a seus pais e não escutou a minha voz, também eu não expulsarei mais de diante dela nenhuma das nações que Josué deixou ficar quando morreu, a fim de que, por meio delas, submeter a Israel, nele andando como haviam feito seus pais. Essa é a razão por que o Senhor deixou essas nações ficar e não teve pressa de as expulsar e nem as entregou nas mãos de Josué” (Jz 2, 20-23).

Agora, se faz necessário voltar a segunda parte do livro, lugar onde o ouvinte/leitor, pode encontrar a descrição sobre a figura dos juízes. Na obra *A chamada história deuteronomista*, Römer (2008) descreve que:

“Há doze salvadores (entre os quais uma mulher: Débora); as ações de sete desses salvadores são descritas em narrativas mais ou menos detalhadas, ao passo que, quanto aos outros cinco, somos informados apenas de seus nomes e de que eles “julgaram” Israel por certo número de anos”. (RÖMER, 2008, p. 15).

Segue a lista dos juízes e seus feitos:

- 1) **OTONIEL** – “Os israelitas fizeram o que é mal aos olhos do Senhor. Esqueceram ao Senhor seu Deus para servir aos baais e às aserás. Então a ira do Senhor se acendeu contra Israel, e os entregou nas mãos de Cusã-Rasataim, rei de Aram Naaraim, e os israelitas serviram a Cusã-Rasataim durante oito anos. Os israelitas clamaram ao Senhor, o Senhor lhes suscitou um salvador que os libertou, Otoniel, filho de Cenez, irmão caçula de Caleb. O espírito do Senhor esteve sobre ele, e ele subjugou Israel e saiu à guerra. O Senhor entregou em suas mãos Cusã-Rasataim, rei de Aram, e ele triunfou sobre Cusã-Rasataim. A terra descansou por quarenta anos. Depois Otoniel, filho de Cenez, morreu” (Jz 3, 7-11);
- 2) **AOD** – “Os israelitas recomeçaram a fazer o que era mau aos olhos do Senhor, e o Senhor fortaleceu Eglon, rei de Moab, contra Israel, porque faziam o que era mau aos olhos do Senhor. Eglon uniu a si os filhos de Amon e Amalec, israelitas serviram Eglon, rei de Moab, dezoito anos. Então os israelitas clamaram ao Senhor e lhes suscitou um salvador, Aod, filho de Gera, benjaminita, homem

canhoto. Por seu intermédio os israelitas enviaram o tributo a Eglon, rei de Moab. Aod fez para si um punhal de dois gumes, com o comprimento de um côvado, cingiu-o debaixo da roupa, do lado direito. Foi, depois, levar o tributo a Eglon, rei de Moab. Eglon era muito gordo. Uma vez entregue o tributo, Aod despediu as pessoas que o trouxeram. Mas ele, ao chegar aos ídolos que estão perto de Guilgal, voltou e disse: tenho uma mensagem secreta para ti, ó rei! O rei disse: Silêncio! E todos os que se achavam perto dali saíram. Aod aproximou-se. O rei estava assentado na sala de cima, que era mais arejada, reservada só para ele. Aod lhe disse: é uma palavra de Deus que trago para ti, ó rei! O rei se levantou imediatamente de sua cadeira. Então Aod estendeu a mão esquerda, apanhou o punhal acima da coxa direita e o cravou no ventre do rei. Até mesmo o punho entrou com a lâmina, e a gordura se fechou sobre ela, porque Aod não tinha retirado o punhal do seu ventre; então os excrementos saíram. Aod saiu pelo vestíbulo, tendo fechado atrás de si as portas da sala de cima e trancado o ferrolho. Quando ele saiu, os servidores voltaram e observaram que as portas da sala de cima estavam trancadas com o ferrolho. Disseram: Sem dúvida ele cobre os pés no retiro da sala arejada. Esperaram até ficar inquietos, porquanto nem sempre ele abria as portas da sala de cima. Por fim, tomaram a chave e abriram: o seu senhor jazia por terra, morto. Enquanto eles ficaram esperando, Aod escapara. Alcançou os ídolos e chegou com segurança a Seira. Assim que chegou, tocou a trombeta na montanha de Efraim, e os israelitas desceram com ele da montanha, ele à frente. E ele disse-lhes: Segui-me, porque o Senhor entregou o vosso inimigo, Moab, nas vossas mãos. Eles o seguiram, pois, e cortaram para Moab a passagem dos vaus do Jordão e não deixaram passar ninguém. Nessa ocasião, feriram cerca de dez mil homens de Moab, todos robustos e valentes, e nenhum escapou. Nesse dia, foi assim subjugado Moab pela mão de Israel, e a terra viveu em paz oitenta anos” (Jz 2, 12-30);

- 3) **SAMGAR** – “Depois dele, veio Samgar, filho de Anat, que feriu seiscentos filisteus com uma aguilhada de bois. Ele também salvou a Israel” (Jz 2, 31);
- 4) **DÉBORA** – “Depois da morte de Aod, os israelitas recomeçaram a fazer o que era mau aos olhos do Senhor, e o Senhor os entregou a Jobin, rei de Canaã, que reinava em Hasor. O chefe de seu exército era Sísara, que habitava em Haroset-Goim. Então os israelitas clamaram ao Senhor, porque Jabin tinha novecentos carros de ferro e tinha oprimido duramente os israelitas durante vinte anos. Nesse tempo, Débora, uma profetisa, a mulher de Lapidot, julgava em Israel. Ela tinha a sua sede à sombra da palmeira de Débora, entre Ramá e Betel, na montanha de Efraim, e os israelitas vinham a ela para obter justiça. Ela mandou chamar Barac, filho de Abinoem de Cedes em Neftali e lhe disse: O Senhor, Deus de Israel, não te ordenou: vai, reúne o monte Tabor e toma contigo dez mil homens dentre os filhos de Neftali e os filhos de Zabulon? Não atrairei a ti, na torrente do Quison, a Sísara, chefe do exército de Jabin, com os seus carros e as suas tropas e não o entregarei nas tuas mãos? Barac respondeu-lhe: se tu vieres comigo, eu irei, pois, contigo, porém, no caminho que seculares, a honra da vitória não será tua, porque é nas mãos de uma mulher que o Senhor entregará Sísara. Então Débora se levantou e, com Barac, foi para Cedes. Barac convocou Zabulon e Neftali em Cades. Dez mil homens subiram, e Débora subiu com ele” (Jz 4, 1-10);
- 5) **GEDEÃO** – “Os israelitas fizeram o que era mau aos olhos do Senhor, e o Senhor os entregou por sete anos às mãos dos madianitas, e a mão de Madiã se tornou

pesada sobre Israel. Para escapar a Madiã, os israelitas se utilizaram das covas das montanhas, das cavernas e dos esconderijos. Cada vez que Israel semeava, subiam os de Madiã, e os de Amalec, e com eles os filhos do oriente, subiam contra Israel e, acampando junto aos israelitas, devastavam os produtos do solo até as vizinhanças de Gaza. Não deixavam a Israel nenhum meio de sobrevivência, nem um cordeiro, nem um boi, nem um jumento, pois chegavam com suas cáfilas e suas tendas, tão numerosos como gafanhotos, em tal multidão que não se podiam contar, nem eles nem seus camelos, e invadiam a terra para a arrasa. Assim Israel ficou enfraquecido por causa de Madiã, e os israelitas clamaram ao Senhor. Tendo os israelitas clamado ao Senhor por causa dos madianitas, o Senhor enviou-lhes um profeta que lhes disse: Assim diz o Senhor, Deus de Israel. Eu vos fiz subir do Egito e vos fiz sair da casa da escravidão. Eu vos livreí da mão dos egípcios e da mão de todos os que vos oprimiam. Eu os expulsei de diante de vós, e vos dei a terra deles, e vos disse: Eu sou o Senhor vosso Deus. Não temais os deuses dos amorreus, em cuja terra habitais. Mas vós não destes ouvidos. O Anjo do Senhor veio e assentou-se debaixo do terebinto de Efra, que pertencia a Joás de Abiezer. Gedeão, seu filho estava malhando o trigo no lagar, para salvá-lo dos madianitas, e o Anjo do Senhor lhe apareceu e lhe disse: O Senhor esteja contigo, valente guerreiro! Gedeão lhe respondeu: eu te peço, meu Senhor! Se o Senhor está conosco, donde vem tudo quanto nos acontece? Onde estão todos os prodígios que os nossos pais nos contavam dizendo: Não nos fez o Senhor subir do Egito? E agora o Senhor nos abandonou e nos deixou cair sob o poder de Madiã... Então o Senhor se voltou para ele e lhe disse: vai com a força que te anima, e salvarás Israel das mãos de Madiã. Não sou eu quem te envia?” (Jz 6, 1-14);

- 6) **TOLA** - “Depois de Abimilec, levantou-se para livrar Israel Tola, filho de Fua, filho de Dodo. Era ele de Issacar e habitava em Samir, na montanha de Efraim. Ele julgou em Israel durante vinte e três anos. Depois morreu e foi sepultado em Samir” (Jz 10, 1-2);
- 7) **JAIR** - “Depois dele, levantou-se Jair, de Galaad, que julgou Israel vinte e dois anos. Tinha ele trinta filhos, que montavam trinta jumentos e possuíam trinta cidades, chamadas ainda hoje de Aduares de Jair, na terra de Galaad. Depois Jair morreu e foi sepultado em Camon” (Jz 10, 3-5);
- 8) **JEFTER** - “Recomeçaram os israelitas a fazer o que era mau aos olhos do Senhor. Serviram aos baais e às astartes, e também aos deuses de Aram e de Sidônia, aos deuses de Moab e aos dos amonitas e dos filisteus. Abandonaram ao Senhor e não mais o serviram. Então a ira do Senhor se acendeu contra Israel, e ele o entregou às mãos dos filisteus e às dos amonitas. Estes humilharam e oprimiram os israelitas desde esse ano, durante dezoito anos, todos os israelitas que habitavam além do Jordão, na terra dos amorreus em Galaad. Os amonitas passaram o Jordão para combater também contra Judá, Benjamin e a casa de Efraim, e a aflição de Israel tornou-se extrema. Então os israelitas clamaram ao Senhor dizendo: temos pecado contra ti, porque abandonamos nosso Deus a fim de servir aos baais. E o Senhor disse aos israelitas: quando os egípcios e os amorreus, os amonitas e os filisteus, quando os sidônios, Amalec e Maon vos oprimiam, e vós clamastes por mim, não os salveis das suas mãos? Mas vós me abandonastes e servistes a outros deuses. Por isso não vos salvarei mais. Ide! Clamai aos deuses que escolhestes! Eles que vos salvem, no tempo da vossa angústia! Então os israelitas responderam ao Senhor: Nós pecamos! Trata-nos

como te parecer bem, mas somente te rogamos que nos libertes hoje! Eles fizeram desaparecer os deuses estrangeiros que tinham consigo, e serviram ao Senhor. Então o Senhor não pôde mais suportar a angústia de Israel. Os amonitas reuniram-se e acamparam em Galaad. Os israelitas se congregaram e acamparam em Masfa. Então o povo e os chefes de Galaad disseram uns aos outros: Quem será o homem que tentará atacar os amonitas? Esse tal será o chefe de todos os habitantes de Galaad. Jefté, o galaadita, era um estrangeiro valente. Era filho de uma prostituta. Galaad era o pai de Jefté. A mulher de Galaad, porém, também lhe deu filhos, e estes, quando cresceram, expulsaram Jefté dizendo: não terás parte na herança de nosso pai, porque és filho de uma mulher estrangeira. Jefté fugiu para longe de seus irmãos e se estabeleceu na terra de Tob. (Jz 10, 6-18; 11, 1-3b);

- 9) **ABESÃ** – “Depois deste último veio Abesã de Belém que julgou Israel. Ele tinha trinta filhos e trinta filhas. Casou as filhas fora, e fez vir de fora trinta mulheres para seus filhos. Ele julgou em Israel durante sete anos. Depois Abesã morreu e foi sepultado em Belém” (Jz 12, 8-10);
- 10) **ELON** – “Depois dele, Elon de Zabulon, julgou Israel. Julgou Israel durante dez anos. Depois Elon de Zabulon morreu e foi sepultado em Ailon, na terra de Zabulon” (Jz 12, 11-12);
- 11) **ABDON** – “Depois dele, Abdon, filho de Iel de Faraton, julgou Israel. Ele tinha quarenta filhos e trinta netos, os quais montavam setenta jumentos. Julgou Israel durante oito anos. Depois Abdon, filho de Iel de Faraton morreu e foi sepultado em Faraton, na terra de Efraim, na montanha dos amalecitas” (Jz 12, 13-15);
- 12) **SANSÃO** – “Os israelitas começaram a praticar o que era mau aos olhos do Senhor, e o Senhor os entregou nas mãos dos filisteus durante quarenta anos. Havia um homem de Saraá, do clã de Dã, cujo nome era Manué. Sua mulher era estéril e não tinha filhos. O anjo do Senhor apareceu a essa mulher e lhe disse: tu és estéril e não tiveste filhos, mas conceberás e darás à luz um filho. De agora em diante toma cuidado: não bebas vinho nem qualquer bebida fermentada, e não comas nenhuma coisa impura. Porque conceberás e terás um filho. Sobre sua cabeça não passará navalha, porque o menino será nazireu de Deus desde o ventre de sua mãe. Ele começará a salvar a Israel das mãos dos filisteus. A mulher entrou e disse ao seu marido: um homem de Deus me falou, um homem que tinha a aparência do anjo de Deus, a tal ponto era temível. Não lhe perguntei donde vinha, e nem ele me disse o seu nome. Mas ele me disse: conceberás e darás à luz um filho. De hoje em diante não bebas vinho nem qualquer bebida fermentada, e não comas nenhuma coisa impura, porque o menino será nazireu de Deus desde o ventre de sua mãe até a morte” (Jz 13, 1-7).

### 3. A procedência humana e a maternidade divina

Por detrás da trama, costurada a modo de prosa, a narrativa deste livro, de modo cíclico descreve as consequências de uma vida humana sem a presença de Deus. O ouvinte/ leitor, caso exerça sua sensibilidade perceberá como é claro o esquema: de um lado, há mau comportamento do povo israelita que, claramente, abandona o Senhor, Deus de Israel, virando-Lhe as costas e desobedecendo aos seus mandamentos. De outro, Deus

intervém, no sentido de permitir que este povo seja entregue nas mãos de outros povos. Mas ao perceber que a situação está insustentável, o povo volta a clamar a Deus, e este último, movido por suas “entranhas maternas”, se inclina, perdoa e envia, de quando em quando, um juiz, a fim de ser, para o povo, um legislador.

### **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Em todo caso, o leitor pode se questionar: qual a utilidade deste livro para a atualidade? Nele há um ensinamento para os dias de hoje? Crê-se que sim. Observem o que diz Brown (2004):

O livro conta-nos que a desobediência a Deus traz sofrimento aos homens. Quando Deus dá ordens, ele não o faz porque quer inibir aos homens, mas, sim, porque deseja enriquecê-los. Ele sabe o que é direito e bom e melhor para nós. Em nosso autocentrismo nem sempre enxergamos as questões da vida claramente. Só obedecendo à voz dele é que desfrutaremos de seus benefícios. (BROWN, 2004, p. 51).

### **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

- BROWN, Raymond. **Entendendo o Antigo Testamento - Esboço: mensagem e aplicação de cada livro**. Tradução de Horpe Gordon Silva. São Paulo: Editora SHEDD, 2004.
- SKA, Jean-Louis. **Antigo Testamento: 1. Introdução**. Tradução de Silvana Cobucci Leite. Petrópolis: Vozes, 2018.
- RÖMER, Thomas. **Chamada história Deutoronomista: Introdução sociológica, histórica e literária**. São Paulo: Editora Vozes, 2008.

REVELAÇÃO DO DIVINO NOS AFETOS DO PROFETA:  
APONTAMENTOS NARRATIVO-LITERÁRIOS EM OSÉIAS 1:1-2:3

*Matheus Eduardo de Oliveira Rocha*<sup>1</sup>

## INTRODUÇÃO

O profetismo, compreendido como fenômeno de caráter religioso, não foi exclusivo da sociedade israelita, mas manifestou-se diversamente em grupos do Antigo Oriente Próximo. Segundo Nissinen (2003, p. 1-2), é possível compreender os profetas como aqueles que recebem mensagens supostamente divinas e as transmitem a outras pessoas. Assim também, ele indica que os relatos bíblicos sobre o tema apresentam quatro elementos centrais: um remetente divino da mensagem, a própria mensagem, aquele que a transmitirá e os que a receberão.

A palavra de YHWH/’*elohîm* é a questão central no profetismo bíblico, como se fosse a primária personagem do texto. Schöckel e Diaz (1980, v.1, p. 18) indicam que por meio dela, nos profetas, vida e revelação se entrelaçam e o divino se manifesta de maneira profundamente humana.

Nessa direção, emerge a questão dos atos simbólicos desempenhados por ordem divina, a fim de transmitir suas mensagens. Através desses, eles eram convocados a vivenciar fatidicamente o *pathos* divino, expressão marcante em pesquisas como a de Petersen (1981, p. 28) e Heschel (2001, p. 288-299). Deveriam entrelaçar seus sentimentos e sua vida com aquilo que a divindade vivenciava na turbulenta relação com seu povo (DIAZ, 1998, p. 169). Assim, demonstra-se de suma relevância a apreensão de suas narrativas.

A partir dessa perspectiva e de sua aplicação na leitura do livro de Oséias, emerge a relevância de se analisar as descrições dos atos simbólicos relacionados a esse personagem. A descrição da perplexa situação que o profeta enfrenta para com sua esposa e filhos, a fim de representar o drama de YHWH com Israel, já recebeu importantes contribuições para seu estudo no circuito acadêmico, envolvendo leituras que circundam

---

<sup>1</sup> Bacharel em Teologia pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo, especialista em Profetismo e Apocalíptica e mestrando em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. E-mail: matheusrochaedu7@gmail.com. ID Lattes: [2131934217348989](https://lattes.cnpq.br/2131934217348989).

aspectos textuais, exegéticos, históricos, sociais e de gênero (ex: ANDERSEN, FREEDMAN, 1980; SHERWOOD, 1996; MOUGHTIN-MUMBY, 2008; MCCONVILLE, 2012; etc). Todavia, em sua potencialidade de aproximação plural, percebe-se a possibilidade enriquecedora de uma ênfase narrativa, a qual constrói-se, também, em diálogo com as perspectivas citadas anteriormente. Para tanto, faz-se necessário atentar às características próprias da literatura bíblica. Dentre as quais destacam-se, a repetição e quebra de repetição de palavras-chave, mudança na voz narrativa, primazia do discurso direto nos diálogos, laconicidade e intertextualidade (ALTER, 2007; SKA, 2018, v. 1, p. 10-24).

Essa aproximação do texto toma como fundamento os estudos narratológicos. Segundo Fludernik (2009, p. 6), narratologia é a compreensão da narrativa enquanto representação de uma possível realidade por meio de linguagem. Através do narrador, são apresentados personagens, cuja existência é ancorada no tempo e no(s) espaço(s), nos quais suas ações, palavras e tensões formam o fio condutor da trama. Todavia, ainda que delineada em codificação linguística, seus sentidos não se enclausuram nessa finitude. Assim, Mieke Bal (2017, p. 5) aponta que a percepção das características literárias é um caminho para uma compreensão mais profunda da narrativa.

Logo, a partir desse ponto, a pesquisa propõe-se a fazer uma leitura atenta de Oséias 1:1-2:3. Não há pretensão de uma análise exegética exaustiva desses versos, mas sim de fazer apontamentos sobre eles, a partir de uma perspectiva narratológica sobre sua forma final na Bíblia Hebraica, abrindo-se às suas intertextualidades e horizonte de sentido.

## **DESENVOLVIMENTO**

A narrativa contida em Oséias 1.1 - 2.3 inicia a descrição da conturbada relação de Oséias com sua esposa e filhos, sendo apresentada em paralelo com a tensão entre YHWH e Israel. House (2009, p. 444) observa que “[...] possivelmente nenhum outro profeta paga um preço mais elevado por seu chamado do que Oséias”, pois não apenas “encena sua mensagem, [...] ele passa por uma profunda angústia pessoal”. Assim, a narrativa entrelaça a dimensão humana e divina, ao ponto de ser difícil distinguir o que se refere a cada uma ao longo do texto, conforme aponta Mcconville (2012, p. 343).

A expressão “palavra de YHWH” (יְהוָה דְּבַר) inicia o primeiro verso, não apenas como mensagem de um momento específico, mas como a palavra que esteve em (אֶל הָיָה) Oséias no período de diversos monarcas enumerados em seguida. A apresentação da lista de tais reis já levanta uma intrigante peculiaridade, pois descreve primeiramente os reis de Judá, ao introduzir a vida de um profeta que fala a Israel Norte. Essa questão inicia uma série de menções que o texto de Oséias 1-3 faz ao Reino de Judá.

O verso 2 repete a expressão “a palavra de YHWH” (יְהוָה דְּבַר), todavia, aqui o termo “no início” (תְּחִלָּתָא) caracteriza um momento específico. Tal construção aponta para o início da trajetória do profeta, quando ele recebe a ordem divina de tomar (קָח לָהּ) uma “mulher de prostituições” (זְנוּנִים אִשָּׁת) para ter “filhos de prostituições” (זְנוּנִים וְיִלְדֵי). A ênfase na terminologia da prostituição indica que as personagens relacionariam sua vida com o sentimento divino ante a terra que se prostituiu grandemente (תִּזְנֶה זְנָה), desviando-se de Deus. (FRIEBEL, 1999, p. 22-23).

O verso 3 continua o relato indicando a reação de Oséias, o qual não tem nenhuma fala descrita até aqui. Ele apenas coloca em ação as palavras da ordem divina, pois vai e toma (וַיִּקַּח וַיִּלְדֶּה) uma mulher, brevemente apresentada como Gômer, filha de Diblaim. Em seguida, é dito que ela concebe e lhe dá um filho, descrição essa que sugere uma dubiedade presente nessa relação.

Por um lado, o texto descreve apenas a concepção, suprimindo o ato de cunho sexual “conhecer” (יָדַע), o qual geralmente a antecede nas narrativas bíblicas. Por outro lado, é dito que a mulher “gerou o filho para ele” (בָּרָא לּוֹ וַיִּלְדֶּה), enfatizando sua relação com o profeta. Portanto, Andersen e Freedman (1980, p. 172) indicam que a descrição lacônica desse primeiro nascimento pode ser vista como sutil introdução da tensão que permeia a relação matrimonial em questão.

O primeiro filho tem seu nome indicado pelo próprio YHWH (v. 4), que o chama de Jezreel. Esse nome é significativo dentre a tradição bíblica da monarquia israelita, tendo em vista os sangrentos episódios aconteceram no vale assim nomeado. Foi nesse local que Acabe e Jezabel executaram Nabote friamente para apossar-se de sua vinha (1 Rs 21:1-16). Em consequência de toda maldade cometida por essa família, YHWH tirou-lhes o reinado e concedeu-o a Jeú, comissionando-o para derramar seu sangue no vale de Jezreel (2 Rs 9:30-10:11). Aqui, a imagem é utilizada como indicação de juízo contra Israel e a própria casa de Jeú. (MCCONVILLE, 2012, p. 342).

A descrição do juízo, que é iniciada com a nomeação do filho de Oséias, apresenta uma estrutura bem elaborada dentro dos versos 4 e 5. Começa com o anúncio de que deus puniria (וַיִּקְדֹּרְתִי / *qal*, perfeito conjuntivo, 1 p.s.), pelo sangue de Jezreel, a casa de Jeú (יְהוּא בֵּית). Em seguida, é dito que ele faria cessar (וַיְהִיבְתִּי / *hifil*, perfeito conjuntivo, 1 p.s.) o reino da casa de Israel (יִשְׂרָאֵל בֵּית). Por fim, é dito que YHWH quebraria (וַיִּשְׁבֹּרְתִי / *qal*, perfeito conjuntivo, 1 p.s.) o arco de Israel (יִשְׂרָאֵל קֶשֶׁת) no vale de Jezreel. As três sentenças que compõem o juízo podem ser lidas como uma estrutura envelopada, um quiasmo. A primeira e última possuem verbos na 1ª pessoa singular do *qal* no perfeito conjuntivo relacionados com uma ação que se dará em Jezreel, caracterizando um paralelismo entre elas. Assim, a proposição central seria o encerramento do reino da casa de Israel.

No relato do nascimento de sua segunda filha (v. 6-7), a questão da ambiguidade se atenua ainda mais. Novamente, não há nenhuma menção típica de intercurso sexual, como também é suprimida a expressão do trecho anterior que dizia que Gômer havia “gerado para ele um filho” (בָּן לִי וַתֵּלֶד / v. 3). Essa lacuna sutil acrescenta ainda mais tensão à narrativa, a qual agrava-se com a indicação divina do nome dessa menina: *Lo Ruhama*. Esse nome próprio é composto pela conjunção negativa “לֹא” e o verbo “רָחַם”, cujo significado tem que ver com agir em compaixão, misericórdia e piedade (Gn 43:14; Dt 13:17; Sl 25:6) (HOLLADAY, 2010, p. 480). Portanto, há uma forte carga emocional, pois, uma pequena criança se torna símbolo para Israel da ausência do que lhe seria mais essencial.

O texto prossegue descrevendo o juízo divino com base na nomeação da filha do profeta. Acontece uma nova menção a Judá. É possível que sua interpretação, à primeira vista, seja de que YHWH não teria mais compaixão (אֶרְחַם) da casa de Israel, mas ainda teria compaixão (אֶרְחַם) da casa de Judá. No entanto, um olhar atento de sua estrutura abre o horizonte para um sentido diverso desse pronunciamento divino.

É dito inicialmente que YHWH não mais teria misericórdia (אֶרְחַם / *piel*, imperfeito, 1ª sing.) da casa de Israel (יִשְׂרָאֵל בֵּית / singular). Em seguida, declara que os (לְהֵם / preposição com sufixo 3ª m.pl) afastaria completamente (אֶשְׁאֵן וְאֶשְׁאֵן). Afirma que para a casa de Judá (יְהוּדָה בֵּית) teria misericórdia (אֶרְחַם / *piel*, imperfeito, 1ª sing.). Por fim, anuncia que os salvaria (וַיְהוִשֶׁעֲתֵם / *hifil*, perfeito conjuntivo, 1ª sing, com sufixo 3ª m.pl) por YHWH, seu deus (אֱלֹהֵיהֶם / substantivo com sufixo 3ª m.pl).

A sequência anterior parece construir-se em configuração quiasmática. A repetição do verbo “אַרְהָם” e do substantivo “בְּיַת” coloca a 1ª e 3ª sentenças em paralelo. Enquanto, o sufixo masculino da 3ª pessoa no plural indica que a 2ª e 4ª se referem tanto a Israel como Judá, o que exprimiria juízo e esperança aos dois. Andersen e Freedman (1980, p. 189) indicam que essa percepção coaduna com boa parte das menções à Judá no livro de Oséias, colocado em paralelo com Israel (1:11; 5:5, 12-14; 6:4; 8:14).

O restante do verso 7 conclui a idealização futura de deus para com Israel e Judá, afirmando que não os salvará por meio de espada, arco, guerra, cavalos ou cavaleiros. Assim, mostra-se a ineficácia de depositar a confiança no poderio bélico. Todavia, através de uma percepção deuteronomista, é possível ler o texto como indicação de que YHWH os salvaria, ainda que não intervisse militarmente para evitar a derrota contra as nações dominadoras (ANDERSEN; FREEDMAN, 1980, p. 195).

No que tange ao relato do terceiro e último nascimento, os versos 8 e 9 apresentam-no de maneira muito mais breve que os anteriores. Nem por isso, deixa de manifestar densidade semântica. YHWH ordena Oséias a chamar seu filho de *Lo Ammî* (לֹא אֲמִי/ “não meu povo”), como sinal de que Israel não seria mais seu povo (אֲמִי לֹא), e ele não seria o “vosso deus” (אֱלֹהֵיכֶם). A expressão “אֱלֹהֵיכֶם” dialoga com a resposta que deus deu a Moisés, quando perguntou o nome que deveria usar para referir-se a ele quando encontrasse com os israelitas no Egito (3:12, 14; 4:12, 15). Sua ocorrência é marcante para representação da aliança entre Israel e YHWH (Lv 26:12), onde são chamados respectivamente de *Ammî* (אֲמִי) e *Ehyeh* (אֶהְיֶה). Portanto, sua utilização aqui parece ressoar como uma quebra dos paradigmas da aliança.

Por fim, a pesarosa declaração de 1:9 faz abrupta transição para o trecho de 2:1-3, que corresponde ao encerramento da primeira parte da seção narrativa de Oséias 1-3. O acentuado contraste entre punição e salvação se dá com as reversões apresentadas nesses três versos. Inicialmente, é anunciado que os filhos de Israel (יִשְׂרָאֵל בְּנֵי) seriam tão numerosos como a areia do mar (הַיָּם כְּהַיָּם), a qual não se pode medir (לֹא יִמָּדָד) ou contar (לֹא יִסָּפָר). Essas expressões parecem relacionar-se às promessas divinas sobre descendência na tradição patriarcal (Gn 15:5; 16:10; 22:17; 32:13), além de relacionar-se também com a idealização do momento áureo do reinado de Salomão sobre Israel (1 Rs 3:8; 8:5; 2 Cr 5:6). Enfim, o verso termina proclamando a inversão do último filho, pois,

no lugar onde foi dito “Não meu povo” (עַמִּי לֹא־) seriam chamados de “filhos do deus vivo” (יְהוָה אֱלֹהֵינוּ).

O segundo verso realça a noção do paralelo entre Israel e Judá, que já foi colocada no texto por meio da lista dos reis (v. 1) e na descrição do nascimento do segundo filho (1:6-7). Agora é dito que se congregarão (וַיִּקְבְּצוּ), no sentido de tornar-se uma única assembleia, sobre uma só cabeça (שֵׂאֵרָה), no sentido de liderança. Ou seja, aqui se descreve a expectativa ou preconcepção de um reino unificado.

Em sequência, o verso 2 narra que eles subirão da terra (וַיֵּצְאוּ מִן־הָאֲרֶזֶרֶת), utilizando palavras que dialogam com a potência da narrativa originária de Israel, o Êxodo (Ex 1:10; 3:8; 8:5). Assim é apresentado o “grande dia de Jezreel”. O nome do vale onde Jéu executou a casa de Acabe e que foi conferido ao primeiro filho de Oséias, tem aqui seu sentido invertido. Se por um lado, esse local foi visto como desgraça para a família real opressora, por outro, serviu de justiça para os oprimidos como Nabote. Talvez seja nessa ambiguidade que se assenta a reversão (ANDERSEN, FREEDMAN, 1980, p. 210).

Como fechamento do texto, Oséias 2:3 proclama de modo suscito a renomeação dos dois últimos filhos. O primeiro filho é ordenado a chamar seu irmão de *Ammî*, “Meu povo” (עַמִּי), e sua irmã de *Ruhama*, “Favorecida” (רַחֲמָה). Desse modo, a inversão do nome dos filhos conclui o texto.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A aproximação do texto de Oséias 1:1-2:3 com a perspectiva narratológica permitiu a visualização mais clara do desenrolar narrativo dos atos simbólicos. A descrição concentra-se no paralelo entre deus e seu povo e a angustiante relação do profeta com sua mulher e filhos. Sua narrativa descreve de forma lacunar as reações e sentimentos dos personagens, perpassando rapidamente pelo nascimento dos três filhos e sentido do nome de cada um. Desse modo, abrem-se camadas dos personagens para com o leitor. A nomeação de Jezreel, *Lo Ruhama* e *Lo Ammî* (1:4-9) relaciona-se tanto com a história do povo, quanto com a densidade semântica, as quais são aplicadas na relação pactual com o divino. Todavia, 2:1-3 reverte o sentido dos nomes, caracterizando uma futura restauração da relação entre YHWH e Israel. Dessa forma, configuração da narrativa constrói o *páthos* profético de modo tão intenso que mescla os afetos humanos e divinos, em profunda sensibilidade.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALTER, Robert. **A arte da narrativa bíblica**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- ANDERSEN, Francis.; FREEDMAN, David Noel. **Hosea**: A new translation with introduction and commentary. New York: Double Day & Company, INC., 1980. (The Anchor Bible, v. 24).
- BAL, Mieke. **Narratology**: Introduction to the theory of narrative. Toronto: University of Toronto Press, 2007.
- DIAZ, José Luis Sicre. **Profetismo en Israel**. Estella: Editorial Verbo Divino, 1998.
- FLUDERNIK, Monika. **An Introduction to narratology**. Abingdon: Routledge, 2009.
- FRIEBEL, Kelvin. **Jeremiah's and Ezekiel's Sign Acts**: Rethorical Nonverbal Communication. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999. (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series, 283).
- HESCHEL, Abraham. **The Prophets**. New York: Perennial Modern Classics, 2001.
- HOLLADAY, William L. **Léxico hebraico e aramaico do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2010.
- HOUSE, Paul. **Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Editora, 2009.
- MCCONVILLE, Gordon. The book of Hosea. In: BODA, Mark; MCCONVILLE, Gordon (Eds.). **Dictionary of the Old Testament: Prophets**. Downers Grove: InterVarsity Press, 2012.
- MOUGHTIN-MUMBY, Sharon. **Sexual and marital metaphors in Hosea, Jeremiah, Isaiah and Ezekiel**. New York: Oxford University Press, 2008.
- NISSINEN, Martii. **Prophets and Prophecy in the Ancient Near East**. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003. (Writings from the Ancient World, n. 12).
- PETERSEN, David L. **The Roles of Israel's Prophets**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1981. (Journal for the study of the Old Testament / Supplement Series, v. 17).
- SCHÖKEL, Luis Alonso.; DIAZ, José Luis Sicre. **Profetas**. Madrid: Ediciones Cristiandad, S. L., 1980. v. 1.
- SHERWOOD, Yvonne. **The prostitute and the prophet**: Hosea's marriage in literary-theoretical perspective. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1980. (Gender, culture, theory, v. 2).
- SKA, Jean-Louis. **Antigo Testamento**: Introdução. Petrópolis: Vozes, 2018. v. 1.

## A IMPORTÂNCIA DA SAÚDE EM Eclo 30,14-20

Nelson Maria Brechó da Silva<sup>1</sup>

## INTRODUÇÃO

O livro de Eclo apresenta três grandes divisões (1,1-23,28; 24-1-43,33; 44,1-50,24), contendo um prefácio e uma conclusão com apêndices (50,25-51,30) (CERESKO, p. 138). A perícopé a ser analisada nesta comunicação corresponde ao capítulo 30,14-20, que trata da saúde e de sua finalidade num corpo sadio. Nesse sentido, primeiro, apresentam-se uma tradução literal do texto e o *Sitz-im-Leben* da perícopé. Segundo, o comentário exegético-teológico com a análise dos versículos. Terceiro, a pragmática e a hermenêutica.

Procura-se averiguar a valorização da vida guiada pela busca da sabedoria. Esta, por sua vez, não é abstrata, mas é concreta, capaz de envolver a prática da Lei pelo temor do Senhor. O corpo sadio implica a formação sapiencial saudável. Desse modo, o primeiro bloco, que compreende os versículos 14-16, apresenta a saúde relacionada aos benefícios que os pobres podem obter na prática da Lei como instrução pedagógica em vista de se tornar uma pessoa sábia. O segundo bloco, que abarca os versículos 17-20, comenta acerca dos ricos, que, na maioria das vezes, são apegados aos bens materiais. Por essa razão, eles deixam de ter uma vida de forma saudável e desapegada, que causa demasiada preocupação e gera o medo em perdê-los. É fundamental cultivar a saúde e a sabedoria na escola da vida, a fim de fazer a diferença na comunidade e deixar, inclusive os rastros das atitudes humanizantes.

### 1. Texto e *Sitz-im-Leben* da perícopé Eclo 30,14-20

Quando se analisa a passagem de Eclo 30,14-20, texto originalmente composto em grego, constata-se que esta comunicação se baseia na edição crítica da Septuaginta (RAHLFS, 2015, p. 428-429). Para favorecer a compreensão da perícopé, o texto grego, assim como a sua tradução para o português são reescritos de forma sequenciada:

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia (PUC-SP). Doutorando 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). E-mail: [nelsonbrecho@yahoo.com.br](mailto:nelsonbrecho@yahoo.com.br); <http://lattes.cnpq.br/3619192512290758>

- <sup>14</sup> κρείσσων πτωχὸς ὑγιῆς καὶ ἰσχύων τῇ ἕξει ἢ πλοῦσιος μεμαστιγωμένος εἰς σῶμα αὐτοῦ  
<sup>15</sup> ὑγίεια καὶ εὐεξία βελτίων παντὸς χρυσοῦ καὶ σῶμα εὐρωστον ἢ ὄλβος ἀμέτρητος  
<sup>16</sup> οὐκ ἔστιν πλοῦτος βελτίων ὑγιείας σώματος καὶ οὐκ ἔστιν εὐφροσύνη ὑπὲρ χαρὰν καρδίας  
<sup>17</sup> κρείσσων θάνατος ὑπὲρ ζωὴν πικρὰν καὶ ἀνάπαυσις αἰῶνος ἢ ἀρρώστημα ἔμμοιον  
<sup>18</sup> ἀγαθὰ ἐκκεχυμένα ἐπὶ στόματι κεκλεισμένων θέματα βρωμάτων παρακείμενα ἐπὶ τάφῳ  
<sup>19</sup> τί συμφέρει κάρπωσις εἰδῶλω οὔτε γὰρ ἔδεται οὔτε μὴ ὀσφρανθῆ οὔτως ὁ ἐκδιωκόμενος ὑπὸ κυρίου  
<sup>20</sup> βλέπων ἐν ὀφθαλμοῖς καὶ στενάζων ὥσπερ εὐνοῦχος περιλαμβάνων παρθένον καὶ στενάζων

<sup>14</sup> É melhor o pobre saudável e vigoroso do que o rico flagelado em seu corpo.

<sup>15</sup> Saúde e boa constituição valem mais do que todo o ouro,

um corpo vigoroso é melhor do que uma fortuna.

<sup>16</sup> Não existe riqueza que valha mais do que um corpo saudável

nem maior satisfação do que a alegria do coração.

<sup>17</sup> É melhor a morte do que uma vida cruel,

o repouso eterno do que uma doença constante.

<sup>18</sup> Abundantes iguarias colocadas diante de boca fechada

são como ofertas de alimento sobre um túmulo.

<sup>19</sup> Para que levar oferenda de frutas ao ídolo?

Ele não come nem cheira.

Assim é aquele a quem o Senhor persegue:

<sup>20</sup> ele fita [vê] com os olhos e suspira,

é como o eunuco que abraça a virgem e suspira.

O livro de Eclesiástico faz parte dos livros sapienciais, ou seja, livro da sabedoria. É o único livro do Antigo Testamento do qual se sabe exatamente o autor, que se identifica como “Jesus, filho de Sirac” (cf. STORNILO, 1994, p.7). Como diz Asensio (2005, p. 202), para Ben Sirac a sabedoria é um dom que o homem pode aspirar, uma qualidade que está presente em toda criação e de modo particular na lei mosaica. Os sapienciais, de modo particular o Eclesiástico, tem como tema a sabedoria, amizade, educação, a saúde, a alegria e entre outros. O gênero literário é o *mashal* que é o formato de provérbio ou dito popular (CERESKO, p. 138), a fim de facilitar a memorização. Para isso, há discursos e instruções no decorrer da obra. No caso desta perícopie, trata-se de uma instrução.

A perícopie anterior trata a respeito da educação (Eclo 30,1-13). Ela ilustra a importância e a necessidade da educação concedida pelo pai ao filho, por intermédio da instrução em vista da felicidade frente aos amigos e de inveja aos inimigos. Nesse sentido, mostra exemplos claros de que se o pai mimar o filho, conseqüentemente ele terá a tristeza (cf. v. 9); ao passo que se ele educar e formar bem o filho, posteriormente ele não vai aborrecê-lo com a sua insolência (cf. v. 13).

A perícopie desta análise exegética, Eclo 30,14-20, sublinha particularmente a saúde. Ben Sirac a descreve como mais valiosa do que todo o ouro (cf. v. 15). Dessa

maneira, nota-se a valorização da vida. Todavia, não de uma vida fundamentada na riqueza, que é capaz de flagelar o corpo e sim de uma vida orientada pela pobreza que, por sua vez, garante a saúde em vista da sabedoria. Essa sabedoria não é abstrata, mas é a prática da Lei sapiencial, através de um corpo saudável e que traz a alegria ao coração.

A perícopie posterior, Eclo 30, 21-25, argumenta acerca da alegria e da tristeza. Quando a pessoa vive intensamente a vida, ela consegue desenvolver a alegria no seu coração e o prolongamento dos seus dias. Com isso, Ben Sirac adverte que a pessoa não pode deixar que a tristeza possa dominá-la e tampouco afligir os seus pensamentos (cf. v. 21).

## 2. Comentário exegético-teológico

A análise de Eclo 20,14-20 é interessante para refletir a dimensão da saúde na perspectiva da diversidade da existência humana. Tal diversidade envolve o binômio pobre-rico no intuito de caracterizar o caminho de ambos. Com isso, notam-se duas partes: v. 14-16 sobre o pobre e v. 17-20 a respeito do rico.

O primeiro bloco, que compreende os versículos 14-16, acentua a oposição entre riqueza e a saúde. Apresenta, por exemplo, o dinheiro como algo efêmero, pois não traz benefícios permanentes, pelo contrário, promove amiúde coisas banais e que gera a discórdia no relacionamento entre as pessoas. A saúde, no entanto, é algo que agrega benefícios à pessoa durante sua vida, visto que ela é fruto de uma disposição constante em vista de viver bem a vida. Ela é melhor do que o ouro e, inclusive, superior à fortuna, uma vez que ela se desenvolve no conhecimento dos limites do corpo e dos desafios a serem superados num processo pedagógico sapiencial.

No v. 14, vê-se o rico com o corpo flagelado em decorrência da visão em torno do lucro. Em contrapartida, o pobre, que é praticante da Lei Sapiencial, é são e vigoroso, porque coloca o Senhor como ponto central de sua vocação. Este versículo mostra, por consequência, a valorização da vida integral. No evangelho de Lc 16,19-31, visualiza-se algo similar com a parábola do rico e do Lázaro. É curioso observar que o nome hebraico *Eleazar* significa “Deus auxilia”. A parábola se coloca na discussão da oposição entre riqueza e pobreza, porque apresenta um rico pecador e um pobre justo.

No v. 15, a palavra grega ὑγίεια, que significa saúde ou boa saúde (BAILLY, 1901, p. 892), é mais importante do que o ouro e o corpo vigoroso é mais valioso do que a

fortuna. Disso decorre que a riqueza e os bens materiais são experiências passageiras e ilusórias. Somente permanece nesta vida o exemplo de uma vida saudável e sábia. Em Eclo 29,10-11, é notório constatar o sacrifício do dinheiro em virtude de ganhar um irmão ou um amigo. Eles são tesouros segundo os preceitos do Senhor e, acima de tudo, mais desejosos do que o ouro. No texto de Tg 5,2-3, frisa-se que a riqueza apodrece os ricos e suas vestes estão carcomidas pelas traças. Aliás, o ouro e a prata estão enferrujados, de sorte que a ferrugem testemunhará contra eles.

No v. 16, a riqueza, que aprisiona o homem em si mesmo, deve ser rejeitada, pois não vale senão para mantê-lo encarcerado. O verdadeiro valor não está nos bens materiais, mas em ter uma vida feliz e que possa garantir um corpo saudável. Lembra o seguinte trecho do livro de Jó 31, 24-28, no qual aponta a fortuna amontoada pelo rico como crime digno de castigo, pois teria renegado ao Deus do alto. Em Lc 12,33-34, o tesouro corresponde ao coração, por meio do gesto de vender os bens e de dar esmola, assim como fazer bolsas que não fiquem velhas, um tesouro inesgotável nos céus, onde o ladrão não chega nem a traça é capaz de corroer.

Líndez (2014, p. 105) postula que a teologia da retribuição consiste em tratar a riqueza como um bem em si, e a pobreza como um mal em si, sem considerar a circunstância histórica. O Eclesiástico não concorda com essa visão de teologia da retribuição, e afirma que o homem deve ser honrado não por sua riqueza, mas sim por outros valores, tais como a saúde - Sabedoria. Percebe-se também que na perícopa de Eclo 30,14-20 está presente ainda uma contrapartida da teologia da retribuição, mais especificamente nos versículos 14-16 e que, para Líndez, (2014, p. 107) até o pobre pode gozar de boa saúde, visto que não tem o acesso ao ouro.

Vale mencionar que Ben Sirac se utiliza nos v. 16-17 o método comparativo com a preposição ὑπὲρ “do que”. É imprescindível observar que se trata de um recurso da LXX, pois, na língua hebraica, não tem uma forma específica para o grau comparativo (CONYBEARE; STOCK, 2011, p. 85). O estilo grego ressalta o valor incalculável da saúde corporal relacionada à imagem do pobre.

O segundo bloco, que abrange os versículos 17-20, trata da vida do rico relacionada à realidade da morte: o autor, aqui, repudia uma vida de doenças; é preferível a morte. Aquele que não sabe saborear daquilo que lhe é dado com Sabedoria é como as abundantes iguarias colocadas diante do túmulo. Ele deixa de comer e de partilhar para

acumular as riquezas em benefício próprio. Além disso, age com futilidades, de maneira que apresenta oferendas aos ídolos no desejo de obter em troca maiores riquezas: teologia da retribuição. Ou ainda possui a atitude de supetão do eunuco ao abraçar a virgem para usufruir de um prazer simplesmente egoísta e vazio, pois não gera vínculo e nem responsabilidade com ela.

No v. 17, ilustra-se o repúdio à vida cruel e à doença constante. É preferível a morte, onde estará o Senhor, do que uma vida repleta de sofrimentos. Valoriza o sentido da vida plena. Aquele que vive na Lei do Senhor não morre, mas é conduzido ao âmago de Deus caracterizado pela expressão repouso eterno. Alude Jó 3, 13 que, por sua vez, indica que dormiria tranquilo e descansaria em paz. E, também Jó 7,15 com a afirmação de que preferiria morrer estrangulado do que os tormentos. Já Lc 16,22 denota que Lázaro, nome hebraico: *'el* Deus + *'ezer* auxilia = “Deus que auxilia” (KIRST et al; 2004, p. 177), morreu e foi levado pelos anjos ao seio de Abraão. Morreu também o rico e foi sepultado. Disso decorre que há um abismo entre eles. Recorda-se, nesse sentido, a situação do homem diante da doença e da dor. Pode-se comparar ainda com Jn 4,3 e Tb 3,6-15.

No v. 18, situa-se que se o indivíduo não dá abertura para adquirir a Sabedoria divina, abre-se mão da oportunidade de que a palavra adentre em si, porque fecha a si mesmo semelhante a um túmulo, e ali não há vida. Recorda Sl 5,10 quando comenta que não há sinceridade em sua boca, em seu íntimo não há mais que ruína; sua garganta é sepulcro aberto e sua língua é fluente. Lembra também Mt 23,27 que, através do uso do gênero literário da invectiva “Ai de vós”, adverte os escribas e fariseus como hipócritas. Eles semelhantes a sepulcros caiados, que por fora parecem belos, mas por dentro estão cheios de ossos de mortos e toda podridão.

No v. 19, explicita-se o costume pagão de oferecer aos ídolos frutas. Um tipo de oferta ao deus Baal da fertilidade e da retribuição. É inútil oferecer alimentos a ídolos sendo que eles não podem comer. Em Tb 4, 17 sugere para colocar com largueza teu pão e teu vinho sobre o túmulo dos justos, mas não o dês ao pecador. Em Dt 4,28, nota-se o serviço a deuses feitos por mãos humanas, de madeira e de pedra, que não podem ver ou ouvir, comer ou cheirar. O Sl 115,4-7, por sua vez, focaliza os ídolos de prata e de ouro. Eles não tem boca, mas não falam, tem olhos, mas não veem; tem ouvidos mas não ouvem; tem nariz, mas não cheiram; têm mãos, mas não tocam; têm pés, mas não andam.

Lembra, inclusive, Is 14,20, em que aquele que faz oferenda de pobre escolhe madeira que não apodreça, busca um artífice perito, capaz de erigir um ídolo que não vacile.

O v. 20 alude Eclo 20,4, no qual o eunuco, que tenta violar uma jovem, assim é o que quer fazer justiça pela força. As comparações usadas para descrever o rico doente são terríveis. A primeira é o túmulo (v. 18): o doente está mais morto que vivo, já pertence ao reino da morte; a segunda é o ídolo (v. 19), ver Sl 115,4-6: o doente é imagem de nulidade, semelhante à falsidade, já não é imagem viva de Deus; a terceira é Cômica e grave, pois o eunuco não é membro pleno do povo escolhido (v.20).

A partir dos dados mencionados acerca do comentário exegético-teológico, nota-se que o sentido da vida humana se fundamenta numa vida saudável. Dessa forma, a pessoa edifica no decorrer de sua existência a união entre a saúde e a Sabedoria numa vida simples e humilde, de sorte que se desapega das coisas materiais para se tornar uma pessoa pobre e livre, caso contrário, o apego material promove o acúmulo e a ganância.

### **3. Pragmática e hermenêutica**

Nota-se, na pragmática, a seguinte mensagem teológica de que a teologia da retribuição é, profundamente criticada nos livros sapienciais, tal como nos livros proféticos. Embora, ambas se aproximam desta perspectiva de leitura da realidade, elas se distinguem na forma literária, pois, nos profetas, observam-se a voz do Senhor, por meio da atitude profética no âmbito da comunidade; ao passo que, nos sapienciais, apresenta-se o binômio sábio-ímpio. O cumpridor da Lei, que é o sábio, será abençoado e aquele que não a cumpre, que é o ímpio, sofrerá as más consequências.

Ao fazer a hermenêutica, percebe-se que o tema tratado fala da atitude da pessoa no desejo de adquirir a Sabedoria e a saúde, bem como da oposição entre riqueza e a pobreza. A pessoa sábia pode tornar as relações mais humanas e generosas, de modo a explorar bem o sentido da vida, por meio da meditação e da contemplação, que são importantes na escuta da voz do Senhor em face da sobrecarga dos diversos ambientes sociais dentro da casa. A criação de estratégias poderá ajudar no cuidado da casa com maior dedicação, amor e união.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Enfim, a pessoa que não sabe usufruir daquilo que lhe é ofertado com Sabedoria ou passa pela vida em futilidades é semelhante à oferta colocada no sepulcro ou diante de um ídolo, pois os mortos não podem comer. Todavia, a pessoa, que busca a Sabedoria como fonte uma vida saudável, tem êxito e vive, de fato, intensamente cada instante da vida como oportunidade singular e virtuosa. Esta reflexão possibilita uma leitura proveitosa para esclarecer que a vida saudável abrange o cuidado de si mesmo, do próximo, da natureza e, conseqüentemente da saúde integral, visto que a Sabedoria vem do Senhor para iluminar a inteligência da pessoa. Com efeito, ela pode encontrar luzes diante do cenário sombrio da Pandemia do Coronavírus, a fim de dar um sentido novo à vida em vista da prática da Lei como instrução sapiencial.

O principal desafio na Pandemia consiste em criar estratégias diárias para enfrentar com paciência e prudência. É fundamental ser criativo na organização do ambiente da casa, do trabalho, da escola e da comunidade religiosa. Assim, o acolhimento virtual gera uma ética pautada pelo respeito à dignidade do outro. A presença virtual é a luz e a esperança de que um dia ocorra, novamente as atividades presenciais tão essenciais à saúde emocional, porque o encontro promove a sociabilização.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ASENSIO, V. M. **Livros sapienciais e outros escritos**. Trad. de Mário Gonçalves. 3. ed. São Paulo: Ave Maria, 2005.
- BAILLY, M. A. **Abrégé du Dictionnaire Grec-Français**. Boulevard St-Germain, Paris: Hachette, 1901.
- CERESKO, A. R. **A sabedoria no antigo Testamento: espiritualidade libertadora**. São Paulo: Paulus, 2004.
- CONYBEARE, F. C.; STOCK, St. G. **Gramática do grego da Septuaginta**. Traduzido por: SILVA, C. M. D. São Paulo: Loyola, 2011.
- KIRST, N. [et al]. **Dicionário Hebraico-Português e Aramaico-Português**. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2004.
- LÍNDEZ, José Vilchez. **Sabedoria e Sábios em Israel**. Trad. de José Benedito Alves. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2014.

RAHLFS, A. **Septuaginta**: id est vetus testamentum graece iuxta LXX interpretes. 6 ed., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006. Sociedade Bíblica do Brasil, 2015 (com prefácio em português e espanhol).

STORNILOLO, I. **O livro do Eclesiástico**: a identidade de um povo. São Paulo: Paulus, 1994.

## SER HUMANO: HOMEM E MULHER, SER DE PERGUNTAS COMO O CRIADOR

*Frei Paulo Antônio Alves - NDS<sup>1</sup>*

## INTRODUÇÃO

A Escritura narra a criação do ser humano: homem e mulher à imagem e semelhança (cf. Gn 1,26-27) e glória (cf. 1Cor 11,7; 2Cor 3,18) de Deus, logo a pessoa humana é portadora de “algo” de Deus. E dentre esses elementos do ser humano, que compõem esse “algo”, ou imagem e semelhança e glória de Deus, está a sua capacidade inata de se fazer e de fazer perguntas, entrando desse modo em um diálogo. No coração do ser humano: homem e mulher habitam ou moram ou se aninham muitas questões desde as mais profundas: de onde viemos, para onde vamos? Quem somos? Por que somos os únicos seres que se relacionam e, dessas relações, brota amor e destila-se violência? E também questões mais triviais. A Escritura, uma das fontes formadoras da civilização ocidental, mostra que o Criador é o primeiro a fazer perguntas e como seu Criador, o ser humano também o faz e, de modo especial, o ser humano livre por excelência: Jesus; assim como também no pensamento grego, a outra fonte formadora da civilização, com o mestre de Platão († 347): Sócrates († 399), que criava relações e conhecimento via perguntas as quais para ele são um dos maiores bens da humanidade, sendo a falta de perguntas a expressão de uma vida indigna de ser vivida. E, na Escritura, o maior chão que está salpicado de perguntas são os Salmos os quais faziam parte essencial da vida do judeu fiel à sua Tradição religiosa: Jesus de Nazaré o qual resplandece na sua Boa Nova como o homem que mais faz perguntas do que dá respostas. Do oceano dos Salmos, pescamos o Salmo 8,5 para oferecer à pessoa amiga que nos lê, um elemento da antropologia bíblica: a capacidade do ser humano de fazer perguntas que é reflexo do Criador-Abbá. Convidamo-lo e convidamo-la a refletir, de modo breve, pela natureza da Comunicação, sobre alguns elementos-conceito do versículo 5, os quais estão entrelaçados na tessitura global do Salmo em questão. Esses elementos-conceito falam da estrutura do ser humano: homem e mulher. E quais seriam esses elementos constituintes

---

<sup>1</sup> Doutorando em Teologia, na área de Bíblia, pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Campus Ipiranga. Religioso da Congregação de Nossa Senhora de Sion; e-mail: paulobalves74@gmail.com; Membro do Grupo de Pesquisa TIAT da PUC-SP; <http://lattes.cnpq.br/0761341220360852>.

e estruturais-estruturantes<sup>1</sup> do ser humano? 1) ser que faz perguntas; 2) ser que faz memória; 3) ser que faz encontro/diálogo e 4) ser que se emociona (alegria). Aqui, devido à brevidade necessária, vamos nos dedicar ao primeiro elemento: o ser humano: homem e mulher é ser que faz perguntas<sup>2</sup>.

## 1. Ser humano: ser fazedor de questões

Meditação ante um poema antigo<sup>3</sup>:

Perguntou a flor: o aroma acaso me sobreviverá?  
 Perguntou a lua: alguma luz guardo depois de morrer?  
 Mas o homem disse: por que acabo e fica entre voz o meu canto?

O Salmo 8,1-10 é, antes de tudo, um oração-diálogo noturno com o Deus Criador. O salmista ou a salmista<sup>4</sup>, que pela oração-diálogo, se abre para o Tu que o libertou como ser humano do não ser para o *ex-sistere*, ou seja: poder estar verticalmente<sup>5</sup> diante de um

---

<sup>1</sup> Fazemos uso aqui dos termos: estrutural, estruturante e constituinte a partir de duas fontes. Primeira fonte: a bíblica: Gn 2,22 e, desse trecho da Escritura mosaica, acolhemos o termo: **tseleh**: costela ou algo que dá estrutura ou prende aquilo que precisa de um elemento sólido-acolhedor: os músculos, a pele os quais por sua vez, garantem a estabilidade de outros órgãos como o coração, o cérebro, os rins, o fígado, os pâncreas etc. Estamos da Tradição do Tetragrama ou Javista, mais antiga, mas que foi mantida pela Tradição Sacerdotal que a viu não como divergente, mas a partir de uma outra perspectiva. Gn 1-2,4a: perspectiva divina, ou a partir do olhar de Deus; Gn 2,4b-25: perspectiva do ser humano, ou a partir do olhar do ser humano: homem e mulher. Segunda fonte: a linguística: a etimologia dos verbos: estruturar e constituir. Ambos partem da raiz indo-europeia: *ster* a qual tem a noção de implantar, empilhar, colocar de pé, dentro de uma organização ou ordem. Dessa raiz, nascem dois verbos latinos: 1) *struere* o qual fala de uma ação ou modo de edificar, empilhar e 2) *cum + statuere*, ou seja, estruturar colocando em pé + uma proposição que indica o auxílio de algo para se poder edificar ou colocar de pé. O ser humano parte de si e parte de outrem para sua edificação ou formação ou maturidade ou crescimento, ou seja, para sua humanização que na Tradição judaico-cristã passa, de modo particular, pelo ato de colocar a pessoa humana excluída em pé. Essas imagens podem ser colhidas no epistolário paulino: 1Tm 3,15 e 1Cor 3,9.

<sup>2</sup> Deixamos claro aqui que vamos abordar esses aspectos, estando cientes de tantos outros que fazem parte da estrutura física, mental e espiritual do ser humano: homem e mulher. Sabendo, como nos ensina a *Gaudium et Spes*, 10 [231], que o ser humano: homem e mulher, em última instância, é um mistério.

<sup>3</sup> Pablo Antonio Cuadra – tradução de Manuel Bandeira. Disponível em: <http://www.antonio Miranda.com.br> Acesso em 19 abr. 2021.

<sup>4</sup> Como o salmo é cantando na primeira pessoa do singular, não se pode afirmar que seja um salmista, mesmo que o título o atribua ao rei Davi. A pessoa, que está maravilhada, representa o ser humano, em geral: homem e mulher. Além disso, não se pode afirmar que essa não seja uma obra de uma mulher ou de uma mulher mãe que se encanta com a beleza frágil do ser humano em miniatura que cresce e revela tantas coisas ao olhar atento. Seguimos aqui, também para embasar nossa escolha, a óptica da Tradição Sacerdotal, forjada no Exílio da Babilônia, presente em Gn 1,26-27: o ser humano (Adam de *adamá*): masculino e feminino, Deus o criou!

<sup>5</sup> O ser humano é o único ser vivo que não se inclina para comer, mesmo que esse movimento aconteça. Em geral, são os animais irracionais que bebem baixando a cabeça e mesmo o formado da boca é mais alongado. O rosto do ser humano: homem e mulher se estende para os lados, enquanto o rosto da cabra, do bode, da vaca e do boi, da égua e do cavalo, etc se alonga para a frente. Esses pequenos detalhes não escapam ao ser humano atento e o faz ficar admirado e admirada.

ser pessoal para o diálogo e sabe que está em uma relação, porque lhe foi presenteado um coração<sup>1</sup>, ou consciência de si, do (a) semelhante e da natureza.

Aquele ou aquela, que declama o Salmo 8, fá-lo em forma de uma poética sob o olhar luminoso da lua e das pequeninas estrelas<sup>2</sup>. Estamos diante de um poema noturno<sup>3</sup> com uma nota interrogativa. Em seus 10 versículos ou em suas 309 letras<sup>4</sup>, esse canto noturno está grávido ou encharcado de variegadas mensagens acerca do ser humano: homem e mulher.

---

<sup>1</sup> O coração do ser humano, na Torá, na relação de Aliança, é vocacionado a bater no ritmo do coração do Criador. E, na Torá de Moisés, o coração é conhecido sob duas formas: **lev** e **levav** e **kardia** (na versão dos LXX). Essas duas formas carregam no seu bojo uma grande latitude de sentidos. O coração, na Bíblia, sob essas duas formas, designa, por assim dizer, toda a personalidade cônica, inteligente e detentora do livre-arbítrio do ser humano: homem e mulher. A Bíblia, quer a Torá de Moisés e quer a Torá de Jesus, plenitude daquela, em uma Teologia do Cumprimento, ao falar do coração, ensina sobre a pessoa em toda a sua interioridade, não somente a sede das emoções e da afetividade, mas também é ele sede da inteligência, dos pensamentos e a fonte do ato de fazer memória; sendo enfim o centro-eixo dos projetos e das escolhas peremptórias: *locus* da consciência moral, da adesão e decisão de fé ou da sua rejeição e negação. Ver: Gn 8,21; Dt 2,30; Jos 24,23; 1Sm 16,7; 1Rs 5,9; 8,23.58.61.66; 9,3; 10,2; Is 10,7; 65,14; Jr 17,9-10; Os 11,8-9; Jl 2,12-13; Sl 17,3 (numeração hebraica); Sl 51,12; Sl 62,11; Sl 17,6; 42,18, etc e Mt 6,21; 11,29; 12,34; Mc 2,8; Lc 2,19.51; 24,25; Jo 14,1; 16,6.22; At 1,24; 15,8; 2Cor 9,7; Ef 1,18; 1Pd 3,4 etc. A Tradição dos Sábios da Sinagoga, auxiliados pelas suas esposas, fez um *midrash aggadá* a partir da repetição da segunda letra do alfabeto hebraico: o **bet**, dizendo que no coração do ser humano há duas inclinações: a inclinação para o bem e a inclinação para o mal; e esse modo de pensar é encontrado em Mt 12,34-35, dito de outra forma, mas tendo o coração como fonte-base ou eixo da interpretação. Da literalidade da Revelação no que tange à palavra coração, com o **bet** duplicado, é que existe uma ligação entre os rins (o inconsciente) e o coração (o consciente): ver Sb 1,6; Sl 7,10; 26,2; Jr 11,20; 17,10; 20,12; Apc 2,23. Outrossim, sendo o coração o verdadeiro centro da personalidade do ser humano: homem e mulher, é razoável compreender o porquê que as Escrituras o nomeiam mais de 1.000 vezes. Ver MOURLON BEERNAERT, Pierre s.j. *Coeur – langue – mains dans la bible: un langage sur l’homme*. Paris: Cerf, 1983, pp 8-10. (*Cahiers Evangile*, n° 46).

<sup>2</sup> A bela imagem que podemos colher dessa cena é a da mãe rodeada de filhos e filhas.

<sup>3</sup> A noite transmite uma simbólica e/ou ponomológica. Da noite estrelada pode brotar o salmo que transmite paz, alegria, gratidão, poesia, da libertação da escravidão (Ex 12,6), que se ouve a voz do Amado (Ct 5,2), etc; mas pode ser o veículo da morte dos primogênitos, do exército do faraó, foi no lusco-fusco do sexto dia que o ser humano: homem e mulher pecaram; foi na noite que os guardas prenderam Jesus e é, na noite (Mc 14,17) que Jesus, é traído (Mc 14,20), é crucificado (Mc 14,23) e morre (Mc 14,33-37). Mais informações sobre a noite, iremos apresentar no decorrer da comunicação. Ver também sobre o símbolo das trevas na Bíblia, em: GIRARD, Marc. *Os símbolos na bíblia*. São Paulo: Paulus, 1997, pp. 240-242.

<sup>4</sup> Lembremo-nos que os (as) transmissores (as) da Torá conheciam o valor das letras hebraicas e de sua função de veículo da mensagem divina. Basta fazer memória dos *Hierógrafos* ou Escrita Sagrada, como já transmitiam os egípcios e as egípcias no próprio nome do conjunto das letras de seu alfabeto. Dessa Tradição milenar nasceu a *gematria*, ou seja: método ou técnica hermenêutica da qual a Sinagoga fazia uso para interpretar a Torá de Moisés em suas três partes, partindo do valor numérico das letras hebraicas. Um exemplo clássico no Novo Testamento está no Evangelho do discípulo amado ou Quarto Evangelho capítulo 21 no versículo 11, onde o número 153 porta um binômio sintetizador do Comunidade Joanina: **álef, hei, bet e hei (amor): 13 + qof, hei, lámed e hei (comunidade): 140 = 153** e, desse modo, chegamos à síntese do Evangelho do Discípulo amado. Um outro exemplo do valor das letras, e que aliás amplia a noção de elemento/base/espaco revelacional, pode ser encontrado em Mt 5,18, noção esta que será mais tarde atribuída pela Sinagoga ao rabi Aquiva que morre em 135 d. C. no período da 3ª resistência judaica liderada por *Bar Kokhba*, morto em 135 d. C. também.

No versículo 5<sup>1</sup>, o salmista ou a salmista<sup>2</sup>, no seu encantamento, ou admiração<sup>3</sup> ou entusiasmo; faz uso, em sua prece-canção, uma segunda vez da mesma palavra: **mah**<sup>4</sup>, que antes era um advérbio de modo: como, quão, denotando um primeiro estupor diante do Nome do Criador<sup>5</sup>; agora a mesma forma ganha um outro significado: a palavra é pronome interrogativo: o quê? Não é usado o pronome interrogativo: **mî**. Quem canta prefere manter a mesma palavra, mas dinamizando o seu uso e, dessa forma, poetiza teologicamente a diversidade no diálogo. E fará uso da mesma palavra como o mesmo sentido de admiração no v. 10, tecendo deliciosamente, na sua contemplação, uma ciranda

<sup>1</sup> Os Massoretas dividiram esse quinto versículo, ou unidade de pensamento teológico, em duas partes, contendo cada uma delas exatamente 14 letras. O evangelista Mateus 1,17 transmite para as Comunidades cristãs as três sequências de 14 gerações até Cristo. E Mateus, como um judeu formando na e pela Sinagoga, conhecia a middá 32 atribuída a rabbi Eliezer ben José: o Galileu, ou *Yoseph, HaGelili* (15 a.C e viveu até o início do segundo século) sábio contemporâneo de Jesus e de Mateus. Mateus 1,1 chama Jesus Cristo, o Filho de Davi. E Davi, em hebraico: **dálet**: 4 + **waw**: 6 + **dálet**: 4 = 14. O Filho do homem do Sl 8,5-7 é também Filho de Davi (Hb 2,6-9; Mt 1,17). Para mais informações sobre as regras de exegese rabbinica ver: RAMOS, Marivan Soares. *Por trás das Escrituras: uma introdução à exegese judaica e cristã*. São Paulo: CCDEJ-Fons Sapientiae, 2019, pp. 37-40.

<sup>2</sup> Retomamos aqui a nota 1. O versículo 5 apresenta o ser humano, em hebraico, a partir de dois termos: *Enôš*: humanidade e *Ben adam* ou filho de Adão ou filho da *Adamá*, feito de terra, ser telúrico. E, em Gn 1,26-27, Adão não é o nome do homem Adão, como se costuma pensar e ensinar, mas o texto fala de uma de suas componentes de estrutura física: a terra ou a mãe terra da qual saem Adam: masculino e feminino. Assim os criou Deus. E o autor ou autora da mensagem exortativa aos hebreus e hebreias, no seguimento da teologia paulina de Gl 3,28, atribuirá a Jesus Cristo o título de filho de Adão (Hb 2,6-9) o qual remiu no seu *dam*: sangue, todo *Enôš*: a humanidade toda: homem e mulher.

<sup>3</sup> Essa característica do ser humano: homem e mulher de se admirar que o salmista ou a salmista torna manifesta, vemo-la entre os gregos e gregas. Platão, na sua obra **Teeteto**, assim escreve: “[...] a admiração é a verdadeira característica do filósofo.” Jeanne Hersch, em sua obra *L'étonnement philosophique: une histoire de la philosophie*, escreveu assim: “Saber se admirar é próprio do homem.” Nessa sua obra, ela descreve a capacidade o ser humano de se espantar, de se admirar, de se surpreender, de se encantar desde a Escola de Mileto (+ ou – 600 a. C.) até às mais diversas escolas do pensamento contemporâneo. Isso não quer dizer que, diante de um néscio e déspota como Nero, a noção de admirar ganhasse outra conotação: “Os que muito sabem, de pouca coisa se admiram, os que nada sabem se admiram de tudo!” (Sêneca † 65 d. C.).

<sup>4</sup> Em hebraico a palavra sabedoria se escreve: **hokhmá**. O Midrash aggadá, ou interpretação para aquecer o coração daquele e daquela que ouve a interpretação dessa palavra, diz que se pode separar a palavra sabedoria em *hokh* + *mah*. Ou seja: na palavra sabedoria está entranhado o questionamento e a admiração os quais são produtores de sentido na segunda sílaba: *mah*. Enquanto na primeira está, de um lado, o som: *hék*h que significa palato ou céu da boca, ou seja: a boca que questiona. Mas, para o Judaísmo, mais importante para do que a resposta são as perguntas. Nessa mesma linha, temos o poema de Heine Maria Rilke, em seu poema: *Cartas a um jovem poeta*, mesmo dizendo para o jovem poeta “escava dentro de ti uma resposta profunda”, diz a ele: “amar as próprias perguntas”, “viva, por enquanto, as perguntas”, talvez, depois [...] um dia longínquo consiga viver a resposta” fim chegar a uma resposta”; ou seja: as perguntas são mais importantes. Uma obra contemporânea, que é um exemplo de perguntas e respostas sob a luz do luar, ou à noite, é: *Diálogos noturnos em Jerusalém*: sobre o risco da fé, do Cardeal Carlo Maria Martini e Georg Sporschil.

<sup>5</sup> O título atribui a Davi a autoria do Salmo e, depois dessa indicação, o redator ou os redatores finais, auxiliados pelas suas esposas, no início do Salmo, colocam na boca do rei Davi, o Tetragrama Sagrado, o qual fala da Misericórdia de Deus, segundo interpretação da Sinagoga. Portanto, estamos diante de um canto noturno à Misericórdia a qual se derrama para toda a natureza (v. 10), cujo coração é o ser humano: homem e mulher (v.5).

ou estrutura concêntrica em um contraste inclusivo entre: : a terra e os céus (v. 2 e v. 10), sendo as suas 28 letras o centro da mensagem, ou o coração pulsante do Salmo 8, cuja poema-canto é declamando em uma noite a qual é símbolo da delícia do início da Criação: “houve uma tarde-noite e uma manhã” (Gn 1,5.8.13.23.31) e Deus viu que era belo-harmonioso-deleitoso e no sexto dia (Gn 1,31): muito belo.

Na história da libertação do Povo de Israel, a noite está presente nas suas mais importantes etapas<sup>1</sup>. E estará também presente na vida do ser humano perfeito: Jesus Cristo (Mc 14,17; Mt 26,20; texto fundante: Ex 12,6)

O salmo nos mostra como o ser humano é ser que pergunta e ser que se encanta diante das coisas criadas pelo Criador do qual ele e ela: ser humano é imagem e semelhança (Gn 1,26-27) e glória de Deus (cf. 1 Cor 11,7; 2 Cor 3,18). E é justamente o Criador que, segundo a Escritura mosaica, é a origem das características de perguntar e de se encantar-admirar, mas também de se espantar no sentido de ausência, da não presença a qual gera um não entendimento, uma não compreensão, ou seja: a percepção de algo dissonante, discordante, estranho, sem luz, sombrio, enigmático<sup>2</sup>.

## 2. Deus e as duas perguntas fundamentais para o ser humano: homem e mulher

### 2.1 Gn 3,9-13: ser humano: “onde estás?”

Nesse pequeno texto, o Criador, que fizera o mundo com liberdade e responsabilidade, no transbordar de seu amor<sup>3</sup>, faz três perguntas dirigidas ao ser humano:

<sup>1</sup> A Liturgia judaica celebrou e celebra a presença da noite como uma lei de Revelação. Sobre o grande capítulo 12 do Livro *Shemot*: Êxodo, existe um Targum, ou tradução-*midrash*-interpretação do hebraico, que canta as 4 noites que estão inscritas no livro das memórias. E é na noite de Páscoa, que 4 crianças dirigem 4 perguntas ao pai que preside o *Seder Páscoa*. Ensino esse que tem suas raízes na Torá de Moisés. Vemos essa mesma dinâmica em Jo 14,5.9.22. O evangelista não coloca um 4º; com isso, deixa espaço para aquele ou aquela que ouve ou lê também seja um ser de perguntas, perguntando ao Mestre.

<sup>2</sup> Essa quase mesma sensação refletida na pergunta, vemos no ser humano Maria de Nazaré. A jovem se pergunta admirada *como* vai se concretizar a fala do Anjo da Força ou do Impossível de Deus (Gabriel), mas, na pergunta da jovem, só está o ato de espanto, de não compreensão e não há rasgo de percepção de algo negativo como no caso de Gn 3 e 4. Nesse sentido, também no Oriente, com Confúcio († 489 a. C.), entre outros, percebemos esse elemento ou atributo humano. Eis o que ele diz admirado, mas sem conotação negativa, mas de incompreensão, não tão “irracional” ou sem uma lógica humana, como no caso de Maria. Eis a fala-escrita dele: “A saída é pela porta, por que ninguém quer usar esse método?”. A Enseñamento de Jesus está cheio de exemplos desse atributo humano: Mt 2,2;3,7;12,3.5.11, etc; Mc 1,27, etc; Jo 1,38.46; 5,6.12, etc.

<sup>3</sup> Podemos interpretar o verbo: **merahéfet**-, que aparece uma única vez (*hapax*) em Gn 1,2, e no tronco *piel*, o qual requer um segundo elemento para ser ação *piélica*, e está no gênero feminino,- como imagem da mãe-ave que por amor está chocando ou protegendo sua ninhada. Fazemos memória aqui dessa interpretação feita por Jesus em Mt 23,37.

homem e mulher, todavia não faz pergunta à serpente. Mas a principal delas é a primeira a qual pergunta pela identidade do ser humano, pelo seu ser, onde o ser humano habita.

Deus fez a pergunta relativa ao agir do próprio ser humano, relativa à identidade do homem e da mulher em seu caminho de discernimento.

## 2.2 Gn 4,9: “Onde está teu irmão Abel?”

Novamente Deus faz uma pergunta e agora se dirige diretamente a Caim perguntado sobre o irmão dele. O agir de Caim passa pelo que fizera ao outro, seu semelhante. Seu conhecimento, ou conhecimento de sua ação está ligada ao seu irmão Abel.

Caim responde a Deus, dizendo não ser o guarda ou sentinela do seu irmão e, com isso, tal como seu pai e sua mãe, não quer arrostar o mal que fizera. Se tivesse agido como sentinela de seu irmão, teria sabido vigiar. Ele teria aguçado sua visão, seu ouvido, todo seu ser teria ficado acordado, para cuidar de seu irmão. E como dizia Aristóteles na *Ética* a Nicômaco, livro 10, secção II, 8: “Onde a paixão domina, não se cede à palavra, mas à força”<sup>1</sup>.

A essa segunda pergunta de Deus, a qual mostra a importância da outra pessoa na vida de todo ser humano, desenvolveu-se tanto um pensamento filosófico quanto teológico acerca da relação eu/tu.

## 2.3 Deus pergunta e os (as) teólogos (as) na Torá também

Esse atributo humano de perguntar fez com que tivéssemos hoje a estrutura de Gn 1-11. O ser humano: homem e mulher, ser de razão e vontade, diante da existência do mundo (Gn 1-2), das dores de parto da mulher (Gn 3), diante da violência entre membros do mesmo sangue e da mesma tribo (Gn 4); diante da maldade entre os seres humanos (Gn 8-9); diante da diversidade de línguas e costumes (Gn 11), o ser humano partiu de seu atributo que lhe possibilita dar respostas a tantas questões e foi em busca de dar sentido a tudo isso, partindo de Deus, que lhe revelou e continua lhe revelando à medida que exercita seu atributo de fazer perguntas. Tal modo de proceder, temos também ao longo da narrativa do quarto Evangelista, onde o Rabbi Jesus faz um itinerário de perguntas em um escalada de crescimento qualitativo: Jo 1,38: começo: “- **O que** buscais?”; início da paixão e morte: Jo 18,4.7 (2x) “**A quem** buscais? e pós-ressurreição: Jo 20,15: “**A quem** buscais?”. Um ser humano que não é crítico, não cresce porque não

---

<sup>1</sup> Força entendida como violência. Caim, dominado pela paixão, é violento com seu irmão e o mata. De igual modo, ele é violento com Deus em sua resposta à pergunta que Deus lhe fizera.

exercita sua faculdade ou capacidade de se perguntar e perguntar e se admirar! O fiel discípulo e a fiel discípula faz perguntar e produz conteúdo e ação que são transformadores e, desse modo, o Reino é construído e enquanto o ser humano: homem e mulher estiver na história o processo de se questionar e avançar habitará ou permanecerá em seu coração até que repousar em Deus ou contemplá-lo face a face e conhecer plenamente (cf. 1Cor 13,12).

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esse texto sobre o v. 5 do Salmo 8 buscou apresentar que é próprio da natureza humana fazer perguntas que o encantam e esse atributo tem sua origem em Deus do qual o ser humano: homem e mulher é imagem, semelhança e glória! E o Salmo 8 como um todo canta a Criação divina em uma noite amena e o versículo 5 é seu coração, onde o ser humano aparece como ser fazedor de perguntas e à medida que pergunta cresce e mergulha na Revelação. E assim o ser humano: homem e mulher vai construindo seu processo de humanização-divinização no seguimento do Homem perfeito que Ressuscitou: Jesus Cristo. E ele nos pergunta individual e comunitariamente “- E vós, [...], quem dizeis que eu sou?” (Mc 8,29).

“A poesia é sempre um ato de paz!” (Pablo Neruda † 1973)<sup>1</sup>.

“Amar para ouvir estrelas!” (Olavo Bilac † 1918)<sup>2</sup>.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

**A Bíblia de Jerusalém.** São Paulo: Paulus, 2002.

BILAC, Olavo. Disponível em: <<https://www.culturagenial.com>> Acesso em: 19 abr. 2021.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. **Constituição Pastoral Gaudium et Spes sobre a Igreja no mundo de hoje.** Petrópolis: Loyola, 2015.

CUADRA, Antonio Pablo. Disponível em: <<http://www.antoniomiranda.com.br>> Acesso em: 19 abr. 2021

GIRARD, Marc. **Os símbolos na bíblia.** São Paulo: Paulus, 1997.

<sup>1</sup> Disponível em: <<https://pensaraeducacao.com.br>> Acesso em: 19 abr. 2021.

<sup>2</sup> Disponível em: <<https://www.culturagenial.com>> Acesso em: 19 abr. 2021.

HERSCH, Jeanne. **L'étonnement philosophique**: une histoire de la philosophie. Paris: Gallimard, 1981.

MARTINI, Maria; SPORSCHILL, Georg. **Diálogos noturnos em Jerusalém**: sobre o risco da fé. São Paulo: Paulus, 2009.

MOURLON BEERNAERT, Pierre. **Coeur – langue – mains dans la bible**: un langage sur l'homme. Paris: Cerf, 1983. (Cahiers Evangile, n° 46).

NERUDA, Pablo. Disponível em: <<https://pensaraeducacao.com.br>> Acesso em: 19 abr. 2021.

RAMOS, Marivan Soares. **Por trás das Escrituras**: uma introdução à exegese judaica e cristã. São Paulo: CCDEJ-Fons Sapientiae, 2019.

MALDITO É O HOMEM QUE CONFIA NO HOMEM:  
 UMA PEQUENA ANÁLISE SINTÁTICO-SEMÂNTICA DE Jr 17,5

Petterson Brey<sup>1</sup>

## INTRODUÇÃO

Tendo em perspectiva o que assevera Erich Auerbach, em seu livro *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature* (2003, p. 3-23), acerca do plexo entre a sintaxe e as dimensões semânticas das palavras que compõem a literatura bíblica, a presente comunicação pretende demonstrar que, tanto na configuração sintática quanto na escolha das palavras, o discursista de Jr 17,5 faz uso de um recurso retórico artisticamente planejado. Isso porque, de acordo com Adele Berlin (2005, p. 13-21), a forma como uma mensagem é dita é tão importante quanto o seu conteúdo. Destarte, seguindo alguns padrões literários observados por Cynthia L. Miller (2003, p. 399-407), é razoável que se interprete as palavras do discursista-protagonista como chave-de-leitura temática do seu contexto narrativo. Isto é, o *discurso narrativo*, que eflui da *unidade temática* da narrativa, é reconhecível no arranjo retórico resultante da configuração sintática e do jogo semântico entre as palavras do discurso do SENHOR<sup>2</sup> através de seu servo Jeremias.<sup>3</sup>

A expressão “maldito é o homem que confia no homem” é, na verdade, apenas um componente das três orações adjetivas dependentes, configuradas por meio de um paralelismo sinônimo, que qualificam o sujeito *homem*. Além disso, as duas palavras que são vertidas como *homem* são, por sua vez, traduzidas de duas palavras hebraicas diferentes אִישׁ e אֲדָמָה, indivíduo e humanidade, respectivamente (ALTER, 2019, p. 918). Por fim, observando-se os verbos de ação que qualificam o sujeito em relação ao seu predicado, é perfeitamente plausível que se afirme que a condição de *maldito* seja um resultado das escolhas do próprio indivíduo ao invés de uma retaliação divina.

<sup>1</sup> Doutorando e Mestre em Teologia pelo PEPG da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil (PUC-SP); Bolsista CAPES; Bacharel em Teologia pelo Seminário Adventista Latino-americano de Teologia (SALT); e-mail: [pettersonbrey@gmail.com](mailto:pettersonbrey@gmail.com); Membro do Grupo de Pesquisa: Tradução e Interpretação do Antigo Testamento (TIAT) CNPq da PUC-SP; <http://lattes.cnpq.br/2803712017811113>.

<sup>2</sup> A palavra SENHOR aparecerá em maiúsculo sempre que for uma referência ao tetragrama YHWH.

<sup>3</sup> De acordo com George W. Savran (1988, p. ix), a personagem discursista, como sujeito do discurso do narrador, atualiza os eventos passados por meio de uma releitura retórica.

Tal leitura, entretanto, parece não ser acompanhada por algumas traduções hodiernas em língua portuguesa. Pode-se observar, por exemplo: a Nova Versão Internacional (NVI, 2000) da Sociedade Bíblica Internacional, que diz que “maldito é o homem que confia nos homens”, a qual parece alimentar a ideia do famoso ditado popular que diz que “maldito é o homem que confia em outro homem”; e a Nova Tradução na Linguagem de Hoje (NTLH, 2001) da Sociedade Bíblica do Brasil, que, ao apresentar a fala do SENHOR como “Eu amaldiçoarei aquele que se afasta de mim”, parece dar maior ênfase à ação divina como uma espécie de ato vingativo de um déspota. Em contraposição, no entanto, pode-se mencionar a Bíblia de Jerusalém (2015) da Editora Paulus, que apresenta sua tradução “maldito é o homem que confia no homem”, bem como a tradução para língua portuguesa da Bíblia Hebraica (2016) da Editora Sêfer, cuja tradução é “maldito é o homem que confia somente no ser humano”.

Talvez o mundo narrado no livro do profeta Jeremias, observado pelo ponto de vista fornecido pela relação entre forma e conteúdo da mensagem (YAMASAKI, 2007, p. 44-46), possa proporcionar ao ouvinte-leitor subsídios suficientes para fazer um razoável juízo de valor sobre os contrastes interpretativos exemplificados pelas traduções elencadas no parágrafo anterior. Pois, de acordo com Shimon Bar-Efrat (2008, p. 197), a interpretação dos significados de uma narrativa depende fundamentalmente de uma prévia investigação que busque coadunar o estrato das palavras e frases com o estrato das ações descritas no enredo. Assim, como assevera Robert Alter (2011, p. 202), as intenções e motivações das personagens podem ser verificadas na representação de suas ações,<sup>1</sup> bem como na forma como são retrorreferenciadas na voz discursiva do personagem protagonista (MILLER, 1995, p. 156; MILLER, 1994, p. 218-219).

## **1. Aproximação contextual ao mundo narrado no livro de Jeremias**

Seguindo a perspectiva metodológico-exegética asseverada por Jean Louis Ska (2009, p. 157), acerca da necessidade de se penetrar no mundo do relato, há de se considerar que o enredo é o elemento mais básico constituinte de uma narrativa (MARGUERAT; BOURQUIN, 2009, p. 55-81). Assim, ao se observar a estrutura peculiar que configura o fluxo narrativo do livro do profeta Jeremias, é possível notar

---

<sup>1</sup> Segundo Yairah Amit (2001, p. 74-82), a caracterização das personagens, reconhecível em seu comportamento, provê, direta ou indiretamente, ao narrador uma via de comunicação altamente potente de seu *discurso narrativo*.

várias formas literárias que estão contidas no texto, dentre as quais tem-se a poesia, dados biográficos, visões, sermões e prosa em forma de parábolas (ROSENBERG, 1987, p. 184-185). Todas estas formas se organizam em torno do objetivo do profeta em confeccionar seu texto em perspectiva temática ao invés de cronológica (TULL, 2016, p. 216-217), a saber, advertir severamente Judá para que seu povo abandonasse o pecado e a idolatria a fim de evitar o exílio iminente (BRIGHT, 1978, p. 119).

A configuração temática, portanto, do texto de Jeremias, segue um fluxo não teleológico de narração, onde os eventos são rememorados na perspectiva em que se fazem elucidativos para o *discurso narrativo* (TULL, 2016, p. 216-217). De acordo com John Bright (1979, p. LVI-LXII), as formas literárias se sucedem constantemente dependendo da intenção temática do livro. Além disso, conforme argumenta Joel Rosenberg (1987, p. 184-185), a manipulação do intercalonamento das diversas formas literárias com as elocuições do profeta torna-se num sofisticado sistema de exposição de sua mensagem, que, de acordo com Patricia K. Tull (2016, p. 216-217), apresenta-se por meio de um dramático diálogo entre o profeta e Deus, que é transmitido à sua audiência como uma espécie de pregação.

Seguindo a análise estrutural do livro do profeta Jeremias, tal qual é apresentada por Peter Craigie, Page Kelley e Joel F. Drinkard (1991, p. 220-225), apresenta-se, abaixo, o retrato de quatro quadros estruturais que visam partir da perspectiva macro da narrativa para o lócus de Jr 17,5.

#### Quadro 1: estrutura geral do livro de Jeremias

- 1 – 45 → Profecias contra Judá e Jerusalém
  - 1 – 20 → *Nos reinados de Josias e Jeoaquim*
  - 21 – 39 → *Durante vários períodos até a queda de Jerusalém*
- 46 – 51 → Profecias contra as Nações
- 52 → Apêndice histórico

#### Quadro 2: estrutura dialógica dos sermões de Jeremias – período: Josias e Jeoaquim

- 2 – 20 → Seis sermões
  - 1° Sermão – *o pecado da nação* – (2,1 – 3,5)
  - 2° Sermão – *a devastação vem do Norte* – (3,6 – 6,30)
  - 3° Sermão – *ameaça de exílio* – (7 – 10)
  - 4° Sermão – *a aliança violada: sinal do cinto de linho* – (11 – 13)
  - 5° Sermão – *a seca: sinal do profeta solteiro* – (14 – 17)
  - 6° Sermão – *sinal da casa do oleiro* – (18 – 20)

Quadro 3: estrutura do Quinto Sermão – A Seca

- 14,1-22 → A seca e a condenação da nação  
*(1-6) descrição da terrível calamidade; (7-9) orações ritualísticas vazias da nação; (10-12) a rejeição do SENHOR ao ritualismo; (13-16) os falsos profetas que não tinham credenciais divinas; (17-22) Jeremias lamenta a sorte da nação;*
- 15,1-21 → A resposta do SENHOR a Jeremias  
*(1-9) a intercessão foi rejeitada e o destino da nação, selado; (10-21) resposta do SENHOR ao pesar do profeta;*
- 16,1-21 → A iminente catástrofe, o salário do pecado  
*(1-4) negação ao casamento do profeta: inexorável cumprimento da palavra de Deus; (5-9) casamento negado até a celebração de funerais e festividades; (10-13) sinal de iminentes provações por causa das apostasias de Judá; (14-21) depois do juízo viriam bênçãos definitivas;*
- 17,1-27 → O terrível pecado de Judá  
*(1-4) descrição do pecado; (5-11) maldição e bênção declarada ao povo; (12-17) adoração e oração de Jeremias; (18-27) alerta sobre a profanação do sábado, sinal de deslealdade do povo para com o SENHOR;*

Quadro 4: estrutura concêntrica, em perspectiva temática, da primeira à terceira parte da quarta seção do quinto sermão de Jeremias

- A. indiciamento de Judá por seus pecados – escrito sobre o coração – e julgamento para o pecado de Judá (17,1-4)
- B. o homem amaldiçoado (17,5)
- C. a morada do homem amaldiçoado (17,6)
- D. o homem abençoado (17,7)
- E. o fruto do homem abençoado (17,8)
- F. enganoso coração acima de tudo (17,9)
- F'. SENHOR pesquisador do coração / parte interior (17,10a)
- E'. o SENHOR dá a cada um segundo seu fruto (17,10b)
- D'. aquele que ajunta riquezas injustamente irá perdê-las (17,11)
- C'. a morada do SENHOR (17,12)
- B'. SENHOR, a esperança de Israel (17,13a)
- A'. acusação sobre aqueles que abandonam o SENHOR - escrito no coração - e julgamento por abandonar o SENHOR (17,13b)

A passagem, portanto, que é objeto da presente comunicação (Jr 17,5), encontra-se numa seção que apresenta um sermão mesclado de parábola, estruturado em forma de um *Quiasma* (CRAIGIE; KELLEY; DRINKARD, 1991, p. 220), que engloba o capítulo dezessete do v.1 ao v.13, tendo como centro o v.9 e a primeira parte do v.10. Essa estrutura concêntrica delimita a perícopes que contém o texto a ser aqui analisado, sendo sua sequência apresentada da seguinte forma: indiciamento de Judá por seus pecados – Deus avalia o coração – julgamento do pecado de Judá. Nesse sentido, é razoável que se

pense na expressão verbal *é maldito* (אַרוֹר), em Jr 17,5, como uma consequência direta das escolhas daqueles cujo coração distancia-se do SENHOR, como será demonstrado na próxima seção desse texto.

## 2. Aproximação sintática ao texto de Jr 17,5

Seja, primeiramente, apresentada a segmentação e tradução do texto hebraico de Jr 17,5 para a língua portuguesa afim de se evidenciar a configuração retórico-sintática.

כֹּה אָמַר יְהוָה	v.5a	<i>Assim disse o SENHOR:</i>
אַרוֹר	v.5b	<i>É maldito</i>
הַגִּבֹּר	v.5c	<i>o homem</i>
אֲשֶׁר יִבְטַח בְּאָדָם	v.5d	<i>que confia no ser humano,</i>
וְשֵׁם בְּשָׂר זָרְעוֹ	v.5e	<i>que confia na força da carne mortal,</i>
וּמִן־יְהוָה יִסּוֹר לִבּוֹ	v.5f	<i>e afasta seu coração do SENHOR.</i>

A primeira oração (v.5a) é simples. Composta pelo verbo אָמַר, introdutório de discursos diretos, ela tem como sujeito o substantivo nominal, singular, masculino יְהוָה, no entanto, não possui sentido completo. O complemento exigido pelo verbo é fornecido pela próxima oração que é o discurso direto do SENHOR, o qual funciona como o objeto direto da língua portuguesa.

A segunda oração vai de v.5b até v.5f. Nota-se, entretanto, em v.5b, a palavra אַרוֹר, que por ser um verbo Qal, passivo, masculino, singular, exerce a função do que seria o predicativo do sujeito da língua portuguesa. Ou seja, o sujeito dessa oração é composto de v.5c até v.5f, cujo núcleo é a palavra הַגִּבֹּר (v.5c), composto (em v.5d, v.5e, v.5f) de três *orações adjetivas dependentes* (WALTKE; O'CONNOR, 2004, p. 632-646), o que corresponderia em língua portuguesa às *orações subordinadas adjetivas restritivas* (SACCONI, 2011, p. 407). A oração v.5d é iniciada com o pronome relativo אֲשֶׁר. A oração v.5e, por sua vez, é finalizada pela partícula relativa וְ, que prefixada no substantivo זָרְעוֹ, denomina-se pronome retrospectivo. Por fim, a oração v.5f é introduzida por parataxe através da conjunção וְ. Tal arranjo sintático possibilita que, em língua portuguesa, Jr 17,5 possa ser lido da seguinte forma:

Então disse Deus:

*que confia no ser humano,*  
O homem *que confia na força da carne mortal,* é maldito.  
*e afasta seu coração do SENHOR*

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

No âmbito das últimas observações pretendidas nessa breve comunicação cabem, ainda, algumas considerações semânticas acerca da expressão *é maldito* (מְרִירָה). De acordo com Vitor P. Hamilton (1980, p. 75-76), esse maldito pode significar impedido de usufruir bênçãos por própria culpa. Assim, como assevera Michael O'Connor (1997, p. 8), é característico notar que Jeremias desloca para dentro da estrutura versal termos cujo campo semântico evoquem as premissas temáticas do *discurso narrativo*.

Além disso, é digno de nota que a carga semântica do paralelismo sinônimo (v.5d, v.5e, v.5f) utilizado para qualificar o sujeito *o homem* (v.5c) que *é maldito* (v.5b), é contraposto num paralelismo com a símile estendida em v.7 e v.8 (WATSON, 1984, p. 260), onde se contrasta a causa da maldição com os frutos da benção alcançada pelo homem que confia no SENHOR. Isso quer dizer que, tendo como ponto de contraste o coração do indivíduo, maldição ou benção são resultado da escolha acerca de onde se deposita a confiança. Ou se confia na divindade ou na humanidade.

O homem maldito é aquele que, em face do perigo, decide confiar nos recursos provenientes da própria humanidade, rejeitando, assim, tanto a sabedoria quanto a provisão prometida pelo SENHOR aos que nele confiarem.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALTER, Robert. **The Art of Biblical Narrative**. New York: Basic Books, 2011.
- ALTER, Robert. **Prophets (Nevi'im)**. New York: W. W. Norton & Company, 2019. (The Hebrew Bible: a translation with commentary – v. 2).
- AMIT, Yairah. **Reading Biblical Narratives: Literary Criticism and the Hebrew Bible**. Minneapolis: Fortress Press, 2001.
- AUERBACH, Erich. **Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature**. New Jersey: Princeton University Press, 2003.
- BAR-EFRAT, Shimon. **Narrative Art in the Bible**. New York: T&T Clark, 2008.

- BERLIN, Adele. **Poetics and Interpretation of Biblical Narrative**. Winona Lake: Eisenbrauns, 2005.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM: nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2015.
- BÍBLIA HEBRAICA: baseada no Hebraico e à luz do Talmud e das Fontes Judaicas. São Paulo: Editora Sêfer, 2016.
- BÍBLIA SAGRADA: Nova Versão Internacional (NVI). 7. ed. São Paulo: Comissão de tradução da Sociedade Bíblica Internacional, 2000.
- BÍBLIA SAGRADA: Nova Tradução na Linguagem de Hoje (NTLH). Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil (SBB), 2001.
- BRIGHT, John. **Jeremiah**: introduction, translation, and notes. 2nd. ed. New York: Doubleday & Company, Inc., 1978. (The Anchor Bible Commentary, v. 21).
- CRAIGIE, Peter C.; KELLEY, Page; DRINKARD, Joel F. (et al.). **Jeremiah 1-25**. Dallas: Word Books Publisher, 1991. (Word Biblical Commentary, vol. 26).
- HAMILTON, Vitor P. אָרְרָ. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER Jr, Gleason L.; WALTKE, Bruce K. (Eds.). **Theological Wordbook of the Old Testament**. Chicago: Moody Press, 1980, p. 75-76.
- MARQUERAT, Daniel; BOURQUIN, Yvan. **Pour Lire les Récits Bibliques**: initiation à l'analyse narrative. Paris: Les Éditions Du CERF; Genève: Labor Et Fides, 2009.
- MILLER, Cynthia L. Introducing Direct Discourse in Biblical Hebrew Narrative. In: BERGEN, Robert D. (Ed.). **Biblical Hebrew and Discourse Linguistics**. Dallas: Summer Institute of Linguistics, 1994, p. 199-241.
- MILLER, Cynthia L. Discourse Functions of Quotative Frames in Biblical Hebrew Narrative. In: BODINE, Walter R. (Ed.). **Discourse Analysis of Biblical Literature**: what it is and what it offers. Atlanta: Scholars Press, 1995, p. 155-182.
- MILLER, Cynthia L. **The Representation of Speech in Biblical Hebrew Narrative**: a linguistic analysis. Winona Lake: Eisenbrauns, 2003. (Harvard Semitic Monographs – 55).
- O'CONNOR, Michael. **Hebrew Verse Structure**. Winona Lake: Eisenbrauns, 1997.
- ROSENBERG, Joel. Jeremiah and Ezekiel. In: ALTER, Robert; KERMODE, Frank. (Eds.). **The Literary Guide to the Bible**. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1987, p. 184-206.
- SACCONI, Luiz A. **Nossa gramática completa Sacconi**: teoria e prática. São Paulo: Nova Geração, 2011.

- SAVRAN, George W. **Telling and Retelling: Quotation in Biblical Narrative.** Indianapolis: Indiana University Press, 1988.
- SKA, Jean L. Sincronia: L'Analisi Narrativa. *In*: SIMIAN-YAOFRE, Horacio. (Ed.). **Metodologia Dell'Antico Testamento.** Bologna: Edizione Dehoniane Bologna, 2009, p. 139-170. (Studi Biblici – 25).
- TULL, Patricia K. Narrative among the Latter Prophets. *In*: FEWELL, Danna N. (Ed.). **The Oxford Handbook of Biblical Narrative.** New York: Oxford University Press, 2016, p. 215-225.
- WALTKE, Bruce K.; O'CONNOR, Michael. **An Introduction to Biblical Hebrew Syntax.** Winona Lake: Eisenbrauns, 2004.
- WATSON, Wilfred G. E. **Classical Hebrew Poetry: a guide to its Techniques.** Sheffield: Sheffield Academic Press, 1984.
- YAMASAKI, Gary. **Watching a Biblical Narrative: point of view in biblical exegesis.** New York: T&T Clark, 2007.

## **EIXO TEMÁTICO 3**

### **Antropologia e Teologia Bíblica Aplicada**

## SOMOS TODOS ENVIADOS DO PAI: UMA REFLEXÃO BÍBLICA SOBRE A TEOLOGIA DA MISSÃO À LUZ DE JOSÉ COMBLIN

*Anderson Frezzato<sup>1</sup>*

### INTRODUÇÃO

Os tempos atuais são de reflexão e de mudança de atitude. A pandemia causada pela Covid-19 fez a Igreja repensar suas ações *ad intra* e *ad extra* no que se refere às exigências da Evangelização. A Igreja teve que se fazer continuar presente na vida das pessoas de maneira nova, principalmente através das mídias sociais. Pondo-se em atitude e movimento de encontro, a Igreja, de tantos modos paralisada, descobriu a premente urgência de ir ao encontro de muitas pessoas. Necessitou explorar novos meios e métodos, uma vez que a comunidade de fé, de algum modo, pelas exigências sanitárias, estava impedida de se reunir para as celebrações da fé cristã.

Visando contemplar tal movimento missionário da Igreja com os crentes e os não crentes, propomos uma reflexão bíblica sobre a Teologia da Missão, tendo como referencial teórico as assertivas do teólogo belga, radicado no Brasil, José Comblin. Em seu livro *Jesus, o enviado do Pai*, é possível encontrar os principais fundamentos bíblicos que sustentam sua teologia missionária. Jesus é o enviado do Pai. A missão de Jesus foi mostrar quem era o Pai e realizou tal tarefa por palavras e obras. Jesus, em nome do Pai, envia a comunidade de seus seguidores para que possa, pela pregação do Evangelho e pelas obras do amor, continuar a mostrar quem é o Pai. Missão essa que a Igreja recebeu e procura realizá-la.

Para Comblin, a tarefa missionária da Igreja está em levar vida a todos. Esta é a meta e termo (Cf. COMBLIN, 2009, p. 78). A ação missionária da Igreja não pode ser reduzida à conquista de novos adeptos para a composição de sua assembleia. Sem deixar essa realidade, deve privilegiar as ações que promovem a vida e a dignidade humana, uma vez que o próprio Jesus disse que veio para dar vida em abundância (Cf. Jo 10,10).

---

<sup>1</sup>Doutorando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Mestre em Teologia pela PUC-SP. Membro do Grupo de Pesquisa José Comblin (PUC-SP). ID do Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1742743750209663>.

Sendo assim, ao sugerirmos refletir os fundamentos da Teologia da Missão a partir das referências bíblicas de José Comblin, realizaremos essa tarefa mediante a contextualização com o tempo presente marcado pelo enfrentamento à pandemia da Covid-19, posto que a ação missionária da Igreja é, inquestionavelmente, aproximar-se do Povo de Deus, de maneira especial nas ocasiões de sofrimento.

### **1. Jesus, o enviado do Pai**

A Carta aos Hebreus oferece a condição basilar para entender a afirmação de José Comblin de que Jesus, no horizonte do que se pode chamar de *economia da aproximação* entre o Criador e sua criatura, é o enviado do Pai. Está descrito em Hebreus, capítulo 1,1-2 que “de muitos modos falou Deus, outrora, aos Pais pelos profetas; agora, nesses dias que são os últimos, falou-nos por meio de seu Filho”. O meio, ou seja, a condição para a aproximação de Deus com seu Povo, sempre foi a Palavra. Esta, no Antigo Testamento foi entendida como mensagem, e no Novo Testamento, como conteúdo. Conteúdo que abarca, abriga a realidade ontológica do Filho enquanto Pessoa Divina e que, depois da Encarnação, consiste na realidade ontológica do ser de Deus frente à natureza humana assumida (Cf. FORTE, 2018, p.178-179).

Nesse sentido, não escapa de Deus sua atitude missionária como modo de vida trinitária e de relação com as criaturas. A expansão de amor, como alude Congar em sua belíssima obra sobre o Espírito Santo, é *missio*, isto é, amor enviado em direção ao Outro (Cf. CONGAR, 2005, p.19). É expansão das Pessoas divinas que, pelo amor que é enviado ao Outro, se torna missionariedade. De igual modo, Jesus é *missio*, enquanto ama e recebe amor do Pai e, pelo fato de ter assumido a realidade humana, continua a ser missionário do amor do Pai, porém não mais de modo restrito à Trindade, mas, agora, na história vivida em meio aos homens e mulheres.

À luz desses pressupostos é que José Comblin reflete sobre a missão de Jesus como aquele que é enviado do Pai. Jesus continua amando o Pai na história. A Encarnação do Verbo é, então, intencional e provocadora. Intencional porque Jesus deve mostrar o amor do Pai à humanidade sem deixar de amá-Lo. Provocadora porque o amor divino é vivido num contexto histórico, imerso nas realidades humanas, as quais devem ser transformadas por esse amor. A transformação das realidades humanas, especialmente de

sofrimento e exclusão, não depende somente do Verbo, mas de todos aqueles que acolhem a pessoa do Verbo missionário (Cf. COMBLIN, 2009, p. 8).

Comblin desenvolve seu pensamento afirmando que Jesus é enviado do Pai, tomando como referência o Evangelho de João. Pode-se encontrar inúmeras passagens que asseguram, pela fala do próprio Jesus, de que ele foi enviado pelo Pai. Já no Prólogo, nos diz o teólogo belga, encontra-se Jesus como aquele que vem, que está inserido na história e que não foi recebido pelos seus (Cf. Jo 1,11). Estando em Jerusalém, João nos relata, no capítulo 5, que por cinco vezes Jesus fala, de modo explícito, que sua missão procede da vontade e do envio do Pai. A abundância dessa ênfase denota a importância da intencionalidade reveladora. Jesus quer ser reconhecido como enviado do Pai: “quem não honra o Filho, não honra o Pai que o enviou” (Jo 5,23); “quem escuta minha palavra e crê naquele que me enviou tem a vida eterna” (Jo 5,24); “não procuro a minha vontade, mas a vontade daquele que me enviou” (Jo 5,30); “tais obras que eu faço dão testemunho de que o Pai me enviou” (Jo 5,36); “também o Pai que me enviou dá testemunho de mim” (Jo 5,37).

Em seguida, no capítulo 6, estando Jesus em Cafarnaum, foi-lhe perguntado sobre quais obras deveriam ser feitas em nome de Deus. Ele responde: “a obra de Deus é que creiais naquele que ele enviou” (Jo, 6,29). Especificamente, aqui, vale fazer algumas considerações. Jesus não responde no plural, mas no singular. “Que obras?”, Jesus responde: “a obra”. Isso significa que Jesus se apresenta sendo ele mesmo a obra do Pai. Depois ocorre que a aceitação de sua mensagem deve ser antecedida pela aceitação de sua Pessoa. Se sua mensagem provoca obras, a maior delas é aceitá-lo. A esse respeito, Comblin diz que nunca é demasiado tornar claro que Jesus não pode ser entendido exclusivamente como enviado do Pai apenas como comunicador de uma mensagem. Tal tentação seria um reducionismo da missão de Jesus. Quem cai nessa tentação apenas considera a mensagem, desprezando-o como conteúdo. Escreve o teólogo:

No caso de Jesus, o que nos interessa não é a carta e, sim o carteiro. Ele não traz carta: ele é a carta. Ele não é o mensageiro do Pai que traz uma mensagem do Pai: ele é a mensagem. O Pai não resolveu enviar presentes aos homens por intermédio de Jesus: envia-lhes o próprio Jesus. (COMBLIN, 2009, p. 8).

Através da leitura do capítulo 17 de João, constata-se a mesma ênfase presente no capítulo 5 em relação ao número de vezes em que Jesus fala de ser enviado. Como já mostrado, são cinco lá, e cinco aqui. No entanto, uma diferença precisa ser notada: no capítulo 5, o modo como Jesus contextualiza seu envio está em vista de sua missão

histórica, ou seja, ele cumpre algo por ser enviado; já no capítulo 17, a maior parte das citações se referem à unidade de Jesus com o Pai, aludindo sua pré-existência atemporal. Nesse sentido, é que Comblin afirma que Jesus pode ser identificado como o “Enviado”, com letra maiúscula, por de ser um vocativo substantivado, ou seja, Jesus é o “Enviado do Pai”, independente da acolhida ou rejeição de sua mensagem (Cf. COMBLIN, 2009, p.9).

Na oração angustiante feita pouco antes de sua prisão, Jesus diz que a vida eterna consiste em conhecer a Deus e “aquele que enviaste, Jesus Cristo” (Jo 17,3); em relação à sua palavra, Jesus diz que a recebeu do Pai e a comunicou e todos aqueles que a receberam “reconheceram verdadeiramente que saí de junto de ti e creram que me enviaste” (Jo 17,8). Falando de sua existência atemporal, Jesus diz que “foi enviado ao mundo” pelo Pai (Jo 17,18). Aqui, o mundo não é tido como realidade simbólica, mas realidade evidente sem a qual o Verbo, depois da Encarnação não poderia ser localizado no tempo e espaço. Em relação à sua manifestação no mundo, Jesus diz que a unidade dele com o Pai deve inspirar o mundo já que o Pai o enviou e o ama até o fim (Cf. Jo, 17,23). Na última citação, referindo-se ao Pai como justo, Jesus disse que ele conhece o Pai e aqueles que guardaram sua palavra “reconheceram que tu me enviaste” (Jo 17,25).

Comblin assegura que Jesus como o enviado é missionário. Jesus é “movimento entre Deus e as criaturas humanas. Ele é abertura para o Pai e abertura para o mundo.” (COMBLIN 2009, p. 11). Nesse sentido, Jesus reúne o conjunto de duas relações bem mostradas pelas citações de João no capítulo 5 e no capítulo 17: a primeira é que ao ser enviado Jesus está a serviço do Pai; e por segundo, por seu envio do Pai está a serviço dos seres humanos, resgatando a dignidade da vida humana aos olhos do Pai (Cf. COMBLIN, 2009, p11). Por isso Jesus não somente fala, verbaliza, mas cura, liberta, conduz, une e ergue os demais. Continua o teólogo belga a afirmar que no quarto Evangelho há um pressuposto de uma negação radical da imanência, pois para João ninguém descobre quem é Deus refletindo sobre ele mesmo, nem sequer pela contemplação da natureza e do ser humano (Cf. COMBLIN, 2009, p. 13). Premissas tidas como indicativas, que servirão de base para futuros doutos teólogos na vida futura da Igreja ao se procurar sistematizar a fé, como é o caso de Tomás de Aquino. Para João, então, não se pode apreender nada sobre Deus e sobre a pessoa humana sem considerar a missão de Jesus como o enviado do Pai.

## 2. Jesus forma e envia sua comunidade

Comblin alude que no Evangelho de João não existe uma distinção entre a descrição de quem é Jesus bem como, a descrição de quem são seus discípulos e sua Igreja (Cf. COMBLIN, 2009, p. 12). Sobre essa afirmação, ele diz que a “cristologia contém um todo” (COMBLIN, 2009, p. 12), pois ao saber quem é Jesus pode-se saber quem são seus discípulos e, por consequência, sua Igreja, ou seja, a comunidade de discípulos. O fato de Jesus ser conhecido como o enviado do Pai faz com que seus discípulos e, posteriormente sua Igreja, sejam conhecidos do mesmo modo e por meio da mesma significação. Se a existência dos discípulos e de sua Igreja depende intrinsecamente da vida e missão de Jesus, os discípulos e a Igreja também são enviados. Mas enviados por quem? E para onde? Não cabe dúvida de que é Jesus que os envia, pois ele mesmo afirmou que do mesmo modo que foi enviado, enviou (Cf Jo 17,18). Para onde, podemos conjecturar duas respostas: a primeira é que Jesus envia seus discípulos ao mundo, como continuadores de sua missão e em segundo Jesus envia sua Igreja em direção ao Pai numa perspectiva escatológica de encontro.

Escatologicamente Jesus envia sua Igreja apresentando-a ao Pai enquanto continuadora da instalação do Reino de Deus e transformadora da pessoa humana e das realidades. A iniciativa do envio da Igreja caracterizada como missionária, foi iniciativa de Jesus. Jesus impõe a condição missionária à sua Igreja (Cf. COMBLIN, 2009, p. 19). Não se trata de um convite que se pode recusar, nem mesmo de uma atitude missionária que apenas se iniciaria mediante condições favoráveis. A índole missionária da Igreja nasce e se solidifica em Jesus e é associada à própria essência vital da *ecclesia*. Se não é missionária, não aceitou Jesus e se espera as condições favoráveis para a instalação do Reino, não vive sobre o fluxo do Espírito Santo. É nesse sentido que se pode compreender a atitude missionária da Igreja nestes tempos de pandemia da Covid-19. Por mais que os tempos sejam complicados, a Igreja é impelida pelo próprio Jesus a não ficar de braços cruzados em sua ação evangelizadora, esperando por boas condições. Seria um contrassenso.

Há dentro da vida intra-trinitária movimento. Esse movimento é de amor e a consequência é a unidade. O amor presente em Deus Uno-Trino não deriva de uma obrigação, nem da submissão entre as Pessoas Divinas. É, na verdade, abertura e *modus vivendi*, isto é, o meio da expressão amor da vida divina. Esse amor que é abertura, volta-

se para o Outro. Não é redução ao outro e do outro, não é identificação de todos ao mesmo, nem integração diluidora. É comunicação de vida, movimento de comunicação. À medida que a Trindade ama, com abertura e comunicação, estabelece entre as Pessoas uma unidade perfeita e inquebrantável. Se nas mais diversas instituições a unidade se realiza no consentimento e da convergência dos associados, na Igreja a unidade se faz de sua união com a Trindade, mediante a mesma comunicação de amor. No entanto, não se trata de um amor fechado e *eclésiocêntrico*. É um amor aberto e acolhedor, que, ao mesmo tempo que promove o Reino de Deus, abraça as pessoas, fazendo-a, por sua índole missionária, próximas, cuidadoras, libertadoras, proféticas e testemunhais (Cf. COMBLIN, 2009, p. 21).

A comunidade dos discípulos é formada no amor visando a unidade, como alude Jo 17,11 – “que sejam como nós somos um”. A missão da comunidade dos discípulos de Jesus está em viver o amor de modo que a unidade não seja quebrada. Convidada a levar ao mundo esse amor, a Igreja missionária não coloca suas forças na procura pela realização de “milagres e efeitos puramente físicos”. (COMBLIN, 2009, p. 42), pois, como escreve Comblin, os milagres e as ações de transformações corporais estão dentro de um conjunto mais amplo que é senão a “transformação da pessoa inteira, a passagem do ser humano de um estado de trevas e de morte para um estado de vida”. (COMBLIN, 2009, p. 43). Nesse sentido, a Igreja não pode perder de vista sua vocação de enviada para transformar a vida das pessoas, trazendo-as para perto da pessoa de Jesus e não para as obras que ele pode fazer. As pessoas, em especial os cristãos, devem ser interpeladas para estar junto de Jesus não por aquilo que ele pode fazer, mas por aquilo que ele é.

De diversos modos, a Igreja teve que descobrir novos meios de levar às pessoas quem é Jesus. Programas radiados, missas e diversas orações transmitidas *on-line* abriram condições de a Igreja estar presente na vida das pessoas frente à situação de isolamento social. A eficácia dessas ações poderá ser medida num futuro próximo quando as pessoas atingidas pelas mídias sociais católicas serão convidadas a retomar sua presença real na comunidade de fé. Na pandemia, viram Jesus ou viram uma Igreja aflita e perdida? Se receberam a Jesus como o enviado do Pai, certamente o procurarão na comunidade de fé reunida presencialmente. Se viram uma Igreja refratária e pouco afeita ao amor de Jesus e à unidade, é possível que queiram ficar, sem muito peso de consciência, sentados no

sofá acompanhando a ação eclesial como uma possível cena teatral que não lhes move o coração.

Comblin alerta para a passagem da fé genuína e verdadeiramente nutrida com práticas de amor para uma ortodoxia fanática. Para ele, a ortodoxia fanática é a procura por fazer a fé ser colocada em fórmulas. Na realidade, dar os motivos da nossa esperança, como convida São Pedro (Cf. I Pd. 3,15) precisa ser bem-feito e sistematizado. Isso é inegável. No entanto, o apego à fórmula não pode substituir a adesão à pessoa de Jesus (Cf. COMBLIN, 2009, p. 83). Não poucas vezes, a voz, nas pregações, convida as pessoas a professar sua fé nas fórmulas doutrinárias esquecendo-se de que o centro da pregação da Igreja é Jesus e o Reino de Deus.

Ocorre que nem todos podem entender, pois lhes faltam condições. Muitos ainda são cegos, coxos, mudos, analfabetos, miseráveis, pobres, encarcerados, escravizados, excluídos, abandonados. Mesmo que haja, depois da pandemia causada pelo vírus Sars-cov-2 (Covid-19), uma mudança cultural, a Igreja não tem sua missão mudada pela cultura, pelo contrário, no que for preciso ela absorve ou a chama à conversão. Nenhuma contingência da história humana pode substituir a certeza de que “conhecer Jesus é entrar em comunhão espiritual com ele, receber dele comunicação do Espírito” através de sua Igreja, formada e enviada como comunidade de discípulos.

### **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Comblin procurou utilizar as passagens bíblicas, especialmente as do Evangelho de João, para fundamentar sua teologia *missio*, desatacando que Jesus é o enviado do Pai. A vocação de Jesus está em acolher a palavra do Pai e partilhá-la com todos. Depois da Encarnação, Jesus por palavras e obras, mostra quem é o Pai e inaugura o Reino de paz e justiça (Cf. Rm 14,16). Comblin escreve que esta missão tem sua perpetuidade na comunidade dos discípulos que se tornariam, no mundo, uma comunidade de fé agregadora de novos irmãos e irmãs na doação de vida (Cf. COMBLIN, 2009, p. 73). Mediante a pregação da Palavra e do Batismo, cumprem o mandato missionário dado por Jesus pouco antes de sua Ascensão, de a todos ir e batizar (Cf. Mc 16,16). Além do mais, a comunidade de fé, ou seja, a Igreja não pode viver de outro modo que não seja Jesus, que é o enviado do Pai, missionário que vai ao encontro de todos.

Jesus, preferencialmente mostra o Pai aos pobres e excluídos de sua época, assim como a Igreja deve fazer na atualidade. Sem deixar de acolher as pessoas, mas aproximando, com maior coragem apostólica e testemunhal, mormente neste tempo de isolamento por causa da pandemia da Covid-19, por diferentes meios digitais, a Igreja teve que se movimentar para continuar a nutrir a presença de Jesus nos crentes e, quiçá, levá-los para os não crentes. A Igreja não tem outro conteúdo para sua tarefa missionária senão levar Jesus; não possui outra mensagem que não seja o Evangelho. O protagonismo missionário almejado pelos bispos latino-americanos e caribenhos enaltecido na Conferência de Aparecida somente será uma realidade se Jesus for o centro e o motor da ação missionária eclesial (CELAM, DAp. n.11, p. 13).

### **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

**BÍBLIA DE JERUSALÉM.** São Paulo: Paulinas, 1985.

**CELAM. Documento de Aparecida. Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe.** São Paulo: Paulus, 2007.

COMBLIN, José. **Jesus, enviado do Pai.** São Paulo: Paulus, 2009.

CONGAR, Yves. **Ele é o Senhor e dá a vida.** vol. 2. São Paulo: Paulinas, 2005. (Coleção Crer no Espírito Santo).

FORTE, Bruno. **Teologia da História:** Ensaio sobre a revelação, o início e a consumação. São Paulo: Paulus, 2018.

## ARADURA: UM EXEMPLO DE ECOMETÁFORA NA LITERATURA BÍBLICA

Cassiano Pertile<sup>1</sup>

## INTRODUÇÃO

A natureza oferece sábias lições de vida ao ser humano. Nesse sentido, o trabalho com a terra se torna educativo. A literatura bíblica, nascida na sociedade agrícola do antigo Israel, dá testemunho desse processo. Em diversos momentos, a reflexão teológica nela promovida se torna *ecoteológica* e a linguagem *econarrativa* ou *ecopoética*, envolvendo metáforas e comparações oriundas da natureza e do trabalho do ser humano com a terra. Além disso, a Bíblia, de forma jurídica, prescreve uma postura favorável à preservação da fauna e da flora (GRENZER; GROSS, 2019, p. 5) e, ao transmitir suas orações, favorece certo tipo de *ecoespiritualidade*, sendo que o ser humano deve contemplar solo, água, ar, fogo, vegetais e/ou animais para, via natureza, encontrar-se com o outro e, por excelência, com Deus (GRENZER; RAMOS, 2020, p. 6). Desta forma, é possível descobrir que as Sagradas Escrituras de judeus e cristãos, patrimônio cultural da humanidade, propõem, muito antes dos tempos atuais, um *humanismo ecológico* e/ou *ecoteológico*.

Entretanto, é preciso que, bem mais amplamente do que até este momento, os textos bíblicos sejam estudados em vista da questão ecológica. Somente assim será possível avaliar, mais exatamente a relação entre Bíblia e ecologia. Como contribuição a esse processo, a pesquisa apresentada neste Artigo se propõe a explorar um só motivo: o *arado* e o trabalho de *arar* o solo. Sejam visitados, portanto, sobretudo os textos bíblicos que quinze vezes trazem a raiz verbal comumente traduzida como “arar” (חרש), juntando os trechos que, ao total, lembram cinco vezes os substantivos “(época de) aradura” (חריש) e “relha de arado” (מחרשת).

Enfim, com atenção às eventuais diferenças no que se refere ao arado e ao trabalho de arar o solo no antigo Israel e, em princípio, em todo o Oriente Próximo e guardando a devida sensibilidade literária ao ler os textos bíblicos, procura-se aqui, por meio da

---

<sup>1</sup> Licenciado em Letras, habilitação em Língua Portuguesa, Inglesa e Literaturas (UPF); Bacharel em Teologia (Itepa Faculdades); Pós-Graduado em Espiritualidade (Itepa Faculdades); Mestrando em Teologia Bíblica (PUC-SP, em andamento); membro dos Grupos de Pesquisa LIJO e TIAT. E-mail: [cassianopertile@hotmail.com](mailto:cassianopertile@hotmail.com). ID Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3406456238640142>.

reflexão teológica, compreender o israelita campesino inserido no processo de cultivo do solo. Mesmo diante das consideráveis evoluções tecnológicas enfrentadas no setor agrícola, a Bíblia transmite uma sabedoria peculiar no que diz respeito ao relacionamento do homem com a terra.

## **1. O arado**

O avanço das técnicas de cultivo do solo foram o fator decisivo para a consolidação do sedentarismo humano, transformando a sociedade de caçadora-coletora em produtora. Neste sentido, de toda circunvizinhança do Oriente Médio, Israel apresentava o conjunto de técnicas agrícolas mais desenvolvido da Antiguidade. Os primeiros indícios do uso da enxada para revirar o solo remontam a  $\pm 7.000$  a.C., nas proximidades de Jericó (DEMIREL, 2016, p. 10).

Os historiadores consideram que a descoberta da enxada, da foice e depois do arado foram três invenções importantes que viabilizaram a segunda revolução agrícola da humanidade; a primeira revolução agrícola aconteceu com o uso do fogo. Já a enxada possibilitou revirar o solo, abrindo pequenas cavidades ou sulcos, em que as sementes eram lançadas e depois cobertas com uma pequena quantidade de terra, até a germinação. Além disso, com o uso da enxada se fazia o controle das ervas daninhas que sufocavam a plantação e se revirava o solo, afofando a terra e permitindo que as raízes das plantas se aprofundassem para extrair os nutrientes do solo. A foice, “feita com cabo de osso ou esgalho de veado e pequenos dentes de sílex engastados” (DEMIREL, 2016, p. 09) servia para abrir clareiras, derrubando pequenos arbustos, conter a invasão do mato que ameaçava o entorno da plantação e cortar os cereais no tempo da colheita.

No entanto, o arado possibilitou o plantio em larga escala, pois ao invés de abrir pequenas covas individuais como era feito com a enxada, abriam-se sulcos maiores e mais profundos. Podia-se cravar o arado numa margem do terreno e ir até a outra, formando uma verga. Chegando com o arado no final da lavoura, fazia-se a volta e se cravava a lança ao lado da terra recém revirada. Seguindo esse ritmo compassado, em poucas horas era preparada para o plantio uma área que com o uso da enxada poderia levar dois ou três dias, pelo menos.

A “Parte central de um arado é a relha resistente. Primeiro, ela consistia numa estaca grossa e afiada de madeira, para depois, aproximadamente desde 2000 a.C., ser de bronze

e, a partir de 1000 a.C., de ferro.” (KOENEN; MELL, 2009, p. 336). Por muito tempo, utilizaram-se arados de tração humana, tanto assim que nos fala o Salmo 129: “Iahweh cortou as cordas dos ímpios” (Sl 129,4). Dando a entender que o salmista sofria o peso da exploração, assim como a pessoa que puxava o arado.

Com o domínio da técnica de fundição, a lança de pedra foi substituída pelo ferro, dando maior resistência e precisão ao trabalho. No primeiro livro de Samuel constata-se que os agricultores israelenses usavam vários objetos metálicos no trabalho com o solo: “Todo o Israel tinha que descer aos filisteus para amolar a sua relha (מְחַרְשָׁה), seu enxadão (אֵת), seu machado (קַרְדֵּם) ou sua foice (מְחַרְשָׁה)” (1Sm 13,20).

Mais tarde, foram sendo usados animais para tracionar o arado. Nos recorda o livro do Deuteronômio: “Não ararás com um boi e um jumento juntos” (Dt 22,10). O autor deuteronomista proíbe colocar na mesma canga o jumento e o boi, pois as proporções de um e de outro são muito diferentes, recaindo o peso do trabalho sobre o animal menor. De fato, puxar o arado não é tarefa fácil, é um trabalho árduo e extenuante, tanto para quem puxa, quanto para a pessoa que controla a direção, segurando nas hastes.

## 2. A aradura do solo

Ao preparar o solo (substantivo אֲדָמָה) ou o campo (os substantivos שָׂדֵה e שָׂדֵי) para a sementeira, é preciso abrir sulcos (o substantivo חֲלֹם em Os 10,4; 12,12; Sl 65,11; Jó 31,38; 39,10) ou depressões (o substantivo hebraico מַעֲנֵה em 1Sm 14,14; Sl 129,3). Nesse sentido, lavrar ou arar a terra (raiz verbal חָרַשׁ I em Dt 22,10; Jz 14,18; 1Sm 8,12; 1Rs 19,19; Is 28,24-25; Jr 26,18; Os 10,11-13; Am 6,12; 9,13; Mq 3,12; Sl 129,3; Jó 1,14; Pr 20,4 e o verbo ἀροτριάω em Lc 17,7; 1Cor 9,10 2x) é um dos trabalhos mais importantes na agricultura. Existe até uma raiz verbal diferente no hebraico bíblico para indicar o processo de lavrar ou arar pela primeira vez, no sentido de arrotear ou desbravar a terra (רָר em Jr 4,3; Os 10,12), a fim de, então, ter-se um terreno arroteado (רָר em Jr 4,3; Os 10,12; Pr 13,23).

Com isso, ganham atenção também a aradura ou a época da aradura (חֲרִישׁ em Gn 45,6; Ex 34,21; 1Sm 8,12), assim como o instrumento do arado ou a relha do arado (מְחַרְשָׁה em 1Sm 13,20.21 e o substantivo grego ἄροτρον em Lc 9,62).

A partir de 1.200 a.C., na transição da Idade do Bronze para a Idade do Ferro Tardia a região do Oriente Próximo passou por significativas mudanças econômicas e sociais,

em boa parte possibilitadas pela expansão das técnicas agrícolas. Nessa época começaram a surgir cidades abertas, ou seja, sem muros, predispostas ao comércio. “Em Canaã, sobretudo nas montanhas, aparecem novos assentamentos que se distinguem de modo significativo das cidades antigas. São menores e não têm muralhas com torres ou edifícios representativos.” (KESSLER, 2010, p. 59).

Como fator decisivo para o desenvolvimento agrícola, “não resta a menor dúvida que a aradura, tem sido a principal das operações agrícolas para o desenvolvimento das diversas culturas.” (ALMEIDA LEME, 1956, p. 96). Conforme apontam alguns estudos, os agricultores do Oriente Médio antigo utilizavam quatro técnicas diferentes para arar o solo:

1) Aradura superficial consistia na abertura de sulcos que não passavam de 10cm de profundidade. Esta técnica não tinha a preocupação de inverter o terreno como se faz hoje, mas quebrar o solo e abrir cavidades que possibilitassem a oxigenação e a conservação da umidade, oferecendo melhores condições para a germinação das sementes. 2) Aradura ordinária, de 12-18cm, usada especialmente para plantar raízes. 3) Araduras profundas, de 20-35cm e 4) araduras de remoção, superiores a 40cm, realizadas especialmente depois da colheita. Esta técnica tinha a finalidade de extirpar as raízes remanescentes da lavoura e demais ervas daninhas e preparar o solo para o próximo plantio. (DEMIREL, 2016, p. 13).

Lavrar o solo não requer apenas força física e boa vontade. A vida das plantas depende do tempo, do modo e da forma que a aradura foi realizada. Desde a antiguidade, o homem aprendeu que em solos desnivelados ara-se a terra no sentido contrário à correnteza da água das chuvas. Em terrenos pedregosos ou com raízes faz-se uma aradura superficial e depois se revolve a terra com a enxada. E no tempo que precede as enchentes o arado não pode trabalhar. Vale lembrar que até os solos mais férteis e melhor adubados podem atravessar épocas de carestia por terem sido mal arados ou arados no tempo inoportuno.

O profeta Oséias, falando da experiência de um terreno que fora mal-arado diz: “Vós arastes a perversidade, colhestes a injustiça e comestes o fruto da mentira” (Os 10,13). O livro do Gênesis fala da experiência dramática de não poder arar o solo por conta de uma grande estiagem, que provocou carestia e fome: “Há dois anos que a fome se instalou na terra e ainda haverá cinco anos sem lavra (שָׁרֵי) e sem colheita!” (Gn 45,6).

Além da aradura convencional descrita acima, o profeta Isaías menciona outra técnica usada para cultivar o terreno: “(...) Por acaso o semeador passa o tempo todo preparando e gradeando o seu solo?” (Is 28,24). A técnica de gradear a terra é um

complemento à aração, feita por um implemento triangular, rente ao solo e que possui mais ou menos o tamanho do arado, equipado com lanças pontiagudas de até 25cm de comprimento e com espaçamento de 10cm. Este implemento é tracionado por um animal e utilizado em lavouras em que a aradura não foi suficiente para amolecer os torrões antes de lançar as sementes.

### **3. Costas aradas**

O trabalho de arar a terra é exigente e, por vezes, extenuante para homens e animais. Alguns estudiosos de engenharia agrícola são concordes em afirmar que desde a invenção do arado até os dias atuais o homem já gastou mais energia revirando o solo do que todas as indústrias reunidas. Isto porque ainda no século XXI não se descobriu uma técnica de produção de alimentos que pudesse substituir a aradura. Mas o trabalho se torna ainda mais pesado se executado sob condições precárias ou em situação sub-humana. Contemplando o drama do homem acabrunhado pelo peso da exploração o salmo clama: “Os lavradores lavraram minhas costas e alongaram seus sulcos” (Sl 129,3). É possível associar a imagem da terra recém revolvida pela lança do arado à situação do orante.

O salmo 129 pertence ao cântico das subidas, possivelmente entoado pelos romeiros durante as peregrinações a Jerusalém. Configura-se como uma espécie de lamento em forma de oração e prece, pois aquele que salmodia denuncia que “a opressão vinha desde a juventude” (Sl 129,1), fazendo parecer que o reclamante é o porta-voz de todo o povo e não um sofredor isolado ou uma pessoa sozinha. Além disso, a vontade de se desvencilhar da situação de exploração e viver uma vida digna sempre foi mais forte e teimosa que a mão dos exploradores, pois “nunca puderam comigo!” Aliás, segundo o orante, foi Iahweh que pôs fim ao jugo e “cortou as cordas do arado” (Sl 129,4).

No decurso da história, Israel provou muito sofrimento e exploração por parte das nações dominantes e dos seus governadores. J. Jeremias (1983, p. 176) informa que: “O povo queixava-se com amargura do modo como comunidades inteiras foram prejudicadas durante o governo de Herodes (...), pela delapidação de dinheiro, sugando o povo ao extremo”. Todas estas situações de exploração que os israelitas enfrentaram foram preditas pelos profetas. Jeremias, por exemplo, alertou que as alianças políticas resultariam na imposição de uma pesada canga sobre o pescoço do povo por parte da corte babilônica (Jr 27,8).

Na verdade, a dramática situação existencial que a sociedade enfrentava de parecer ter as costas aradas era consequência de um modelo político, social e econômico perverso adotado por Israel. Ouvindo o clamor dos sofredores (Sl 129) é impossível não lembrar dos apelos de Samuel, antes da implantação do regime monárquico: “O rei obrigará os vossos filhos a ararem suas terras e fazerem a colheita para ele. A fabricarem as armas de guerra e a fazerem as peças para seus carros” (1Sm 8,12). Somente a confiança na justiça de Iahweh transforma os sofrimentos enfrentados pelo povo em esperança e sentido de vida.

#### **4. Sião arado**

Uma sociedade que sente a dor de ter as costas aradas sabe que o caminho para a restituição da dignidade passa pela consolidação da consciência. Afinal, logo depois que o arado faz o seu trabalho a terra geme pela agressão sofrida e nos dias subsequentes à aradura nada brota, somente as ervas agonizam e secam ao calor do sol. Jeremias, prevendo a aproximação dos babilônicos, colocou-se no átrio do templo e profetizou sobre a necessidade de mudar os rumos políticos do país, pois a consequência seria uma grande devastação: “Sião será arada como um campo, Jerusalém se tornará um montão de ruínas e o monte do templo uma colina cheia de mato” (Jr 26,18).

Assim como Jeremias, um tempo antes o profeta Miquéias (3,12) também utilizou a expressão חרש traduzida por “ser arada” ou “ser lavrada” para admoestar a classe dominante e aqueles que tinham vida palaciana em Sião sobre a necessidade de conversão, caso contrário o país seria arado pelos domínios estrangeiros e pisoteado pelas tropas inimigas. Aliás, Miquéias exerceu sua missão profética defendendo os pequenos agricultores e o povo pobre das investidas dos ricos latifundiários, que se apropriavam das terras dos pequenos, lavrando seus direitos e sua dignidade.

Pode-se dizer que o povo de Sião era duplamente arado – explorado – pois internamente no país os pobres eram subjugados e tinham os seus direitos roubados pelos ricos. Em nível internacional, a nação era explorada continuamente pela sucessão de um ou outro império que objetivava unicamente anexar mais territórios aos seus limites e aumentar as riquezas. Sião pode ser comparado àquele terreno arado no tempo inoportuno, que sofreu com a erosão e o desgaste de uma má administração, mas que a cada gota de orvalho tenta refazer a vida com o pouco de resiliência que ainda lhe resta.

Vislumbrando esta esperança de reconstrução e germinação, o profeta Amós descreveu uma visão paradisíaca de Sião: “Eis que virão dias, oráculo de Iahweh, em que aquele que ara a terra estará próximo daquele que colhe” (Am 9,13). Tecnicamente é impossível o arador e o ceifeiro se encontrarem, pois embora sejam a mesma pessoa, o primeiro executa a sua missão muitos meses antes do segundo, que tem por tarefa segar as espigas ou os cachos, sem levar em conta a preocupação e as incertezas do arador. A terra, quando é arada, responde à agressão dando o seu melhor e produzindo uma boa safra e isto lhe serve de alento. Sião, no entanto, muito foi arada por aqueles que a exploraram, mas pouco teve a oportunidade de provar seus próprios frutos.

### **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A fascinante tecnologia presente nos mais diversos setores da sociedade nos surpreende a cada dia. No entanto, é preciso fazer duas ressalvas. Em primeiro lugar, há uma enorme desigualdade social sob o aspecto de acesso aos recursos tecnológicos, de modo que eles não estão ao alcance de todos os povos. Em segundo lugar, toda a tecnologia presente nas atividades humanas é fruto de uma caminhada evolutiva de longa data. Exemplo disso é o arado enquanto implemento agrícola e a técnica de arar a terra. Trata-se, pois, de uma invenção milenar de interação do homem com a natureza.

Os agrupamentos humanos que desenvolveram esta técnica perceberam que depois da terra ser lavrada e repousar por alguns dias, as plantas se desenvolviam melhor, pois encontravam um solo fofo e bem drenado. Os israelitas também notaram que assim como eram abertos violentos e agressivos sulcos na terra, o povo também sofria, sobretudo os mais pobres, sentindo-se com as costas lavradas ou então como um povo arado em sua coletividade – Sião arado. No entanto, mesmo diante da violenta imagem das costas feridas pela aradura (Sl 129,3) é possível sentir um fio de esperança, pois o proprietário da lavoura não abandona o seu terreno depois de iniciar o cultivo. Nem mesmo a terra deixa de produzir algum verdejo dias depois que foi lavrada. Desta forma, do doloroso ferimento de aradura aberto nas costas do salmista hão de brotar a justiça de Iahweh e a doçura da resiliência como esperança para todos os povos.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BOROWSKI, Oded. **Agriculture in Iron Age Israel**. Winona Lake: Eisenbrauns, 1987.
- DEMIREL, Serkan. Domestication of Wheat in Anatolia from the Neolithic Period to the Iron Age. *In*: EFE, Recep. CÜREBAL, Isa. et al. **Recent researches in interdisciplinary sciences**. ST. Kliment Ohridski University: Press Sofia, 2016: 130-139.
- GRENZER, Matthias. Erva, bovino selvagem, tamareira e cedro: ecoespiritualidade no Salmo 92. **Atualidade Teológica**, Rio de Janeiro, v. 24, n. 64, p. 66-86, 2020.
- GRENZER, Matthias; GROSS, Fernando. Leis deuteronômicas favoráveis à preservação de fauna e flora. **Pistis & Praxis**, v. 11, n.3, p. 778-791, 2019.
- GRENZER, Matthias; RAMOS, Marivan Soares. Água nos Salmos. Elementos para uma ecoespiritualidade. **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 80, n. 317, p. xx-yy, 2020 (no prelo).
- JEREMIAS, Joachim. **Jerusalém no tempo de Jesus**: pesquisas de história econômico-social no período neotestamentário. Trad. Maria Cecília de M. Duprat; revisão de Honório Dalbosco. São Paulo: Edições Paulinas, 1983. (Col. Nova Coleção Bíblica).
- KESSLER, Rainer. **História social do Israel Antigo**. Trad. Haroldo Reimer. São Paulo: Paulinas, 2010. (Col. Cultura Bíblica).
- KOENEN, Klaus. Pflug / pflügen. *In*: **Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet**. Disponível em: <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/pflug-pfluegen/ch/e14945f9c35eb06bdef56b263df8351b/>. Acesso em: 07 nov. 2020.
- KOENEN, Klaus; MELL, Ulrich. Landwirtschaft. *In*: CRÜSEMANN, Frank; HUNGAR, Kristian; JANSSEN, Claudia; KESSLER, Rainer; SCHOTTROFF, Luise (Orgs.). **Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel**. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2009, p. 329-335.
- KOENEN, Klaus; MELL, Ulrich. Landwirtschaftliche Geräte. *In*: CRÜSEMANN, Frank; HUNGAR, Kristian; JANSSEN, Claudia; KESSLER, Rainer; SCHOTTROFF, Luise (Orgs.). **Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel**. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2009, p. 335-339.
- LEME, Hugo de Almeida. Contribuição para o estudo da influência da profundidade de trabalho do arado na produção agrícola. *In*: **Anais da Escola Superior de Agronomia Luiz de Queiroz**. Piracicaba, 1956, vol.12-13. p. 95-111.

## LAVA-PÉS: UMA PROPOSTA DE HOSPITALIDADE

*Flavio José de Paula<sup>1</sup>***INTRODUÇÃO**

No presente trabalho, visamos analisar a perícopes do Evangelho de João conhecida como “Lava-pés” (Jo 13,1-20), apontando de que maneira neste trecho existe uma proposta prática de hospitalidade. Para tal, abordaremos também as características gerais desse evangelho, situando o texto em seu contexto literário e apontando os principais temas presentes na perícopes.

O Evangelho de João foi por muitos considerado um escrito espiritual, de cunho puramente teológico ou teórico. Essa classificação, no entanto, não retrata fielmente a mensagem do texto, pois pode dar a impressão de que este foge da realidade para um espaço abstrato, sem relação com o cotidiano. Ao contrário, os conflitos, as contradições e as polêmicas encontradas no quarto evangelho mostram o caráter dinâmico da igreja primitiva (JAUBERT, 1976, p. 7). Para desfazer esse mito, é necessário perceber que as características que levaram a classificar erroneamente o Evangelho de João dessa maneira devem ser situadas dentro da conjuntura social, política e religiosa da época (MAZZAROLO, 2001, p. 20). É curioso notar ainda que, em alguns casos, mesmo que raros, o Evangelho de João conserva mais a verdade histórica do que os sinóticos (cf. Bíblia de Jerusalém, p. 1840).

Segundo Schökel (1997, p. 2543), embora a descrição que João faça seja realista (envolvendo a visão, o olfato, o tato etc.), a realidade apontada pelo autor é simbólica. Por isso, alguns autores, como J. Blank, consideram que o respectivo evangelho não tem cunho histórico como os sinóticos, mas um viés ideológico. Mazzarolo, no entanto, discorda, pois mesmo que João não esteja preocupado com a figura histórica de Jesus, e tenha proximidade com conceitos helenísticos e gnósticos, afirmar que o autor “tenha transformado sua mensagem em uma ideologia [é uma tese que] não se pode sustentar” (2001, p. 19). Outro ponto, diferente, mas complementar, é a advertência de Jaubert

---

<sup>1</sup> Bacharel em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) e Mestrando em Teologia Sistemático-Pastoral pela mesma instituição. E-mail: <flaviodepaulaofs@gmail.com>. ID Lattes: 1008057346353061.

(1982, p. 13) para “não idealizar a comunidade primitiva”. Esses aspectos, que revelam certa tensão entre simbolismo e historicidade, não podem, entretanto, ser vistos como dificuldades. Ao contrário, segundo a Bíblia de Jerusalém (2012, p. 1841), “não é preciso opor simbolismo e história: o simbolismo é dos próprios fatos, brota da história, nela se enraíza, exprime seu sentido e [...] só tem valor com essa condição”.

O quarto evangelho pode, então, interpretado numa esfera evolutiva, omitir fatos que se pressupunham por estarem contidos nos outros evangelhos. Assim, para Konings, a narração da última ceia pode ser feita pelo escrito joanino sem repetir expressamente os sinóticos, “para concentrar a nossa atenção no sentido profundo da mesma realidade: o gesto amoroso de Jesus” (1975, p. 59). De fato, tudo aquilo que foi narrado da vida de Jesus advém da imagem que o próprio Jesus havia imprimido nos espíritos de seus seguidores (cf. MOINGT, 2010, p. 282). Nesse sentido, através desta perícopes simbólica<sup>1</sup>, buscamos entender o cristianismo primitivo enquanto um “estilo”; ou seja, não como uma doutrina, mas como uma forma “hospitaleira” de habitar o mundo em meio a múltiplas outras formas de estar no mesmo mundo cotidiano (cf. THEOBALD, 2008, p. 244).

## **1. O texto de Jo 13, 1-20: delimitação, tema escolhido e elementos pré-textuais**

Antes de analisar o texto, faz-se necessário justificarmos a delimitação da perícopes escolhida, apontarmos o tema central que desenvolveremos, bem como indicarmos alguns elementos pré-textuais fundamentais para a compreensão do trecho.

**1.1 demititação da perícopes:** O texto analisado (Jo 13, 1-20) pode ser bem delimitado em seu início, mas apresenta algumas dificuldades quanto ao final exato. De fato, ao se iniciar com a expressão “antes da festa da Páscoa”, o redator deixou clara uma transição. Essa mudança não é de lugar – pois Jesus já está em Jerusalém –, mas é, sobretudo, de tema, uma vez que o autor apresenta as condições para se compreender o desenrolar da história que será apresentada (conhecimento de sua hora e amor ao extremo [v.1], entrega de tudo que o Pai tem nas mãos do Filho e a vinda e volta de Jesus ao Pai [v.3]). O final da perícopes, no entanto, traz uma série de dificuldades, uma vez que há temas entrecruzados, como a figura de Judas e a de Pedro, o anúncio da traição e a continuidade da ceia. Optamos, por causa desta dificuldade, por um critério literário da

---

<sup>1</sup> Segundo Pagola (2013b, p. 439), “a cena é provavelmente uma invenção do evangelista, mas recolhe de maneira admirável o pensamento de Jesus”.

narrativa, a saber, a expressão “tendo dito isso” (Jo 13, 21). Com ela, o narrador dá a entender que se fechou um ciclo discursivo – no qual Jesus falava sobre o serviço, a imitação de seu exemplo e a dinâmica de receber o Pai através da acolhida dele e dos discípulos –, e se inicia outro, no qual Jesus, com o espírito perturbado, discorrerá sobre aquele que o entregará.

**1.2 Tema:** Entre os vários temas que poderiam ser apresentados aqui, escolheremos apenas um para desenvolvê-lo como chave de leitura para a perícopes. Trata-se da questão da hospitalidade, possibilitada pela troca de lugar social. Dentro da narrativa joanina, percebemos que, para o personagem Jesus, a troca de lugar social é a maneira efetiva de se pôr a serviço, assumindo a condição daqueles que nada valem para a sociedade. Só é possível anunciar um reino de justiça para os menos favorecidos entendendo na pele como eles vivem, como são tratados, como veem o mundo. Segundo Mazzarolo (2001, p. 159), a não aceitação de assumir um lugar social diferente está na base da resistência de Pedro ao gesto de Jesus. Isso porque o lugar social assumido deveria ser aquele do servo, isto é, o lugar daquele que lava os pés dos visitantes. Há que se notar aqui que as estradas da época eram poeirentas, e aquele que viajava, “teria seus pés sujos e seu rosto misturado de suor e pó” (MAZZAROLO, 2001, p. 156). De acordo com Brown, “lavar os pés dos outros, empoeirados pela viagem por estradas enlameadas, protegidos apenas por sandálias, era uma tarefa tão baixa que nem se exigia do escravo judeu” (1975, pp. 115-116). Por isso, a lição de Jesus visa a romper os paradigmas sociais hierárquicos estabelecidos através de uma atitude radicalmente nova.

**1.3 pré-texto:** dentre os vários elementos pré-textuais possíveis, escolhemos três que ajudam a aprofundar a questão do ponto de vista que queremos: a hospitalidade, a mesa (páscoa/ceia), e a paradigmática figura de Simão Pedro.

a) **Hospitalidade:** os povos da antiguidade valorizavam muito a hospitalidade, uma vez que não possuíam segurança nas estradas, nem lugar para se abrigar. Os viajantes eram vulneráveis e dependentes de gestos de acolhida. Segundo Mazzarolo (2001, p. 156), até mesmo “os gestos mais comuns como oferecer água, algum alimento ou até abrigo [...] possuíam mais que valor de lei, era uma questão de honra pessoal”.

b) **A mesa:** por ser um ambiente que propicia igualdade de condições, tornando-se um lugar de partilha, de comunhão e de convivência fraterna, a mesa tem um sentido antropológico fundamental, pois, ao redor dela, “caem todas as diferenças, caem todos

os privilégios e prerrogativas de preconceitos” (MAZZAROLO, 2004, pp. 90-91). Uma vez eliminados esses empecilhos, a ceia torna-se o lugar de se firmar a Aliança, que é um compromisso pessoal e existencial, a partir da diaconia e da missão.

c) A figura de Simão Pedro: O papel que Simão Pedro desempenha no Evangelho de João, e especialmente nesta perícopes, é negativo. Mazzarolo (2004, p. 77-78) aponta que, na obra joanina, Pedro não é o líder nato da Igreja, mas alguém que “apresenta e abarca toda a fragilidade humana” e está nitidamente na “antítese do discípulo amado”. Em certo momento, Jesus lhe dá o nome de *Kefas*; mas, ao contrário do que se esperava, Pedro é capaz de duvidar e sucumbir à crise e ao medo (cf. PAGOLA, 2013b, p. 332).

## **2. Análise de alguns aspectos do texto**

Podemos subdividir o trecho escolhido em quatro partes para melhor abordar o texto. A primeira, vv.1-5, que trata da “hora” de Jesus e seu amor levado ao extremo; a segunda, vv. 6-11, que aborda a resistência de Pedro; a terceira, vv. 12-17, que aponta para o caminho da felicidade; e a quarta, vv. 18-20, que revela o cumprimento das escrituras.

### **2.1. Chegou a hora: o amor levado ao extremo (13,1-5)**

O evangelista apresenta um resumo de sua obra e missão: Jesus amou os seus até o fim. Revelando que o Pai depositara tudo nas mãos do Filho, a narrativa subverte a lógica esperada, que colocaria Jesus, por isso mesmo, como Senhor absoluto, e o apresenta como o mais simples servidor. O gesto começa com a mudança de aparência (troca das vestes), simbolizando o compromisso através de uma “ação concreta de troca de lugar social” (MAZZAROLO, 2001, p. 159). Diante da mesa, lugar de aliança que exige comprometimento, Judas se retira. Não foi expulso do grupo, nem rejeitado; ao contrário, assumiu definitivamente a sua aliança com os Sumos Sacerdotes e autoridades (cf. MAZZAROLO, 2004, p. 94). Jesus, com seu gesto, propõe um novo ensinamento prático que visa suprimir a distância entre servo e senhor. Segundo Pagola (2013b, pp. 439-440), “numa sociedade onde o papel das pessoas e dos grupos está perfeitamente determinado, é impensável o comensal de uma refeição festiva, e menos ainda o que preside a mesa, se ponha a realizar a tarefa humilde reservada a servos e escravos”. De acordo com Mazzarolo (2004, p. 86), Jesus “introduz uma nova filosofia para o cristão”, pois “a

caridade é a única virtude capaz de romper com os esquemas estruturais das relações servo-senhor”.

## **2.2 “Jamais me lavarás os pés”: a resistência de Pedro (13, 6-11)**

Pedro por duas vezes opõe-se à proposta de Jesus: na primeira, rejeita o que o Mestre quer fazer em uma atitude de suposta humildade (v. 8); na segunda, tenta desesperadamente fazer o gesto visando não perder a herança que Jesus coloca em jogo (v. 9). As atitudes de Simão Pedro demonstram a resistência que ele tem em assumir um lugar social diferente. É uma “resistência de quem está em posições privilegiadas e não tem a coragem de assumir atitudes concretas de inversão de paradigmas” (MAZZAROLO, 2001, p. 159). Pedro não compreende a profundidade e a extensão do gesto de Jesus, que não visa a estabelecer uma prática ritual, nem mesmo no sentido da hospitalidade aos caminantes, mas, ao contrário, propõe uma aliança com compromissos futuros (MAZZAROLO, 2001, p. 159). Nessa perspectiva, ter parte com Jesus é assumir um pacto de serviço aos mais necessitados. Segundo Konings (1975, p. 63), “para superar o mal, o homem deve deixar-se elevar pela união à vontade de Deus: reconhecer a transcendência de Deus no irmão ao qual devemos servir”. Sendo assim, o sentido profundo de se deixar lavar os pés é assumir “as contradições da existência, para superá-las por um amor até a morte”.

## **2.3 O ensinamento: caminho para a felicidade (13, 12-17)**

Sem o entendimento, que revela o verdadeiro sentido do gesto, não haveria uma troca de mentalidade, e sem a mudança de mentalidade, não haveria a conversão. Por isso, os discípulos devem obedecer a uma nova ordem de coisas e precisam saber o que fazer para executar a vontade de Deus. É necessário compreender que “a prática doméstica e social da sua sociedade não serve como paradigma para a nova ordem da comunidade” (MAZZAROLO, 2004, p. 116). Além disso, é preciso superar a mentalidade de que os maiores podem dominar os menores. A tentação de querer ser maior está presente nos sinóticos, assim como as lições de Jesus para a superação dessa vontade. Para Mazzarolo (2004, p. 113), “o ensinamento do serviço está na relação dialética com a tendência antropológica da ganância e da supremacia ou domínio de um sobre o outro”. Nesse sentido, a ordem de Jesus é explícita (v. 15): “Dei-vos o exemplo para que, como eu vos fiz, também vós o façais”. Jesus sempre insiste na prática da caridade como superação de

um mero conhecimento acerca das coisas de Deus. Aqui percebemos fortemente o contraste entre a proposta do evangelho e a interpretação daqueles que acham o texto joanino puramente espiritual ou gnóstico. O versículo 17 conclui com a correta relação entre a teoria e a prática: “se compreenderdes isso e o praticardes, felizes sereis”. Para Brown (1975, p. 13), há uma profunda diferença entre os textos chamados gnósticos e o Evangelho de João. Defender que João se pautou no gnosticismo é uma ideia absurda, pois “os gnósticos do segundo século dependem de João e não vice-versa”.

#### **2.4 O cumprimento das escrituras (13, 18-20)**

Judas era um companheiro próximo a Jesus, mas que optou por fazer um pacto com os Sumos Sacerdotes. Por isso, o narrador desde o começo o apresenta como aquele que fez um acordo com Satanás. Por trás dessa maneira de se referir a Judas, está a certeza de que esse discípulo tinha planos completamente diferentes dos de Jesus, e que por isso, à mesa, não podia fazer uma aliança com o Mestre (MAZZAROLO, 2004, pp. 160-161). A proximidade de Judas com Jesus é tamanha que ambos comem no mesmo prato, o que sugere conhecimento e intimidade. Brown (1975, p. 119) observa que “molhar um pedaço de pão era uma reminiscência do ato de molhar as ervas amargas no molho de *haroseth* da Páscoa”, sublinhando, dessa forma, as características pascais da ceia. Sendo assim, Judas, ao comer o pão sem querer selar uma aliança com Jesus, condena-se a si mesmo (cf. 1Cor 11,29). Cabe ressaltar ainda que, ao contrário de Pedro, Judas não reclama do fato de Jesus lhe lavar os pés, nem lhe oferece resistência alguma. Mais tarde, entregará o Mestre com um beijo, simbolizando que a intimidade com Jesus é paradoxalmente oposta à sua conduta. A última mensagem da perícopes coloca em pauta a dinâmica do seguimento de Jesus em uma ótica missionária: é necessário receber os discípulos, para com eles receber o Mestre, e com este receber o Pai. Sendo assim, percebe-se uma nova concepção de missão: O Pai enviou seu Filho para servir; cabe aos discípulos, enviados de Jesus, servir à comunidade: eis a nova missão.

### **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Qual é a identidade do personagem Jesus que os discípulos revelaram ao narrar a cena do lava-pés (cf. MOINGT, 2010, p. 283)? A resposta de João nos permite perceber que o elemento central dessa identidade é uma determinada “maneira de habitar o mundo”. Trata-se, fundamentalmente, de uma “hospitalidade” cotidiana (cf.

THEOBALD, 2008, p. 237-238); de hospitalidade incondicional, que permite ao cristão se colocar no lugar do outro com compaixão e simpatia, buscando viver o dom de si mesmo ao extremo, até o momento em que a própria vida é colocada em questão, no doar-se pelo outro, mesmo por aqueles que são inimigos. Para Theobald, essa hospitalidade incondicional acaba por abrir uma espécie de intercâmbio, no qual o anfitrião se torna alguém que é bem-vindo por aquele a quem deu o seu lugar pleno (cf. 2008, p. 247). Por isso, podemos afirmar que a atitude básica do cristão deverá ser de “disponibilidade, serviço e atenção à necessidade do irmão”, pois “amar ao próximo é fazer por ele, naquela situação concreta, tudo que alguém puder” (PAGOLA, 2013b, p. 309). É necessário, portanto, compreender que “o amor tem um caráter serviçal”, pois “Jesus se coloca a serviço dos mais necessitados”, dando lugar em sua vida “aos que não tem lugar na sociedade”, e “aproximando-se daqueles que estão sós e desvalidos” (PAGOLA, 2013a, p. 182).

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bíblia de Jerusalém.** 8. ed. São Paulo: Paulus, 2012.
- Bíblia do Peregrino.** Comentário de L. A. SCHÖKEL. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2006.
- BROWN, Raymond Edward. **Evangelho de João e Epístolas.** São Paulo: Paulinas, 1975.
- JAUBERT, Annie. **Leitura do Evangelho de João.** Tradução de Pe. José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulinas, 1982.
- KONINGS, Johan. **O encontro com o Quarto Evangelho.** Petrópolis: Editora Vozes, 1975.
- MAZZAROLO, Isidoro. **Nem aqui, nem em Jerusalém.** Rio de Janeiro: Mazzarolo editor, 2001.
- MAZZAROLO, Isidoro. **Lucas em João: uma nova leitura dos evangelhos.** 2. ed. Rio de Janeiro: Mazzarolo editor, 2004.
- MOINGT, Joseph. **Deus que vem ao homem: Do luto à revelação de Deus.** São Paulo: Loyola, 2010.
- PAGOLA, José Antonio. **O caminho aberto por Jesus: João.** Tradução de Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2013a.
- PAGOLA, José Antonio. **Jesus: Aproximação histórica.** Tradução de Gentil Avelino Titton. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2013b.

THEOBALD. Christoph. Le Christianisme comme Style: Entrer dans une manière d'habiter le monde. **Revue d'éthique et de théologie morale**, n° 251. 2008: 235-248.

## ARTE NO ANTIGO ORIENTE PRÓXIMO E ESCRITURA HEBRAICA TERMOS E CONCEITOS CRÍTICOS

*Francisco Marques Miranda Filho<sup>1</sup>*

### INTRODUÇÃO

Ainda que consideremos parte ou todo o relato bíblico não como um texto histórico em si mesmo, levando em conta o modo como se concebe história hoje, é impossível deixar de considerar que, mesmo sendo literatura, esta não está desligada de seu tempo histórico e irá refletir no próprio texto situações, ideias, conceitos, formas literárias, objetos, etc., porque é isso o que um autor faz quando escreve no seu tempo histórico. O mesmo se aplica quando tomamos um artefato arqueológico, o autor do objeto reproduz as ideias e concepções do seu tempo.

Nos últimos vinte anos aconteceu uma mudança no modo como se compreende uma parte dos artefatos arqueológicos descobertos e estudados desde sua aparição a partir do final do século XIX, em especial das regiões antes não consideradas no espectro histórico como relevantes. (GUNTER, 2019). Aquilo que antes era considerado meramente um artefato, passou a ter o status de arte, mais precisamente de arte antiga, a mesma condição da qual gozavam as artes egípcias e as gregas. Aquela região onde floresceram grandes civilizações como a mesopotâmica, lugares como a Caldeia, Levante e Anatólia produziram uma série de artefatos chegados até nós e datados dos períodos do Bronze Antigo ao Recente e do Ferro Antigo até o início da era comum. Estes objetos passaram a ser considerados arte tanto quanto seus correlatos egípcios e gregos.

Os principais termos e conceitos críticos usados por arqueólogos, antropólogos e até filósofos da arte se tornaram fundamentais para definir com certa precisão em que tipo de arte podem ser classificadas, em que sentido promovem uma cultura visual, e, principalmente, puderam ser submetidos ao rigor demonstrativo de suas representações, narrativas, ideologias, aplicações rituais, semiótica e estética.

---

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia pela UFRRJ; Mestrando em Teologia Bíblica pela PUC-SP. Membro do Grupo de Pesquisa Literatura Joanina (LIJO) pela PUC-SP; ID Lattes: 8594602995609406; e-mail: francismir@hotmail.com

O objeto desta comunicação é introduzir a terminologia aplicada à arte antiga do Oriente Próximo para identificar se é possível fazer o mesmo com a arte judaica da Idade do Ferro. É a construção de uma hipótese futura, que poderá afirmar se entre os objetos e artefatos cúlticos judaicos ou mesmo os de uso ordinário encontrados pela arqueologia podem de fato serem chamados de arte. (GANSELL; SHAFER, 2020).

## **1. Termos e conceitos críticos**

A mudança de paradigma permite uma nova leitura e entendimento de determinados artefatos arqueológicos do Antigo Oriente Próximo. Desse modo, eles podem ser chamados de arte. (BAHRANI, 2017). Essa maneira nova de compreender tem a ver com aplicação de conceitos importantes usados por filósofos da arte e pela própria estética contemporânea. É fundamental entender o que é a ideia de representação contida num objeto, a narrativa de um evento histórico com sua simbologia interna, as relações entre a religião local e ideologia política e mesmo as características culturais dos ritos. Introduzir esses conceitos ampliaram a compreensão da arte mesopotâmica e permitiram colocá-la em pé de igualdade com a grega e a egípcia. (BAHRANI, 2014). Nesta comunicação breve, é possível apresentar apenas um dos conceitos, representação, que já é uma introdução ao campo aberto pelas pesquisas sobre arte no Antigo Oriente Próximo.

## **2. Representação**

Tornar presente algo ausente ou tornar visível algo oculto é a definição primária de representação. (BONATZ; HEINZ, 2019). Ao abordar os estudos da arte e arqueologia do Antigo Oriente Próximo usamos a ideia de representação que é o processo pelo qual a significação é constituída, funciona por referência e substituição, e cria ambiguidade e alteração. A semiótica demonstra que a significação deve ser ainda mais diferenciada em significação e significado. A denominação de um objeto é uma denotação elementar e uma conotação que depende da ideologia, dos desejos e das necessidades.

A semiótica esclareceu que o ato de representação não cria algo visível nem tangível, mas sim uma imagem mental (denotação) e significados de segundo nível (conotação). Isto significa que um objeto material (ou ação humana) pode representar algo que não está ali, mas existe na mente de qualquer pessoa que contempla o objeto ou ação.

A história da arte cuidou do funcionamento e do significado da representação no estudo e análise de restos materiais, ou “arte”, e trata de fenômenos da esfera visível e tangível, de entidades imateriais em pinturas, esculturas, arquitetura e outros gêneros. Usando o esquema de Panofsky (1962), começamos com uma descrição pré-iconográfica, que lista os elementos que um pesquisador identifica no quadro e estabelece o nível de denotações que podem ser capturadas. Subseqüentemente, na reconstrução de significados do passado, o passo seguinte, descrição iconográfica, tenta encontrar conexões significativas entre os elementos individuais de uma imagem que formam um tema lógico. O resultado deve, portanto, levar à identificação do tema da figura. O resultado final é uma interpretação iconográfica, onde os significados simbólicos de uma imagem e as conotações que o produtor pretendia estão disponíveis ao pesquisador. Além disso há ainda as intenções pessoais de um produtor ou artista, os significados simbólicos das coisas, tópicos e os temas que refletem o conhecimento geral e os discursos de um determinado tempo e lugar e sua população. Ao lidar com objetos, artefatos e “arte”, a história da arte fornece às investigações arqueológicas uma maneira administrável de abordar uma busca pelo fenômeno da representação.

Como exemplo dessa aplicação, tomo um objeto da arte neoassíria e seu vocabulário de representação: é a estátua do rei neoassírio Assubarnipal II (Figura 1). O debate pode centrar-se no termo crítico acádio *šalmu*, geralmente traduzido como “imagem”, não apenas para estátuas tridimensionais, mas também para estelas de pedra, relevos de rocha, desenhos, figuras e representações em selos, na medida em que funcionavam como representações. Como representação é uma categoria analítica complexa, é preciso levantar algumas questões. A estátua do rei assírio representa um retrato de uma figura histórica?

Para Winter (1997), a imagem do rei é uma representação semiótica não mimetizada. É um retrato, ainda que a semelhança física não seja uma condição necessária para um retrato. É a dimensão política da representação que permitiu ao *šalmu* do rei assírio carregar todos os sinais humanos e divinos que constituem a imagem de um rei assírio.

Bahrani (2003) entende a *šalmu* do rei como um simulacro, no sentido de Baudrillard. Para o chefe de um estado não importa que a imagem seja mais do que o simulacro de si mesmo, porque isso já lhe dá o poder e a qualidade para governar. A

paráfrase indica que o “retrato” do rei não busca semelhança física num indivíduo histórico, mas se destina representar o ideal da sua aparência divina.

A estátua de Assurnasirpal II ilustrada aqui (...) não tem tamanho real: mede apenas 1,13 metros de altura, fato omitido em quase todas as publicações mencionadas acima. Uma correspondência proporcional com o original do rei vivo obviamente não foi procurada nesta representação, pois seu objetivo principal não era copiar ou imitar um ser humano. Em vez disso, ela está de acordo com as pequenas dimensões das estátuas de culto mesopotâmicas que representavam deuses menores e podiam refletir uma posição hierárquica acessória aos grandes deuses. A tarefa de tal estátua não era igualar um sujeito humano ou divino, mas representar a suas eficácias (BERLEJUNG, 1998, p. 41-45, tradução nossa).

Paralelo ao esforço em direção a uma correspondência absoluta com o real sobrenatural, a estátua de um rei, ou o relevo sobre uma estela ou rocha, aproxima-se de uma correspondência absoluta consigo mesma; e isto não é contraditório, é a própria definição do hiper-real.

O *šalmu* é a estátua e a estátua é a coisa hiper-real, o simulacro da simulação, que se tornou viva com o nome inscrito do rei a quem se refere. Então por que devemos chamá-la de imagem, se era um ser por direito próprio? Ela tem uma qualidade pictórica, podemos dizer com Winter (2009) e Fales (2009), que os assírios realmente se esforçaram pela semelhança física e precisão fisionômica ao produzir uma representação real. Este objetivo estético estava vinculado por convenções rigorosas, que, aspirando a uma autenticidade atemporal, semelhança divina e extensão da personalidade, teriam proibido a apresentação de traços individualistas. A consistente frontalidade das estátuas reais, especialmente seus rostos, é um importante meio estético a este respeito. Ela permitiu que o simulacro do rei se distanciasse de um público humano e, em vez disso, olhasse para seus súditos e olhasse para os deuses - estes últimos provavelmente a função mais importante da estátua, pois ela foi projetada para ficar no centro de um templo.



Figura 1. Estátua do Rei Assurnasirpal II (883-859 a.C.). Nimrud, templo de Ishtar Belit Mati. Magnesita sobre suporte de dolomita avermelhada; h. estátua 1,13 m. Museu Britânico ME 118871. © *The Trustees of the British Museum*.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O principal obstáculo na aplicação dos conceitos críticos à Bíblia Hebraica é a sua aparente aniconia. Boa parte das narrativas e expressões culturais excluem a existência de imagens e representações da divindade cananeia. A recusa em usar imagens ensejou longas reflexões teológicas sobre essa razão. Contudo, a arte não está restrita ao culto na maneira como ela se expressou nos povos do Antigo Oriente Próximo. Parte considerável dos objetos ou mesmo da arquitetura esteve a serviço da corte real como instrumento para ampliação de sua representação cultural e manifestação do poder político. As narrativas hebraicas contam as histórias de seus reis e devemos pensar se suas cortes eram pobres e incultas ou se também, de alguma forma, não usaram a arte como instrumento de expressão de seu poder.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAHRANI, Zainab. **The Infinite Image: Art, Time and the Aesthetic Dimension in Antiquity**. London: Reaktion Books, 2014.
- BAHRANI, Zainab. **The Graven Image: Representation in Babylonia and Assyria**. University of Pennsylvania Press: Philadelphia, 2003.
- BAHRANI, Zainab. **La Mesopotamia - Arte e Architettura**. Einaudi: Torino, 2017.
- BERLEJUNG, Angelika. **Die Theologie der Bilder: Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik - *Orbis Biblicus et Orientalis*, 162**. Fribourg and Göttingen: Universitätsverlag Freiburg Schweiz Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen, 1998, p 41-45.
- BONATZ, Dominik; HEINZ Marlies. Representation. *In: A Companion to Ancient Near Eastern Art*. Gunter, Ann C. (ed.). Hoboken: John Wiley & Sons, 2019.
- FALES, Frederick. M. **Art, Performativity, Mimesis, Narrative, Ideology, and Audience: Reflections on Assyrian Palace Reliefs in the Light of Recent Studies**. KASKAL 6, 2009, p. 237–295.
- GANSELL, Amy Rebecca; SHAFER, Ann. (ed). **Testing the Canon of Ancient Near Eastern Art and Archaeology**. New York: Oxford University Press, 2020.
- GUNTER, Ann C. (ed.) **A Companion to Ancient Near Eastern Art**. Hoboken: John Wiley & Sons, 2019.
- PANOFSKY, Erwin. **Studies in Iconology: Humanistic Themes in the Art of the Renaissance**. Bouster: Westwiwe Press, 1962.
- WINTER, Irene. J. Art in Empire: The Royal Image and the Dimensions of Assyrian Ideology. *In: PARPOLA, S.; WHITING, R. M. (eds.). Assyria 1995: Proceedings of the 10th Anniversary Symposium of the Neo Assyrian Text Corpus Project Helsinki*. Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus, 1997, p. 359-381.

WINTER, Irene. **What/When is a Portrait? Royal Images of the Ancient Near East.**

Proceedings of the American Philosophical Society, Vol 153, n° 3, 2009, p. 254-270.

E VOLTOU VENDENDO (Jo 9,7):  
O SENTIDO DO VER NA NARRATIVA DO CEGO DE NASCENÇA

*Lucileide Cavalcante Silva<sup>1</sup>*

## **INTRODUÇÃO**

Com esta comunicação, pretende-se refletir sobre a abertura dos olhos de um cego de nascença, realizada por Jesus em dia de sábado, a fim de lançar um olhar sobre o personagem do cego, enquanto protótipo da comunidade expulsa da sinagoga no final do primeiro século, para, enfim, evidenciar o lugar de fala da comunidade joanina naquele contexto.

Para que se cumpra com tal intento, analisar-se-á, inicialmente, o entorno da comunidade joanina, sobretudo, seus conflitos com o judaísmo formativo que começa a se estruturar no período pós-70 d.C., depois da destruição do Templo de Jerusalém; em seguida, o estudo se voltará para a análise da perícopes de Jo 9,1-41; e, em um terceiro momento, a partir da construção da narrativa, pensar o lugar de fala da comunidade joanina.

A perícopes em questão está inserida na narrativa do cego nato que tem seus olhos abertos por Jesus na cidade de Jerusalém na qual existia um reservatório, chamado de piscina de Siloé. O fato é construído com diálogos enriquecedores que leva o leitor a perceber um crescimento processual na fé do ex-cego no decorrer das respostas até chegar ao ápice de proclamar Jesus como Filho de Deus.

### **1. O entorno da comunidade joanina no final do século I com seus conflitos e desafios**

Desde o início não foi muito fácil responder perguntas sobre a autoria, lugar e data da composição do Evangelho segundo João. Possivelmente, este Evangelho teria sido escrito pelo “discípulo que Jesus amava” (Jo 13,23; 19,26; 20,2; 2,7.20) segundo o testemunho do próprio evangelho (Jo 21,24). Esse discípulo é identificado com João, o

---

<sup>1</sup> Graduada em Ciências da Religião pelo Instituto de Apoio ao Desenvolvimento da Universidade Estadual Vale do Acaraú (IADE/UVA) (2003). Mestre em Teologia pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP) (2019). É pesquisadora do Grupo de Pesquisa Cristianismo e Interpretações. E-mail: [lucileidecavalcante@yahoo.com.br](mailto:lucileidecavalcante@yahoo.com.br). ID Lattes: 8860662519028090.

discípulo do Senhor, desde o final do século II (BEUTLER, 2015, p. 31). Há de se pontuar, no entanto, que este Evangelho se formou na comunidade na qual surgiu, foi sendo interpretado e escrito. Sendo assim a comunidade também pode ser considerada autora, pois também ela confere autoridade ao escrito (MALZONI, 2018, p. 28).

É consenso, entre os estudiosos, que a composição final do Evangelho segundo João se deu entre os anos 90 e 100 d.C. De acordo com Malzoni, o Evangelho segundo João, escrito em grego, passou por diversos estágios redacionais, o que possibilitou a reelaboração de materiais que trouxeram mudanças significativas ao texto como a contribuição do pensamento samaritano, materiais trazidos dos evangelhos sinóticos, a influência das cartas paulinas, dos escritos de Lucas e de textos de Qumrã (2018, p. 26).

Compreender o entorno de uma comunidade nos ajudará a entender seu contexto interno. Para situar a proposta desta comunicação, é fundamental resgatar alguns dados históricos referentes à comunidade joanina no período em que o Evangelho foi escrito.

A perseguição romana que culminou na destruição de Jerusalém e do Templo (70 d.C.) não foi apenas um golpe político para o povo de Israel, mas significou também a destruição do centro cultural e religioso do povo (OVERMAN, 1997, p. 45). Desse modo, para que o judaísmo sobrevivesse, fazia-se necessária uma nova elaboração religiosa-cultural.

De acordo com Overman, no período pós-70 d.C., o processo de reconstrução do judaísmo já estava num processo de vir a ser, de consolidação e organização como judaísmo formativo. A literatura rabínica, por exemplo, faz menção a uma escola para a instrução dos mestres do judaísmo, para ensiná-los a interpretar a Torah para o povo (1997, p. 52).

Depois da revolta contra Roma, os judeus da Palestina começaram a se organizar, a construir um novo jeito de legitimar sua autoridade e reformular o judaísmo nos tempos que se seguiram à tragédia de 70 d.C. Esse processo se desenvolveu de forma paulatina, de modo que é difícil chegar a uma data precisa para o início do judaísmo formativo.

Os fariseus desenvolveram um sistema centrado na aplicação das leis de pureza no lar e na mesa. O dízimo, a observância do sábado e o estudo da Torah eram características centrais do movimento (OVERMAN, 1997, p. 45). Eles acreditavam que possuíam o verdadeiro entendimento da Lei de Deus. Uma das políticas do grupo de fariseus responsável pela formação e consolidação do judaísmo formativo, por exemplo, foi

responsabilização do povo judeu pela destruição de Jerusalém e do Templo, por causa de sua infidelidade à Lei de Moisés.

A comunidade joanina, por sua vez, experimenta e é chamada a vivenciar um forte senso de família, uma *koinonia* no tratamento mútuo entre membros, uma vez que todos os membros da família são filhos de Deus. O imperativo do amor mútuo é apresentado como o maior dos mandamentos (Jo 13,34; 15,12), e este amor, como acrescenta Brown, traz paz e alegria àqueles que compartilham que Jesus é o Verbo de Deus (1999, p. 62).

A sinagoga não era um referencial simplesmente religioso, mas um espaço também um espaço sociopolítico (WENGST, 1988, p. 41). Ela concentrava poderes políticos, civis e militares sobre a comunidade judaica e contra todos aqueles que divergiam de seus princípios e doutrinas. A comunidade joanina vai encontrar uma profunda resistência, desprezo e exclusão por parte da liderança judaica de seu ambiente. A rejeição dos fundamentos do judaísmo formativo por aqueles que ousavam ter uma identidade contrária ao que era ensinado era um ponto decisivo para que alguns grupos divergentes, como era o caso da comunidade joanina, fossem excluídos e banidos do movimento.

Uma investigação mais apurada sobre o judaísmo do final do primeiro século, evidenciará uma comunidade judaica marcada profundamente pelo sofrimento da guerra judaica, pela divisão dos vários grupos existentes com ideologias diferentes e pelo movimento em Jâmnia que pretendia unificar o povo judeu (VIDAL, 1997, p. 44-46). Uma leitura atenta do Evangelho segundo João revelará o contexto cultural-religioso em que a comunidade está imersa, bem como os conflitos e desafios próprios desse ambiente.

Havia discordância entre a comunidade joanina e o que era ensinado e praticado nas sinagogas judaicas dos anos 80. O conflito se dava sobretudo no que diz respeito à interpretação de aspectos específicos da tradição judaica como, por exemplo, a chegada do Messias e sobre quem poderia ou não ser o Messias. Para o judaísmo formativo, era inadmissível que um maldito pudesse ser o Messias. E Jesus, conforme à Lei, sobretudo como está prescrito em Dt 21,23, ao ser crucificado, era um maldito.

Para os fariseus, acreditar que Jesus é o Messias esperado era inadmissível. Como poderiam, então, aceitar um grupo que professava abertamente a fé em um Messias crucificado? Como poderiam admitir um grupo que negligenciava, por exemplo, as prescrições relativas ao sábado? Todas essas tensões estão presentes em Jo 9,1-41 e para elas se voltará a reflexão na próxima seção deste trabalho.

## 2. A cura do cego de nascença (Jo 9,1-41)

Os conflitos da comunidade joanina com as autoridades judaicas do final do século I estão latentes na história do cego de nascença que teve os olhos abertos por Jesus. A narrativa é composta por um único relato, que compreende todo o capítulo 9 do Evangelho segundo João.

O relato se distingue claramente do contexto anterior a essa perícopé. O cenário é a cidade de Jerusalém e entram em cena vários personagens: Jesus e seus discípulos, um cego de nascença, seus vizinhos, seus genitores e os fariseus. O cego sobre o qual se fala é um tipo, uma representação, um espelho no qual a comunidade joanina se mostra e se vê refletida.

Para que se tenha noção da situação do cego, é importante levar em conta que, na sociedade do tempo de Jesus, era fundamental pertencer a determinadas famílias, clãs e etnias com possibilidade de participação nos bens econômicos (STEGEMANN. 2012, p. 305). Uma pessoa cega ou deficiente, no entanto, não tinha direitos nem proteção social, por isso só lhe restava mendigar e, conseqüentemente, ser rejeitada e banida da sociedade.

A realidade do cego da narrativa de Jo 9 não era diferente. Estava abandonado, rejeitado e excluído, condenado à mendicância, mas foi visto por Jesus (Jo 9,1), que lhe abriu os olhos (Jo 9,6-7). Ao ser curado por Jesus, o que poderia significar o fim de suas dores, começa o dilema do ex-cego e os muitos interrogatórios, por parte dos vizinhos (Jo 9,10), dos fariseus (Jo 9,15) e dos judeus (Jo 9,26). O diálogo é construído a ponto de que o ex-cego, com muita ironia, se diz espantado por eles, os fariseus, não conseguirem saber de onde Jesus é ou vem (Jo 9,30-33) (MALZONI, 2018, p. 183).

A narrativa do cego de nascença inicia com os discípulos atribuindo ao pecado a possibilidade da cegueira física. No final é a cegueira espiritual que se manifesta no fechamento à ação de Deus em Jesus, fechamento este que é expressão do pecado (MALZONI, 2018, p. 184).

A narrativa do cego de nascença que tem seus olhos abertos por Jesus, em dia de sábado, pode evidenciar como a comunidade joanina se encontrava “cega”, distante da luz e, em Jesus, inicia um lento processo de compreensão de sua própria identidade e missão: uma comunidade gerada a partir do amor. O cego recebe não apenas a luz dos olhos, mas chega, passo a passo, ao reconhecimento, na fé, de Jesus como Messias e Filho de Deus. (BEUTLER, 2015, p. 234).

Em Jo 9 também são apresentados, ao leitor, os diversos degraus da cristologia que leva o cego – e, por conseguinte, a comunidade joanina – à confissão de Jesus como Cristo. A cada degrau a comunidade redescobre e compreende Jesus com um novo olhar. Partindo do homem (v. 9), passando pelo profeta (v. 17), por alguém que vem de Deus (v. 33), até a confissão da fé no Filho do Homem (v. 35-38). Passo a passo, Jesus é revelado como “luz do mundo”. (BEUTLER, 2015, p. 235).

Pode-se dizer, portanto, que a narrativa do cego de nascença permite refletir sobre o processo de construção de identidade, vivenciado pela comunidade joanina no final do primeiro século. “Abrir os olhos”, “sair da cegueira” em que estava mergulhada e assumir a Luz são passos no processo que se consuma na profissão de fé em Jesus morto e ressuscitado. Foi um período de muitos sofrimentos e conflitos que culminou na expulsão da comunidade joanina da sinagoga judaica.

A religião judaica farisaica era permitida pela lei do Império. Os dissidentes, judeus cristãos que estavam separados, deveriam assumir outra religião que fosse reconhecida pelos romanos, pois era desfavorável ser visto pelos romanos como inimigos. Assim, a expulsão da sinagoga e, conseqüentemente, a exclusão do judaísmo gerava um profundo sofrimento para quem proclamava Jesus como Messias. Os divergentes estavam separados de sua tradição religiosa, eram privados dos serviços e ritos religiosos. Em consequência, ficavam desprotegidos, sem trabalho. As relações sociais e comerciais que, de certa forma, eram atreladas à esfera religiosa, foram quebradas.

Um clima de insegurança rondava a comunidade joanina. De um lado, as autoridades religiosas e do Império mantinham sobre ela uma vigilância contínua; do outro lado, a multidão passou a ver os dissidentes cristãos como pessoas suspeitas, gente perigosa. A comunidade joanina foi gestando, em meio a muitas dores, sua autonomia. E a partir desse lugar marginalizado ao qual foi relegada a comunidade, que se pode pensar em seu lugar de fala.

### **3 O lugar de fala da comunidade**

O conceito “lugar de fala” enquanto critério epistemológico ou hermenêutico não existia no contexto da comunidade no final do primeiro século. Esse conceito foi introduzido pela autora Djamila Ribeiro no livro **Lugar de fala**, de 2019. É possível, no entanto, utilizar deste conceito ou critério para compreender a situação da comunidade

joanina e evidenciar o processo de tomada de consciência da própria identidade em uma sociedade na qual ela era marginalizada.

De acordo com Ribeiro, o lugar de fala está diretamente relacionado ao discurso, não como um amontoado de palavras ou concatenação de frases que pretendem um significado em si, mas como um sistema que estrutura determinado imaginário social (2019, p. 55). O falar não se restringe ao ato de emitir palavras, mas ao ato de existir, ao poder existir (RIBEIRO, 2019, p. 60).

Na imagem do cego que teve os olhos abertos por Jesus, a comunidade joanina apresenta-se como um grupo que porta e assume uma nova compreensão da Lei, das instituições religiosas de seu povo, do Messias. Essa nova compreensão é a razão de sua marginalização, é verdade, mas também é o que lhe confere identidade.

Ao professar sua adesão a Jesus, como Messias, e a seu projeto para a humanidade, a comunidade levanta a própria voz com a vida, reclama e defende seu direito a existir e anuncia um novo jeito de viver baseado no amor comprometido e mútuo.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

O autor do Evangelho segundo João deixa transparecer nos textos evangélicos, especificamente, na perícopes de Jo 9,1-41, a experiência de sua comunidade com o Cristo crucificado e ressuscitado. Essa fé, elemento que a fundamentou sua expulsão da sinagoga judaica e, conseqüentemente, do judaísmo, relegando-a marginalização, é, ao mesmo tempo, fundamento de abertura dos olhos, ou seja, experiência que lhe confere identidade e coragem para existir, desde seu lugar de fala, para viver e para anunciar a experiência do amor mútuo, apresentado como o mandamento de Jesus.

## **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

- Bíblia de Jerusalém.** 7. impr. São Paulo: Paulus, 2011.
- BEUTLER, Johannes: **Evangelho segundo João.** São Paulo: Loyola, 2015.
- BROWN, Raymond E. **A comunidade do Discípulo Amado.** São Paulo: Paulus, 1999.
- EGGER, E. **Metodologia del Nuovo Testamento.** Bologna: EDB, 2002.
- MALZONI, Cláudio Vianney. **Evangelho segundo João.** São Paulo: Paulinas, 2018.
- OVERMANN, J. Andrew. **O Evangelho de Mateus e o Judaísmo Formativo.** O mundo social da comunidade de Mateus. São Paulo: Loyola, 1997.

RIBEIRO, Djamila. **Lugar de Fala**. São Paulo: Pólen, 2019.

STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. **História social do protocristianismo**: os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2004.

VIDAL, Senen. **Los Escritos Originales de la Comunidad del Discípulo “Amigo” de Jesús**: el Evangelio y las Cartas de Juan. Salamanca: Sígueme, 1997.

WENGST, Klaus. **Interpretación del Evangelio de Juan**. Salamanca: Sígueme, 1988.

## MELQUISEDEQUE E O SACERDÓCIO DE CRISTO: FUNDAMENTOS BÍBLICOS E TEOLÓGICOS

*Manoel Gomes da Silva Filho<sup>1</sup>*  
*Mario Roberto de Mesquita Martins<sup>2</sup>*

### INTRODUÇÃO

O presente trabalho representa um esforço reflexivo acerca do sacerdócio de Cristo, buscando elementos para a sua compreensão em uma figura citada apenas duas vezes no Antigo Testamento, mas levada em grande consideração em um dos escritos neotestamentários mais importantes, a Carta aos Hebreus, a fim de fundamentar tal sacerdócio: Melquisedec.

Serão analisados – de modo não exaustivo – os textos que fazem referência a esse enigmático personagem no Antigo e no Novo Testamento, bem como passagens de alguns santos padres que os comentaram. Em seguida, se fará uma reflexão sobre o sacerdócio de Cristo em diálogo com os dados obtidos no primeiro momento.

Não há pretensão de expor todos os aspectos da temática, mas apontar elementos para compreender com clareza a dimensão sacerdotal de Jesus, assim como apresentada pela carta aos Hebreus, da mesma forma que trazer à luz a figura muitas vezes esquecida do rei de Salém e sacerdote do Deus Altíssimo.

#### **1. Melquisedec: rei de Salém e sacerdote do Deus Altíssimo**

O misterioso rei-sacerdote de Salém há apenas uma aparição em toda a Bíblia. No capítulo 14 do livro do Gênesis, no assim chamado ciclo de Abraão, registra-se o encontro desse patriarca com Melquisedec, após a sua guerra com os quatro grandes reis. Diz o versículo 18: “Melquisedec, rei de Salém, trouxe pão e vinho; ele era sacerdote do Deus Altíssimo”. Depois, abençoa Abraão e recebe dele o dízimo.

---

<sup>1</sup> Bacharel em Teologia pela Faculdade São Bento, mestrando em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), manouelgomes1985@gmail.com, membro do grupo de pesquisa *Leitura cristã da Bíblia*, bolsista da CAPES.

<sup>2</sup> Bacharel em Teologia pela Faculdade São Bento, mestrando em Teologia, pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, mariorevisor@gmail.com, membro do grupo de pesquisa chamado PHAES (pessoa humana, antropologia, ética e sexualidade), na PUC -SP.

Salém foi identificada com Jerusalém (salmo 76,3, tradição judaica, padres da Igreja) e Melquisedec – sacerdote antes da instituição levítica – é apresentado pelo salmo 110,4 como figura de Davi que, por sua vez, prefigura Cristo Messias, rei e sacerdote. No entanto, somente na Carta aos Hebreus será desenvolvida a aplicação ao sacerdócio de Cristo.

A autoridade que lhe é reconhecida fez com que fosse visto como prefiguração do Messias e até identificado com ele. Como afirma Taylor,

Sua autoridade (o “dízimo” era a porção reservada a Deus; por isso Abraão, dando-lhe o dízimo de tudo, reconhecia nele o representante de Deus), a ausência de uma genealogia ascendente e descendente (extremamente importante para qualquer pessoa que tivesse pretensões à realeza ou ao sacerdócio) e sua dupla função de sacerdote e rei levaram autores posteriores a ver nele uma prefiguração do Messias. (TAYLOR, 1985, p. 137).

Em relação à dupla função exercida pelo misterioso personagem – rei e sacerdote –, não é um fato estranho para os semitas do Oeste, “visto que, mais tarde, muitas inscrições fenícias associarão o título de rei à função sacerdotal” (AUNEAU, 1994, p. 20). Ainda que o texto do livro do Gênesis tenha sido visto como justificativa da posição de Sadoc, assim como para outros elementos do reinado de Davi, é mais provável que ele seja posterior ao Salmo 110, tendo como berço o período pós-exílico.

Abraão é recebido como um hóspede real, com algo para alimentar-se e refrescar-se após a guerra. As mãos que portam o pão e o vinho são mãos sacerdotais e não podem ser dissociadas da benção oferecida por Melquisedec ao patriarca em nome do seu deus. Sobre o deus ao qual serve o rei-sacerdote de Salém, Marchadour esclarece:

O nome genérico do deus cananeu é *El*, diversamente qualificado a depender dos lugares. Aqui é *El-Elyon*, uma divindade do panteão fenício, deus do santuário de Salém. Abraão que foi antes abençoado pelo Senhor (12,2-3), recebe a benção do deus pagão. (MARCHADOUR, 2003, p. 187, tradução nossa).

A benção recebida por Abraão leva o leitor a perceber como o deus de Salém reflete fortemente o Deus bíblico. A divindade é apresentada como Deus da criação (“que fez o céu e a terra”) e Deus da história (“que te deu em mãos os teus inimigos”). O texto presta-se também a prefigurar e já realizar, em favor dos descendentes do patriarca, o dom do santuário de Jerusalém e das instituições representadas em Melquisedec, o sacerdócio e a realeza (cf. MARCHADOUR, 2003, p. 188).

Não obstante a importância do texto do Gênesis, “dos dois únicos textos que mencionam Melquisedec, o salmo 110 é, incontestavelmente, o que exerceu a mais profunda influência na teologia do Novo Testamento.” (AUNEAU, 1994, p. 20). Alguns

acreditam que fizesse parte da cerimônia de entronização, celebrada no templo ou no palácio, embora não se tenha provas documentais dessa celebração litúrgica.

Um dado acrescentado pelo salmo à função do rei parece complicar a sua explicação. O sacerdócio surge, ao lado do governo e da guerra, como prerrogativa real. Uma das explicações propostas remete à figura de Melquisedec: tendo conquistado Jerusalém, o rei de Israel herda as duas dignidades. Davi e seus filhos, de fato, serão apresentados oferecendo sacrifícios (2Sm 6; 2Sm 8,18).

No entanto, na organização do estado israelita sempre houve a divisão dos poderes régio e sacerdotal. Em seu comentário ao referido salmo, Schökel e Carniti evidenciam essa realidade citando outro autor:

Apurando esses dados, Rowlei põe o salmo no momento do estabelecimento de Jerusalém, com suas instituições, como capital do novo reino. Ainda mais: imagina que o oráculo é dito por Sadoc a Davi, selando com oráculo sacerdotal o poder real; o juramento é pronunciado por Davi para Sadoc, reconhecendo-lhe sua dignidade sacerdotal vitalícia. A divisão dos dois poderes é assim sancionada desde o começo. Séculos mais tarde, dará testemunho delas Zacarias e defendê-la-á polemicamente o cronista (2Cr 26,16). O rei de Judá nunca terá o título de *kohen*, ainda que exerça algumas cerimônias públicas ocasionais. (SCHÖKEL; CARNITI, 1998, p. 1355).

Diante das várias interpretações apresentadas, o recurso que resta é compreender o salmo como messiânico em sua origem, atribuindo ao Messias todos os poderes históricos e institucionais de Israel. Quanto à ligação entre o salmo 110 e o texto de Gn 14, Schökel e Carniti têm o seguinte posicionamento:

O relato de Gênesis 14 contém muitos enigmas para poder explicar a breve alusão ao salmo. A maioria considera-o relato etiológico inserido no Pentateuco para justificar ou explicar alguma instituição: poderes sacerdotais, paga de dízimos, Jerusalém como capital... O sacerdócio perpétuo é concedido a Aarão e seus filhos em Ex 40,15, a Fineias em Nm 25,13. (SCHÖKEL; CARNITI, 1998, p. 1358).

Que Jesus seja considerado rei no Novo Testamento não causa espanto, afinal ele é descendente de Davi. Porém, a carta aos Hebreus vai além ao dar-lhe o título de sacerdote. Ele não pertencia à tribo de Levi. Como poderia ser considerado sacerdote? O capítulo sétimo da referida carta se proporá, então, a explicar o sacerdócio de Cristo. Para isso, não se servirá do sacerdócio levita, mas de outra figura do Antigo Testamento: Melquisedec.

Alguns elementos da figura do rei-sacerdote de Salém são empregadas para definir o sacerdócio de Cristo em contraposição ao sacerdócio levita. O texto do Gênesis não faz nenhuma menção à genealogia de Melquisedec, apontando um caráter atemporal; assim

também é o sacerdócio de Cristo: eterno. Enquanto os levitas recebem o dízimo dos israelitas, seus antepassados, na figura de Abraão, pagaram-no a Melquisedec; o sacerdócio de Cristo, portanto, corresponde a esse sacerdócio superior.

Não pode passar despercebido o interesse do autor da carta aos Hebreus em explicar o significado do nome de Melquisedec:

O autor sente a necessidade de explicar a origem do nome deste rei-sacerdote, “hebraicizando” de alguma forma a etimologia, semelhante de como o fizeram Fílon e Flávio Josefo. “Melquisedec” (Malkîsedeq), de fato, é um nome teofórico antigo, no qual aparece o termo *mélek*, que significa “rei”, associado ao nome da divindade cananeia Zedek. O significado seria: “O meu rei é Zedek”. O autor não sabia disso, então lê “rei de Sedeq”, ou “rei de justiça”. O mesmo tratamento se aplica ao topônimo Salém (um lugar não especificado), que para um ouvido semita soa muito semelhante à palavra *shalóm*, ou “paz”, com o conseqüente “rei de paz” (7,2).” (MARTIN, 2020, p. 253).

O tema da justiça, assim como o da paz, não é central na carta aos Hebreus. Essa apresentação meticulosa feita pelo autor tem, portanto, outro escopo: destacar as características do Messias, esperado como rei justo e pacífico. “O verdadeiro rei de justiça e de paz, portanto é Cristo; Melquisedec é lembrado e descrito apenas como sua prefiguração.” (MARTIN, 2020, p. 253).

Em função do reconhecimento da superioridade do sacerdócio de Cristo, a carta aos Hebreus relativiza o sacerdócio levítico. Para tal feito recorre à narrativa do livro do Gênesis. Abraão (e, nele, toda a sua descendência) recebeu a benção de Melquisedec e a ele pagou o dízimo reconhecendo, dessa maneira, a sua superioridade. Todos os sacerdotes de Israel, implícita e coletivamente, portanto, reconheceram a superioridade do rei-sacerdote de Salém.

Em uma tentativa de resumir em poucas palavras o papel de Melquisedec na carta aos Hebreus e o modo como é relacionado a Cristo, Marcheselli-Casale assim se expressa:

Hebreus não está preocupada em combater aquela gnose que quer Cristo inferior a Melquisedec, mas em mostrar que a sua inter-relação é de simples semelhança quanto ao possuir a vida imortal e a função sacerdotal. Hb 7,28 clareia de resto e bem a diferença de Cristo e o chama “Filho de Deus”; Melquisedec lhe é apenas semelhante. (MARCHESELLI-CASALE, 2005, p. 319).

## 2. A figura de Melquisedec no pensamento dos santos padres

Os padres da Igreja, seguindo o exemplo da carta aos Hebreus, desenvolveram sobretudo a interpretação cristológica de Melquisedec. Por outro lado, porém, de modo independente desenvolveram a interpretação eucarística, que enxergou nos sinais do pão

e do vinho oferecidos por Melquisedec uma antecipação da Eucaristia. (cf. VOICU, 2007, p. 3188).

O encontro de Abraão com Melquisedec é retomado pelos padres da Igreja sob diversos aspectos: João Crisóstomo destaca a providência de Deus manifestada no encontro e a semelhança com Cristo por não ter apresentada sua genealogia; Cipriano vê a oferta do pão e do vinho, não mencionada na carta aos Hebreus, como confirmação da semelhança entre Melquisedec e Cristo; Agostinho, por sua vez, compreende a oferta de Melquisedec como o primeiro sacrifício agora oferecido pelos cristãos. (cf. SHERIDAN, 2004, p. 73).

Santo Agostinho na sua famosa obra “A cidade de Deus” fala do encontro de Abraão com Melquisedec, apontando para o seu uso pela Carta aos Hebreus:

Justamente naquela ocasião foi abençoado por Melquisedec que era sacerdote de Deus Altíssimo. Dele foram escritas muitas e importantes considerações na Carta aos Hebreus, que muitos atribuem a Paulo, enquanto outros discordam. Além disso, naquela circunstância pela primeira vez se manifestou o sacrifício que agora em todo o mundo se oferece a Deus pelos cristãos, cumprindo aquilo que muito tempo depois deste acontecimento profeticamente se diz ao Cristo que não era ainda encarnado: *Tu és sacerdote para sempre na sucessão de Melquisedek* (Sl 110,4) e não na sucessão de Aarão, porque era uma sucessão que deveria ser abolida ao luminoso aparecimento daqueles fatos que eram preanunciados por aquelas sombras. (SHERIDAN, 2004, p. 75, tradução nossa).

Também o salmo 110 foi ricamente comentado pelos santos padres. Sirva de exemplo as palavras de Agostinho: “Permanecerão talvez as vítimas oferecidas pelos patriarcas, os altares do sangue e o tabernáculo, enfim todos aqueles sacramentos do Antigo Testamento? Certamente não!” (WESSELSCHMIDT, 2013, p. 365, tradução nossa). E referindo-se aos judeus, diz o mesmo doutor: “Esses veem que já é terminado o sacerdócio segundo a ordem de Aarão, e não reconhecem o sacerdócio segundo a ordem de Melquisedec” (WESSELSCHMIDT, 2013, p. 365, tradução nossa).

São Cipriano de Cartago, comentando o capítulo 7 da carta aos Hebreus, evidencia a relação do sacrifício de Melquisedec com Cristo, sumo e eterno sacerdote:

Esta ordem é aquela que vem daquele sacrifício e que deriva do fato que Melquisedec foi sacerdote do Deus Altíssimo, ofereceu o pão e o vinho, abençoou Abraão. Quem, de fato, é mais sacerdote do Deus altíssimo que Jesus Cristo nosso Senhor que ofereceu a Deus Pai um sacrifício, e fez a mesma oferta que havia feito Melquisedec, ou seja, o pão e o vinho, que são evidentemente o seu corpo e o seu sangue?” (ODEN, 2008, p. 146, tradução nossa).

### 3. O sacerdócio de Cristo

Nos dois itens anteriores já foi bem explicitada a visão de Cristo como sumo sacerdote a partir dos textos bíblicos imprescindíveis para o seu entendimento e de comentários dos santos padres que refletem a relação entre o sacerdócio de Jesus e o de Melquisedec. Resta apresentar o lugar que tem a imagem de Jesus sacerdote no conjunto do Novo Testamento.

A existência de Jesus foi, nas palavras de Auneau, uma existência não-sacerdotal:

A não ser na carta aos Hebreus, Jesus nunca é chamado sacerdote ou sumo sacerdote nos escritos do Novo Testamento. Ele não possui título algum que permita reivindicar o sacerdócio, visto ser oriundo da tribo de Judá e, se permanecesse na terra, não seria sacerdote (cf. Hb 7,14; 8,4). (AUNEAU, 1994, p. 63).

Ele frequenta o Templo, mas apenas como judeu piedoso e não encontra dificuldades em criticar duramente essa instituição, chegando ao ponto de predizer o seu desaparecimento. Jesus não aparece em nenhum texto desempenhando qualquer serviço no Templo. As curas e os exorcismos por ele realizados acontecem fora do contexto ritual, mesmo quando acontece de enviar o beneficiado se apresentar ao sacerdote.

Encontram-se nos evangelhos alguns indícios de uma interpretação sacerdotal do ministério de Jesus como a benção que ele ministra aos seus discípulos no capítulo 24 de Lucas, que faz lembrar a benção do sumo sacerdote Simão, e a imagem da túnica inconsútil no evangelho de João que evoca claramente a veste do sumo sacerdote. Contudo, tomando a tradição evangélica no seu conjunto, esses elementos são considerados por muitos como inexpressivos.

Inegavelmente existem conotações sacerdotais em outros textos neotestamentário, como aqueles que enfatizam a dimensão sacrificial da vida e morte de Jesus. Na última ceia, por exemplo, Jesus se refere ao “sangue da aliança” (Mc 14,24 par.) e a tradição afirma que “Jesus morreu por nossos pecados” (1 Cor 15,3). Não obstante esses indícios, o tema não é desenvolvido de modo sistemático e a carta aos Hebreus mantém toda a sua originalidade.

No âmbito da liturgia, é verdade, a dimensão sacerdotal de Cristo é amplamente reconhecida e enfatizada. Por ser obra de Cristo sacerdote, toda celebração litúrgica é ação sagrada por excelência (cf. Sacrosanctum Concilium, 7). Todo sacerdócio na Igreja é participação no sacerdócio de Cristo (cf. Presbyterorum ordinis, 2;5).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não obstante a sua brevidade, o presente trabalho quis apresentar a figura de Melquisedec nos dois textos veterotestamentários nos quais ele aparece e a sua apropriação por parte da carta aos Hebreus com o intuito de apresentar Cristo como sumo e eterno sacerdote. Trata-se, na realidade, como foi visto, de sucessivas atribuições: de Melquisedec a Davi, de Davi ao Messias e, conseqüentemente, a Cristo. Desse modo, um personagem que poderia passar despercebido em meio a tantos outros infinitamente mais expressivos no Antigo Testamento ganhou tamanho destaque na teologia cristã a ponto de ser recordado até mesmo no Cânon romano: “recebei, ó Pai, esta oferenda, como recebestes a oferta de Abel, o sacrifício de Abraão e os dons de Melquisedec”.

O sacerdócio de Cristo, embora não tenha sido possível desenvolver satisfatoriamente em nossa breve pesquisa, consiste na oferta de si mesmo feita ao Pai. Ele próprio se fez sacerdote e vítima e, desse modo, não necessita mais apresentar oferendas para expiar os pecados dos seus irmãos.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bíblia de Jerusalém:** nova edição revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2016.
- AUNEAU, J. **O sacerdócio na Bíblia.** São Paulo: Paulus, 1994. (Cadernos bíblicos, 61).
- MARTIN, Aldo. Carta aos Hebreus. *In:* MARTIN, Aldo; BROCCARDO, Carlo; GIROLAMI, Maurizio. (eds).. **Cartas deuteropaulinas e cartas católicas.** Petrópolis: Vozes, 2020. (Introdução aos estudos bíblicos).
- MARCHADOUR, Alain. **Genesi:** commento teológico-pastorale. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2003.
- SCHÖKEL, Luis Alonso; CARNITI, Cecília. **Salmos II (Salmos 73-150):** tradução, introdução e comentário. São Paulo: Paulus, 1998. (Grande comentário bíblico).
- TAYLOR, JOHN. O pentateuco. *In:* ALEXANDER, David; ALEXANDER, Pat (eds.). **O mundo da Bíblia.** São Paulo: Edições Paulinas, 1985.
- MARCHESELLI-CASALE, Cesare. **Lettera agli ebrei:** nuova versione, introduzione e commento. Milano: Paoline, 2005.
- VOICU, S. J. Melchisedec. *In:* DI BERARDINO, Angelo (ed.). **Nuovo dizionario patrístico e di antichità Cristiane.** Gênova-Milano: Casa editrice Marietti, 2007.
- SHERIDAN, Mark. **Genesi.** Roma: Città Nuova, 2004. (La Bibbia commentata dai santi padri).

WESSELSCHMIDT, Quentin F. **Salmi 51-150**. Roma: Città Nuova, 2013. (La Bibbia commentata dai santi padri).

ODEN, Thomas C. **Ebrei**. Roma: Città Nuova, 2008. (La Bibbia commentata dai santi padri).

## FRATERNIDADE E FRATRICÍDIO: DOIS EXTREMOS QUE REVELAM A GRANDEZA E A PERVERSIDADE HUMANA, SEGUNDO GÊNESIS

*Patrik Bruno Furquim dos Santos<sup>1</sup>  
Karolayne Camargo<sup>2</sup>*

### INTRODUÇÃO

*O que é o ser humano?* É isso que procura refletir o mais novo documento da comissão bíblica, e nesta mesma perspectiva quer pensar o presente texto. Para a antropologia teológica, buscar compreender *o quê*, ou melhor, *quem é* o homem, consiste em voltar à fonte primeira, às Sagradas Escrituras, debruçando-se, mais especificamente, sobre as chamadas *narrativas da criação*, mas não só. É nelas que, por meio da revelação divina, compreendemos a grandeza do homem, bem como a sua capacidade de autodestruição. Isso fica bem claro quando observamos atentamente os relatos de Gn 2,4b-25 e Gn 4,1-16. O ser humano, com base na análise desses textos revela-se como uma criatura dotada do sopro divino, que a torna um ser vivente. Ademais, é criado essencialmente para a relação, tanto com o divino quanto com o Outro, semelhante a si mesmo, e com a criação toda. Temos aí a relação diagonal da fraternidade. Não obstante, essa característica sublime do ser humano, capítulos depois, transforma-se em fratricídio; isso porque o ser humano (retratado pela figura de Caim) deixa-se domar por sentimentos de morte que o conduzem a agir dessa mesma forma contra Abel. Contudo, destruindo Outro que “lhe ameaça” o homem destrói a si mesmo tornando-se réu do seu egoísmo.

#### 1. Fraternidade: a face da grandeza humana

A antropologia que se pode haurir das Sagradas Escrituras, sobretudo, do livro do Gênesis, condensa uma profunda riqueza para pensar as relações humanas em todos os tempos, inclusive dito pós-modernos. De tradição javista, o segundo relato da criação (Gn 2,4b-25) é um bom exemplo disso ao revelar o caminho pedagógico relacional que Deus estabelece com o ser humano, homem e mulher, a fim de manifestar-lhe quem ele é a si

---

<sup>1</sup>Pós-graduando em Biblioteconomia e Gestão de Bibliotecas Públicas pela Faculdade Única-Mg; Bacharel em Teologia pela PUC-SP; Licenciado em Filosofia pela PUC- Campinas e membro do Grupo de Pesquisa LERTE da PUC-SP. Lattes <http://lattes.cnpq.br/5613086660843969>.

<sup>2</sup>Bacharel em Teologia pela PUC-SP e membra dos grupos de pesquisa José Comblin e PHAES da PUC-SP. Lattes <http://lattes.cnpq.br/1550804236145002>.

mesmo e como isso se dá por meio de relações saudáveis, com Deus e com outro, que é ao mesmo tempo semelhante na dignidade e diferente a si mesmo na singularidade.

O segundo relato da criação, provavelmente também o mais antigo, surgiu no tempo do rei Salomão (971-931 a.C.). Sua preocupação principal consiste em mostrar especificamente quem é o ser humano e o carinho que o Senhor tem por ele. O homem é descrito como moldado por Deus, que o insufla em suas narinas o hálito da vida tornando-o um ser vivente e capaz de relacionar-se com o seu criador (v. 7); ele vive num jardim paradisíaco (lugar da relação), criado pelo Senhor, onde nada lhe falta; tem a mulher como auxiliar e companheira (v. 22), e são descritos ambos como estando nus (v.25), o que, segundo Bertolini, corresponde ao pleno e total respeito um pelo outro, o que não acontecia no tempo em que essa história foi escrita (BERTOLINI, 2018a, p. 16-17).

O ponto alto dessa narrativa, que aqui se deseja destacar, corresponde justamente aos últimos versículos da perícopes, sobretudo, os v. 18-23. Nesse trecho, o Senhor alerta para o perigo do homem estar só, sem uma auxiliar que o correspondesse (v. 18). Segundo Giraudo, essas palavras advertem para a insuficiência da relação humana apenas vertical, isto é, só com o divino, pois necessita também das relações horizontais, em outras palavras, que se situam no mesmo plano que o seu (GIRAUDO, 2003, p. 34). O Senhor então plasma diversas outras criaturas que povoam o jardim e os envia para que o homem as nomeie, mas esse não encontra nenhuma semelhante a si.

Para Giraudo, essa “demora de Deus” na criação da mulher corresponde a uma pedagogia de ensino a Adão de como nenhuma das outras criaturas, apesar de importantes, são capazes de ocupar o lugar da experiência humana com um outro semelhante a si, pois elas são distintas, de modo que Adão não encontrou ali ninguém *como ele*, tornando mais intensa e operosa a busca que culmina com a criação da mulher (cf. GIRAUDO, 2003, p. 34, grifo nosso). Somente a mulher, que não é plasmada do solo, mas criada a partir da sua costela pode ser a auxiliar de que precisa. Por isso, a identificação de Adão com Eva, logo que a vê, revela muito mais que uma atração e felicidades humanas. Nas palavras “carne da minha carne e osso dos meus ossos” (v. 23) Adão se depara finalmente com alguém que comunga da mesma condição humana que a sua, embora seja diferente e singular, ela é mulher (*isha*). Trata-se aqui do corpo como aquilo que torna o homem e a mulher semelhantes e singulares, capazes de viver a experiência do encontro e da complementaridade que só se dá com o diferente.

A dimensão da fraternidade, em seu sentido mais profundo, que atualmente encontra-se dilacerada pela indiferença, encontra nesses versículos um de seus principais fundamentos: além de termos um Pai em comum que nos criou, é preciso reconhecer o outro como criatura humana de igual dignidade, alguém semelhante que comunga da mesma condição de pessoa, de ser relacional, embora singular e diferente, cujo encontro me desvela verdadeiramente quem eu sou. Ademais, esse êxodo de si mesmo, ao qual o homem é chamado a realizar, que desde já apontava, para um dos mistérios mais profundos da fé cristã, a encarnação do Verbo de Deus, ratificando assim a mediação por excelência em que encontramos com o Senhor e devemos amá-lo concretamente, a saber: na humanidade ferida do outro que é meu irmão e pelo qual sou redimido.

## 2. **Fratricídio: a face da perversidade humana**

A narrativa sobre os irmãos Caim e Abel consiste em um verdadeiro paradigma para pensar o fratricídio. O ser humano, além de concorrer com Deus e querendo tornar-se igual a Ele (Adão e Eva), agora se volta contra o irmão. É a violência do irmão contra o irmão, gerando, assim, o *pecado* – termo utilizado pela primeira vez nas Sagradas Escrituras, que fala sobre as relações humanas.

A história faz menção, inicialmente, às oferendas de Caim e Abel, em que Abel é bem recebido por Deus e Caim, não. De acordo com Wénin, a reação que o leitor tem é de que “Deus é injusto! É tanto mais injusto aos olhos de Caim, porque o preferido é o caçula, o ‘Fumaça’, aquele que não conta.” (WÉNIN, 2006, p. 47).

Os sentimentos que invadem Caim são o da inveja e do ciúme. Sentimentos humanos, pois são um movimento espontâneo do coração. Porém, destaca-se que a narrativa não condena tais sentimentos, apenas questiona. O texto mostra que o Senhor dá a solução para Caim de como deve administrar determinados sentimentos, basta: agir bem. E para agir bem:

Caim deve domar, dominar em si este ímpeto, esta fera que está pronta para estabelecer sobre ele o domínio. Ele deve se mostrar mais forte que ela, mais forte que seu ciúme, que sua inveja. Não negando seu sentimento – não pode fazê-lo -, mas permanecendo senhor, não deixando dominar por ele. (WÉNIN, 2006, p. 48).

Caim, contudo, deixa-se contaminar pelo ciúme e pela inveja, planejando matar seu irmão. O lugar da cena é o campo, aparece uma única vez na narrativa e indica um lugar aberto e afastado. É um local perfeito para um crime, Caim já havia concebido o

crime, e agora estava a ponto de realizá-lo. A cena do fratricídio é breve e rápida “lançou-se Caim sobre Abel, seu irmão, e o matou”. Como diz Nandi:

Caim transgrediu o limite sagrado da vida mais próxima dele: de seu irmão. O episódio é conciso, parecendo indicar que diante da eloquência da ação, nada mais precisa ser dito. No silêncio vasto de um campo deserto, sob o corpo feroz do irmão Caim, o “sopro” de Abel cessou. (NANDI, 2016, p. 99).

A consequência deste crime é a maldição que Caim recebe após ter cometido o delito. Nas Sagradas Escrituras “ser maldito é ser marcado pela morte, levar a morte em si, ser incapaz de produzir frutos de vida. Assassinando seu irmão, Caim se tornou portador da morte, sinal de morte.” (WÉNIN, 2006, p. 48).

A ação fratricida de Caim revelou seu interior, suas palavras confirmam e ajudam a expressar ainda mais seu caráter falho e violento, expondo-o totalmente. De forma mais nítida, o “animal agachado” (v.7) é um reflexo do próprio Caim que ao levantar ataca o irmão (v. 8), e o Senhor (v.9). Caim, negando a alteridade e, ao mesmo tempo, a reconhecer uma essencial unidade fraterna, sucumbiu em sua humanidade e deixou-se transformar no feroz animal que deveria dominar.

Vale destacar que Caim é o primeiro maldito das Escrituras. O primeiro casal que recusou e desobedeceu a Deus não é maldito. Maldito foi Caim que matou seu irmão. Há outras maneiras de eliminar o irmão, não apenas fisicamente, mas através da exclusão, da indiferença, por palavras. De acordo com Wénin, o “relato bíblico nos adverte: a morte daquele que eu excluo para ocupar todo o espaço é também minha morte, porque, sem o outro, quem sou eu?” (WÉNIN, 2006, p. 47).

### **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Portanto, como diz o romancista João Ubaldo Ribeiro “a nós cumpre cuidar do nosso irmão, não sendo nós Caim, mas gente que ansiamos imitar o Cristo” (RIBEIRO, 2012, p. 40). O encontro com o outro deve se dar no horizonte da fé e da caridade, e principalmente, com os mais excluídos, em que se reconhece “nele um ser humano com a mesma dignidade que eu, uma criatura infinitamente amada pelo Pai, uma imagem de Deus, um irmão redimido por Jesus Cristo.” (GE. 98).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGASSO JR, Domenico. **Às vezes, a Igreja caiu em uma teologia do “pode” e do “não pode”**. de 25 de abril de 2017. Disponível em: << <http://www.ihu.unisinos.br/186-noticias/noticias-2017/566923-as-vezes-a-igreja-caiu-em-uma-teologia-do-pode-e-do-nao-pode>>>. Acesso em: 13 abr. 2020.
- BERTOLINI, José. **Pentateuco e história deuteronomista**. Gênesis, Êxodo, Levítico, Números, Deuteronômio, Josué, Juízes, 1 e 2 Samuel, 1 e 2 Reis. Aparecida, SP: Santuário, 2018.
- FRANCISCO, Papa. **Carta Encíclica *Fratelli tutti* sobre a fraternidade e a amizade social**. São Paulo: Paulinas, 2020.
- FRANCISCO, Papa. **Carta Encíclica *Gaudete et Exsultate* sobre a santidade**. São Paulo: Paulinas, 2018.
- GIRAUDO, Cesare. **Num só corpo**: tratado mistagógico sobre a eucaristia. São Paulo: Loyola, 2003.
- LUZA, Nilo. **Uma introdução ao pentateuco**. São Paulo: Paulus, 2019.
- NANDI, Leandro Edmar. **Caim como paradigma de violência em Gn 4, 1-16**. Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia, 2016.
- RIBEIRO, João Ubaldo. **Vila Real**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.
- WÉNIN, André. **O homem Bíblico**. São Paulo: Loyola, 2006.

DO POÇO À FONTE: A DINAMICIDADE DO ENCONTRO QUE TRANSFORMA  
A VIDA NA PERÍCOPE DE Jo 4,1-42

*Philippe Villeneuve Oliveira Rego<sup>1</sup>*  
*Augusto Lívio Nogueira de Morais<sup>2</sup>*

## INTRODUÇÃO

Este breve ensaio tem por objetivo analisar a perícopa de Jo 4,1-42 aprofundando o caminho de encontro, transformação e discipulado realizado pela mulher samaritana no encontro com o Messias Jesus. Buscar-se-á destacar reflexões possíveis dentro das ideias de Poço e Fonte assim como do novo paradigma de Deus e de religião para provocar a reflexão acerca do modo como a religião foi vivida no contexto da perícopa e como deve ser vivida a luz da mensagem do Messias.

Deste modo, através de recursos bibliográficos, este estudo se propõe dialogar com o magistério da Igreja à perspectiva do encontro e do próprio diálogo com Cristo, apontando luzes de como se deve fazer o caminho de discipulado, congregando todo o gênero humano numa espiritualidade viva e dinâmica. Esta mesma espiritualidade, quando tornada consciência eclesial, implicará diretamente no agir evangelizador e pastoral da comunidade cristã.

### 1. Um encontro no poço

Em um primeiro momento nos detenhemos no encontro entre duas pessoas, mas, mais que isso, duas culturas que por muito tempo viveram apartadas: os samaritanos e os judeus.

Os samaritanos adoravam não apenas a YHWH, mas também outras divindades do mundo pagão cultuadas em cinco colinas (MAGGI, 2013, p. 52), além disso em virtude de sua oposição à reforma rigorosa pós-exílica, o povo da Samaria foi severamente

---

<sup>1</sup> Licenciado em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte – UERN. Bacharelado do curso de Teologia da Faculdade Católica do Rio Grande do Norte - FCRN – Mossoró/RN. E-mail: philipe.rego@aluno.catolicadorn.com.br. ID Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2306191629171341>.

<sup>2</sup> Bacharel em Teologia com Especialização em Teologia Bíblica pela Faculdade Católica do Rio Grande do Norte (FCRN). Mestre em Teologia com concentração em Literatura Bíblica e Teológica - interpretações, pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). E-mail: profaugustolivio@gmail.com; membro do Grupo de Pesquisa Cristianismo e Interpretações da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP); ID Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3211514367911770>

excluído pelos judeus e considerados impuros<sup>1</sup>. A mulher no texto é expressão da nação samaritana, infiel ao seu esposo YHWH<sup>2</sup> (conforme o olhar judaico) e entregue ao culto de outros deuses, mas que encontra em Jesus o abraço de Deus que reconcilia o povo separado.

Em busca de água, no poço<sup>3</sup>, potencial de vida necessário a sobrevivência de todo ser humano, se dá o encontro de dois povos cujas eventualidades históricas os dividiram. “Tudo sugeria adversidade recíproca, pluralismo, diferença, contraste. Mas Jesus se apresentou com sede. Dar de beber era símbolo de acolhimento” (CNBB, 2017, p. 21). O poço é um ponto de convergência não apenas pela necessidade vital de água, mas por estar ali uma recordação da bênção de Jacó (Jo 4,5-6) dada ao seu povo, ali estão as raízes tanto de judeus como samaritanos.

A figura do poço não está no texto de modo aleatório, ela significa um reservatório de água estático, parado, de onde não há geração de água, mas apenas a conservação para que todos aqueles que dele precisarem, vão e retirem da água inerte aquilo que lhes é necessário, exigindo de cada pessoa um esforço. Tanto quanto se tira do poço para matar a sede, tanto mais o poço empreende sua função de manter água e gerar uma dependência constante da sede que não acaba, “quanto mais profundo, tanto mais requer fadiga para tirar a água” (MAGGI, 2013, p. 48).

## 2. Do poço à fonte

Entretanto, não é sobre o poço que Jesus quer tratar. A novidade do reencontro e da reconciliação entre dois povos para daí nascer um autêntico culto a Deus não se pode fechar aos esquemas inertes e estáticos de um poço, mas precisa ser **fonte**. Se há água, existe uma fonte de onde ela nasce. A fonte é dinâmica, “é o lugar onde a água brota generosa e pode ser bebida sem qualquer esforço” (MAGGI, 2013, p. 34), sua água é sempre nova, sua função não é guardar para gerar dependência naqueles que querem

---

<sup>1</sup> Considerados com desprezo pelos judeus, os samaritanos eram tidos como raça bastarda, nascida da mistura entre a população local e os colonos com os quais os assírios haviam repovoado a Samaria após haver deportado grande parte da população. (MAGGI, 2013, p. 47).

<sup>2</sup> 128 anos antes de Cristo, os judeus destruíram o templo que os samaritanos haviam construído sobre o monte Garizim, não tolerando que também os rivais deles pudessem adorar o mesmo Senhor. (MAGGI, 2013, p. 47). O santuário [...] que dominava a antiga Siquém, tinha sido destruído por João Hircano. [...] Era o lugar de culto da religião samaritana. (BÍBLIA TRADUÇÃO ECUMÊNICA, 2015)

<sup>3</sup> “O ‘poço’, desde o Antigo Testamento, é um lugar de encontros que suscitaram belas experiências de comunhão amorosa.” (CNBB, 2017, p. 21).

matar sua sede, mas sim ser geradora de vida renovada, extinguindo toda necessidade humana pois em Jesus ninguém precisará mais do poço porque “se tornará manancial dentro da pessoa. Que brotará perpetuamente ou que comunicará uma vida imortal”. (SCHÖCKEL, 2011, p. 2557).

A fonte é sinal da gratuidade de Deus que sempre gera vida a todos, sem distinção, sem se fixar a um território específico nem muito menos exigir uma habilidade humana para que se possa retirar ou receber tal dom. O encontro entre Jesus e Samaritana irá gerar na mulher a transformação de poço, água inerte, à fonte, água dinâmica<sup>1</sup> e dom gratuito.

### **3. A samaritana e o dilema entre o poço e a fonte**

Contudo sente-se na mulher certa resistência. Enquanto Jesus fala de fonte (Jo 4,14), a mulher ainda está presa ao poço (Jo 4,11-12) e demora a reconhecer naquele homem com quem conversara, o Messias. A alusão que o texto faz aos cinco maridos (Jo 4,18) não faz referência apenas às cinco divindades adoradas nas colinas da Samaria. “Para os samaritanos, a Escritura é a que está contida nos cinco livros da Lei de Moisés. Eles não reconhecem nenhum outro texto, sequer o texto composto por Oseias, o profeta da Samaria” (MAGGI, 2013, p. 46). Estagnada na lei, a mulher tem dificuldades em enxergar o dom gratuito, a água viva, que Jesus quer manifestar. Dessa maneira, ela “não concebe um presente por parte de Deus, pois na religião nada é gratuito, mas tudo tem um preço, e também o amor do Senhor deve ser merecido” (MAGGI, 2013, p. 49).

Diante de uma vida por um lado presa a idolatria, por outro, presa a rigidez da lei, Jesus responde com uma espiritualidade viva (Jo 4,23), um Deus que agora é chamado de Pai porquê quer manter uma relação de intimidade com os seus filhos, um Deus que não se fecha a lugares específicos,<sup>2</sup> pois estes sempre são geradores de divisão. “Quanto mais o homem o acolhe, mais se sente amado gratuitamente e sente crescer em si a capacidade de amar” (MAGGI, 2013, p. 49) A independência de Deus diante de qualquer esquema

---

<sup>1</sup> Alusão a Pr 18, 4 (Setenta): “Uma água profunda é a palavra no coração do homem, um rio que brota, uma fonte de vida’ (cf. Is 58, 11) A água que o Cristo dá é, portanto, sua palavra, seu ensinamento cheio de sabedoria divina (Eclo 15, 2; 24, 21, Is 55, 1-3). Aquele que guarda essa palavra jamais verá a morte (Jo 8, 51), mas viverá para sempre (12, 50; Dt 30, 15-20; Pr 13, 14). (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2016).

<sup>2</sup> O dom do Espírito permite conhecer e adorar a Deus como Pai, tal é o culto em verdade que vai caracterizar os tempos escatológicos que começam: a partir deste momento, qualquer outro culto, notadamente aquele celebrado no Templo de Jerusalém, acha-se ultrapassado e fora de uso. (BÍBLIA TRADUÇÃO ECUMÊNICA, 2015).

humano só certifica a liberdade de seu amor e a busca por saciar, uma vez por todas, a sede do povo.

Ambos os grupos entendiam que apenas o seu lugar de culto era o correto. Mas a adoração que Deus deseja não é aquela feita em templos e lugares predeterminados, e sim a que surge do mais profundo do ser humano e ocorre no decorrer da vida, em todos os momentos e situação dela. Esse culto fará de irmãos divididos uma comunidade reconciliada (VASCONCELLOS, 2018, p. 53).

Aqui encontra-se o ideal de uma espiritualidade gerada no íntimo de cada pessoa, nunca fechada a rituais pré-definidos ou templos determinados. “Prestar culto ao Pai é colaborar na sua ação criadora, comunicando vida aos homens; por isso, o único culto que o Pai procura não é senão a própria vida vivida em benefício dos outros” (MAGGI, 2013, p. 54). Se Deus é presença, é Pai e nos busca na intimidade, qualquer lugar e qualquer momento da vida são favoráveis ao culto a Deus, desde que o coração humano esteja disposto a aderir à água viva (Jo 2,24).

A busca do ser humano deve ser incessantemente sair da religião do poço que barganha um balde d’água, barganha interesses, exige esforços humanos, contribuições financeiras e até práticas absurdas para conseguir a graça divina, pois “o Senhor não espera presentes dos homens, mas ele próprio se torna dom para a humanidade” (MAGGI, 2013, p. 53), isto é, uma religião da fonte, da gratuidade divina. “Deus é Espírito, ou seja, livre, dinâmico, não pode ser agarrado. Os recintos não submetem o ar de sua presença, o vento de sua ação” (SCHÖCKEL, 2011, p. 2558).

#### **4. Jesus, a fonte de água viva**

No esforço de abandonar o poço estático para aderir a fonte de água viva, isto é, o dom de Deus que se queria dar, a mulher precisa ainda conhecer<sup>1</sup> aquele homem com o qual ela se encontra. A primeira identificação da mulher acerca do homem com o qual conversava era de um profeta. “Não era a figura de Davi ou de algum líder militar ou sacerdotal a referência para o Messias” (VASCONCELLOS, 2018, p.53), como pensavam os judeus, mas “aquele profeta único, semelhante a Moisés, esperado como o Messias que deveria vir” (VASCONCELLOS, 2018, p. 53).

No intento de conhecê-lo, a mulher se depara com um Messias que se auto revela. Jesus é a expressão do Pai que quis se revelar ao seu povo, quis quebrar as barreiras de

---

<sup>1</sup> Mas “conhecer”, no sentido pretendido pelo evangelista, é muito mais: é experienciar, é viver o encontro pessoal, é deixar-se marcar pela presença da pessoa encontrada. (CNBB, 2017, p. 22).

divisões, quis construir pontes de unidade, quis extinguir os esquemas humanos que desejavam prendê-lo, para que Ele pudesse estar em liberdade no coração dos Seus filhos. Jesus responde “Sou eu, aquele que fala contigo”<sup>1</sup> (Jo 4, 26). Ora, a correlata expressão “‘Eu Sou’ é o nome com o qual o Senhor se revelou a Moisés. [...] Pela primeira vez no Evangelho de João o nome divino aparece atribuído ao Cristo, e é a única vez que Jesus reconhece o título “Messias” aplicado à sua pessoa” (MAGGI, 2013, p. 54).

Aqui se entende então por que, mesmo existindo outros caminhos para se chegar a Galileia, “Era preciso passar pela Samaria”<sup>2</sup> (Jo 4,4). “Ele ‘deve’ atravessar a Samaria, pois vai à procura daqueles para os quais não é possível o acesso ao Deus do Templo” (MAGGI, 2013, p. 47). Sua missão necessitava quebrar as divisões existentes para que uma nova relação de Deus com o povo fosse inaugurada. O estar na Samaria é mais uma vez o sinal de um Deus que vai ao encontro para libertar o povo de qualquer arrama e fazer aliança (Ex 3,7-8). “A comunidade que se forma em volta do Salvador será expressão da possibilidade de uma vida reconciliada, com a superação dos preconceitos e da inimizade entre os irmãos” (VASCONCELLOS, 2018, p. 51).

Cristo é o protagonista do encontro transformador da mulher e, a partir dela, também dos samaritanos. “O que se conclui é que não apenas Jesus passa pela Samaria: a Samaria passa por ele, ele se ‘samaritaniza’” (VASCONCELLOS, 2018, p. 51). Contudo, a mulher também é protagonista em seu processo de transformação interior, abandonando os velhos maridos e assumindo em Jesus a água viva, vivificante e renovadora que é o espírito de Deus oferecido gratuitamente. Depois deste encontro, ela sai a anunciar (Jo 4,28-29).

## 5. Do poço à fonte: um encontro transformador

O Documento de Aparecida na tentativa de propor aos cristãos a vivência eficaz de sua natureza como discípulos-missionários, apresenta como raiz e princípio da missão o encontro pessoal com Jesus. Semelhante ao encontro da Samaritana, “em nossa Igreja devemos oferecer a todos os nossos fiéis um ‘encontro pessoal com Jesus Cristo’, uma

---

<sup>1</sup> Chega-se aqui ao ápice daquele encontro. Ela, até então, falara do Messias. Agora fala diretamente com ele, em pessoa. O que antes era esperança mal definida, agora é presença, é pessoa encontrada. (CNBB, 2017, p. 25).

<sup>2</sup> Jesus podia voltar à Galileia sem passar pela Samaria (subindo o vale do Jordão). Mas Jo faz questão de situar aqui um episódio importante da vida de Jesus, seja porque sua comunidade tinha contatos estreitos com o ambiente samaritano, seja, mais provavelmente, porque o encontro com a samaritana prefigura a missão da Igreja junto aos não judeus. (BÍBLIA TRADUÇÃO ECUMÊNICA, 2015).

experiência religiosa profunda e intensa, [...] que leve a uma conversão pessoal e a uma mudança de vida integral” (DAp, 2007, p. 107). Só este encontro é capaz de gerar sentido à vida do cristão, pois também ele carrega dentro de si a fonte de vida que anuncia, gera fraternidade e protagoniza a construção do Reino de Deus.

Também o documento 107 da CNBB (2017, p. 19), sobre a Iniciação à Vida Cristã, propõe que “não há homem nem mulher que, na sua vida, não se encontre, como a mulher da Samaria, ao lado de um poço com uma ânfora vazia, na esperança de encontrar que seja satisfeito o desejo mais profundo do coração”. Uma vez encontrado este sentido que dá vida, nos questiona e nos exorta o Papa Francisco:

Se alguém acolheu este amor que lhe devolve o sentido da vida, como é que pode conter o desejo de o comunicar aos outros? [...] O bem tende sempre a comunicar-se. Toda a experiência autêntica de verdade e de beleza procura, por si mesma, a sua expansão; e qualquer pessoa que viva uma libertação profunda adquire maior sensibilidade face às necessidades dos outros. E, uma vez comunicado, o bem se radica e se desenvolve. (FRANCISCO, 2013, p. 13).

E assim a mulher faz. “A fonte da água viva sendo recebida como dom, a água do poço perde a sua utilidade e a mulher abandona definitivamente o cântaro, e com ele uma relação com Deus baseada na Lei, no esforço e no mérito” (MAGGI, 2013, p. 55). Seu encontro transborda de tal modo que ela vai anunciar aos seus Aquele que havia encontrado e tudo o que havia dito, fazendo também a fonte de água viva jorrar em todos os samaritanos que ouviram o ocorrido e foram também fazer sua experiência com o Messias (Jo 4,29-30).

De portadora das esperanças que vinham animando sua gente até aquele momento, ela avança para se fazer também anunciadora alegre de que essas expectativas se cumpriram em Jesus, o reconciliador de judeus e samaritanos unidos numa mesma comunidade, o salvador do mundo. (VASCONCELLOS, 2018, p. 51).

O encontro de Jesus com a Samaritana é modelo fecundo do encontro que toda a humanidade deve fazer com a novidade do Deus que se revela ao mundo por meio de Jesus, gerando uma espiritualidade dinâmica, uma religião que liberta e não aprisiona, que conduz ao desenvolvimento das potencialidades humanas para que sejam fonte da água viva, que vem de Deus, e não porta voz de religiões de poço.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

O ponto inicial de todo discipulado a Cristo Jesus é o encontro com ele. Não há discipulado sem encontro. Mas este encontro precisa ser transformador, antes de mais nada da consciência daquele que, tendo encontrado o Mestre, abandona as concepções de

uma religião restrita e caduca, enrijecida e excludente, para aderir a um Deus inclusivo, vivo, presente em toda a existência humana e atuante em todos os lugares, territoriais e afetivos.

A mudança começa no próprio conceito de Deus e deve ressoar também na ressignificação da relação que o ser humano com ele possui, fazendo de todos e de cada um discípulo da inesgotável fonte de amor, liberdade, esperança, vida. Compreender tal significado opera profundas diferenças na ação evangelizadora da Igreja que, antes de apresentar doutrinas, se implicará em tornar possível, como religião, a promoção de uma espiritualidade viva, mudando seus paradigmas de “poço”, e favorecendo o encontro dos cristãos com a “fonte” que é Cristo.

### **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

A BÍBLIA: **Novo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 2015.

BÍBLIA – **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2016.

BÍBLIA - **Bíblia do Peregrino**. Comentários de L. A. SCHÖCKEL. São Paulo: Paulus, 2011.

BÍBLIA – **Tradução Ecumênica da Bíblia**. São Paulo: Loyola, 2015.

Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB. **Iniciação à Vida Cristã: itinerário para formar discípulos missionários**. Edições CNBB, 2017.

**DOCUMENTO DE APARECIDA**: Texto conclusivo da X Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe, Edições CNBB, Paulinas, Paulus, 2007.

FRANCISCO, Papa. *Evangelii Gaudium*. São Paulo: Paulus, 2013.

MAGGI, Alberto. **A loucura de Deus**: o Cristo de João. São Paulo: Paulus, 2013.

VASCONCELLOS, Pedro Lima. **Lendo o Evangelho Segundo João**. São Paulo: Paulus, 2018.

## A RELAÇÃO ENTRE AS INFINITUDES HUMANA E DIVINA: UMA INTRODUÇÃO À PERSPECTIVA MÍSTICA DE MICHEL HENRY

*Tiago Cosmo da Silva Dias<sup>1</sup>*

### **INTRODUÇÃO**

Michel Henry nasceu em 10 de janeiro de 1922, onde hoje é o Vietnã. Com sete anos de idade, após a morte de seu pai, ele e a mãe se estabeleceram na França. Enquanto estudava em Paris, Henry descobriu uma verdadeira paixão por Filosofia, que o levou ao desejo de torná-la sua profissão, especialmente depois de constatar a principal deficiência de toda a filosofia intelectualista: a ignorância da vida como todos a experienciamos. O único assunto de sua Filosofia, portanto, é a vida real das pessoas vivas (*in* HENRY, 2015, contracapa). Na proposta de Henry, existem dois infinitos que se encontram: o de Deus e o do homem.

#### **1. Aportes filosóficos e teológicos**

A questão *o que é o homem?* perpassa os diversos períodos da história. No século XVIII, o pensador alemão Immanuel Kant (1724-1804), embora tenha limitado o campo filosófico em torno de três eixos – o saber, o fazer e o esperar -, acentuou que o campo da Filosofia poderia reduzir-se, meramente, à antropologia, pois, no fundo, tudo diz respeito ao homem.

Numa primeira tentativa de definição, o homem poderia ser visto como um ente de abertura; alguém que, não se esgotando em si mesmo, procura algo que lhe extrapola. Nesse sentido, poder-se-ia dizer que o humano vive um drama entre duas forças, sua imanência e, ao mesmo tempo, sua transcendência, que o puxam cada qual ao seu lado; o que equivale a dizer que o ser humano olha para si mesmo e percebe que não é a origem e nem o fim último de sua existência, donde emana uma dupla dinâmica: primeiro, a retomada de um princípio ou do fundamento último das coisas, e, em seguida, da plenitude da vida, no sentido escatológico.

---

<sup>1</sup> Tiago Cosmo da Silva Dias é mestrando no Programa de Estudos de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), com bolsa de fomento pela CAPES/PROSUC. Participa do Grupo de Pesquisa Religião e Política no Brasil Contemporâneo (CNPQ/PUC-SP). ID Lattes: 9152830452013892.

Todavia, sublinha Pascal (1623-1662), o homem quer ser grande e se vê pequeno; quer ser feliz e se percebe miserável; quer ser perfeito e se nota cheio de imperfeições; quer ser objeto do amor e da estima dos homens e vê que seus defeitos só merecem a aversão e o desprezo dos outros (PASCAL, 2005, p. 422). Essa condição, segundo o filósofo, o homem deseja aniquilar. Como, porém, não consegue, ele a destrói tanto quanto pode no seu conhecimento e no dos outros. Nesta mesma linha de raciocínio, acrescenta Pascal, na medida em que os homens não conseguiram curar a morte, a miséria e a ignorância, resolveram, para ficar felizes, não mais pensar nisso (PASCAL, 2005, p. 50).

Segundo Pascal (1963, pp. 275-249), Deus criou o homem com dois amores: um por Deus e outro por si mesmo. Essa condição constituiria uma lei: o amor por Deus seria *infinito*, ou seja, sem nenhum outro fim senão Deus mesmo, e o amor por si mesmo seria finito e estaria sempre em relação ao amor maior. Enquanto não pecou, o homem não somente se amava sem pecado, como não poderia não se amar, pois aí estaria indo contra a lei do próprio Deus.

Quando, porém, pecou, o homem perdeu o primeiro de seus amores e o amor por si mesmo ficou sozinho na alma, criada, originariamente, com a capacidade de um amor infinito. Em outras palavras, o amor-próprio, que era finito, estendeu-se e transbordou até o vazio que ficara, graças ao pecado cometido. Nessa lógica, o resultado de tudo que o homem amar não será outro senão a insatisfação, porque amará infinitamente objetos que, na verdade, são finitos, procurando sempre preencher o abismo que nele ficara. É em consequência do pecado, portanto, que o amor se torna criminoso e imoderado (PASCAL, 1963, pp. 275-279).

Apesar dessa condição, o homem não deixa de ser, essencialmente, um ser de abertura ao outro, ao mundo, ao universo e a Deus.

Somos uma ponte sobre um rio sem margem. Por isso somos trágicos e, ao mesmo tempo, bem-aventurados, porque nunca desistimos, sempre insistimos e recomeçamos na busca de um Sol que não conheça o caso, mas que incessantemente se põe, renasce e novamente se esconde, e também permanentemente nos convoca a buscá-lo. [...] Somos um Mistério do Mistério e no Mistério. Somos os seres que sabem de seu próprio Mistério e do Mistério de Deus como Mistério. Essa é a nossa dignidade e nosso destino, nossa angústia e também nossa realização. (BOFF, 2011, p. 17).

Nesse cenário, o ser humano se descobre um projeto infinito (transcendência) realizado no finito (imanência), mas que busca o Infinito e somente encontra o finito, pois

o Infinito sempre se afasta e se esconde atrás de cada horizonte que se vislumbra (BOFF, 2011, p. 17).

A partir dessa lógica, surge uma questão: estaria o homem gastando indevidamente suas energias procurando conhecer, para além de si, o fundamento da sua existência e também da do mundo? Deus está tão somente numa outra esfera ou realidade que transcende os sentidos? A resposta a essa pergunta, se negativa, pode ser perigosa, pois “anunciar um Deus sem o mundo faz fatalmente nascer um mundo sem Deus”. (BOFF, 2009, p. 52).

De fato, Deus é, efetivamente, Mistério; e assim permanece sempre na medida em que nunca se acaba de apreendê-lo nem pelo amor e nem pela inteligência, pois cada encontro deixa uma ausência que leva a outro encontro; Ele “é uma presença ausente, mas também é uma ausência presente”. (BOFF, 2011, p. 14).

Deus, porém, não pode ser totalmente transcendente. Se assim o fosse, cair-se-ia num deísmo, ou seja, Deus seria compreendido como existente, mas eminentemente fora do mundo, sem relação nenhuma com a criação. Além do mais, se Deus estivesse totalmente fora do alcance do homem, não se poderia defini-lo por nenhum conceito, pois Ele escaparia a qualquer visão possível.

No cristianismo, porém, há um movimento que é primordial, pois acontece exatamente a união do transcendente ao imanente: “*Deus enviou seu Filho, nascido de uma mulher*” (cf. Gl 4,4). Daqui se infere uma premissa fundamental: quem pretende conhecer a Deus deve aprender a olhar, antes, para o homem, pois foi num ser humano, em Jesus de Nazaré, que se deu o ápice da Revelação de Deus, pois o divino passou a ter um rosto; e a justificação dessa condição divina de Jesus, por sua vez, não pode vir senão da própria palavra de Deus vivida em sua verdade originária; só pode vir do próprio Verbo: “nele estava a vida, e a vida era a luz dos homens” (cf. Jo 1,3). Cristo é a Palavra de Deus, e só quando o homem conhecer a natureza dessa Palavra é que será, verdadeiramente, capaz de compreender o que ela diz. “O mistério do homem só se esclarece verdadeiramente no mistério do Verbo Encarnado” (GS 22).

## **2. Contribuição de Henry**

Segundo Henry, há um dado *a priori* do qual homem nenhum consegue fugir: sabe-se que Deus, a Vida, existe porque todo homem é vivente, e porque nenhum homem assim

o é se não trazer em si essa Vida não como algo escondido nele, mas como isso mesmo que ele experimenta, sem cessar, como sua própria essência e realidade (HENRY, 2014, p. 114). O próprio da vida, portanto, é experimentar-se. Logo, “viver é sofrer o que se é e gozar de o ser, desfrutar de si.” (HENRY, 2014, p. 18). É somente na vida que uma alegria ou uma angústia podem experimentar-se a si mesmas, enquanto o “viver” as habita. A vida, portanto, é aquela que se experimenta com seus sofrimentos, maus desejos e, ao mesmo tempo, com uma imensa felicidade de viver.

Aí aparece uma relação que existe entre o mundo e a vida do homem: trata-se de uma oposição radical entre o visível - o mundo - e o reino do invisível, ou seja, o próprio da vida. Ao mundo pertence tudo aquilo que pode desaparecer diante de um olhar, de se dar em espetáculo numa “luz” que é o próprio mundo. A luz desse horizonte de visibilidade é chamada, nos evangelhos, de “glória do mundo”, em oposição à revelação invisível da vida em cada ser vivente, designada como “o segredo” - um segredo que, por conseguinte, é o próprio homem - ou ainda chamado “glória de Deus”. (HENRY, 2014, p. 22).

Essa divisão entre o reino do visível e do invisível diz respeito ao homem, que pertence a ambos, pois, apesar da interioridade da vida, o homem se mostra no mundo sob o aspecto de um corpo, que nada mais é do que a aparência visível de uma carne vivente se experimentando a si mesma na vida.

Nessa perspectiva, Jesus também anunciou algo fundamental: *Deus vê no segredo*. Assim, o segredo, que fazia dos homens alguém oculto aos olhares alheios, à luz e à glória do mundo, se esvai. O segredo trata-se de um mistério preservado ou de uma consciência inviolável que, na medida em que se subtrai do olhar dos outros, dissimula-se no invisível, no qual, porém, essa consciência é atravessada por um olhar que traspassa o coração, onde está o segredo. E esse olhar é o de Deus.

Neste caso, a condição humana já não se define mais pela simples oposição entre o visível e o invisível, mas no próprio seio do invisível acaba-se de criar outro abismo, visto que o *eu* não se reporta somente aos outros e a si mesmo, uma vez que o segredo é submetido ao olhar de Deus. “Desse modo, por esse olhar que o revela a si mesmo ao mesmo tempo em que o revela a Deus, o homem está ligado a Ele nessa relação interior que define, agora, sua realidade”. (HENRY, 2014, p. 44). Ora, a condição humana, porque Deus vê no segredo, transtorna-se, pois ela já não recebe seu ser da luz do mundo, na qual

os homens se olham, lutando por prestígio, mas de sua relação interior com Deus e da revelação em que consiste essa relação nova e tão fundamental, da qual nenhum homem pode escapar.

Assim fica nítida a declaração de Cristo: "A ninguém na terra chameis 'Pai', pois só tendes o Pai celeste" (cf. Mt 23,9). Se nenhum outro homem na terra pode designar outro como seu pai, é porque só há, efetivamente, um pai, o que está no céu e que é Deus. Todo homem e toda mulher é filho e filha de Deus e apenas dele. Além disso, "celeste" também significa na vida invisível em que vivem todos os viventes, em que eles próprios são invisíveis, tal como essa mesma vida. (HENRY, 2014, pp. 57-58).

Essa é a nova definição do homem e de sua condição verdadeira: a de um vivente engendrado na vida invisível e absoluta de Deus, vida que permanece nele por tanto tempo quanto viva, fora da qual nenhum vivente se sustenta. Eis por que se diz: "Filho de Deus": desta Vida absoluta que lhe concede sem cessar o dom de viver. (HENRY, 2014, p. 58).

O pensamento de Henry baseia-se, portanto, no seguinte princípio: nenhum homem é capaz de se dar a vida, e muito menos poderia receber essa vida de outro ser vivente tão incapaz quanto ele. Logo, só uma Vida todo-poderosa, que detenha, realmente, a capacidade de dar a si mesma a vida - esta Vida única e absoluta que é a de Deus -, pode comunicar seu sopro a todos que faz viver e que são, por isso mesmo, num sentido verdadeiro e absoluto, seus filhos. (HENRY, 2014, p. 48).

Por essa razão, essa vida tem necessidade de voltar-se para o Criador, de viver cada vez mais próxima da fonte da vida, de ver a luz na Luz Divina para ser aperfeiçoada, iluminada e nela alcançar a felicidade, pois, segundo Henry, entre o homem e Deus existe certa relação de dependência, pois, distante de Deus, o humano definharia. Esta relação, por sua vez, não é opcional: é uma realidade efetiva das relações que une todos os seres humanos entre si e que é desvelada por Cristo.

Nessa linha de raciocínio, apareceria, sim, outra reciprocidade entre os homens, mas que resultaria numa relação interior de cada vivente com a Vida em que ele vive; e, desse modo, da relação interior que ele tem, nesta Vida, com cada um dos outros viventes que, como ele, também adquiriu sua própria vida nessa mesma Vida. Essa relação interior de todos os viventes entre si na mesma Vida é, sem dúvida, reciprocidade, mas diferente da humana. Esta "nova reciprocidade" faz de cada homem e de cada mulher um irmão ou uma irmã para seu irmão e para sua irmã. (HENRY, 2014, p. 51).

Esta revelação, de que todos são filhos de Deus, segue acompanhada de um preceito essencial: de que todos devem se amar uns aos outros, como convém aos filhos de um mesmo Pai; e se o homem é Filho de Deus, e só Dele, a não reciprocidade nas relações humanas significa, ao mesmo tempo, a imanência da Vida absoluta em cada vivente, e a condição humana consiste nessa relação interior com Deus: só existe nela e só se explica por ela. O homem, portanto, *vive* imerso na Vida; só pode viver em Deus.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na perspectiva de Henry, Deus é capaz, por meio de seu Verbo, de falar ao homem na vida, porque a vida é uma palavra. De fato, se a palavra do mundo traz a possibilidade da dissimulação e da hipocrisia, sendo capaz de afirmar algo que não existe ou de negar o que existe, a palavra da Vida, por outro lado, é incapaz de mentir. Testemunham-no suas formas mais simples e mais cotidianas. “É unicamente porque se experimenta a si mesma e se revela a si de modo patético, na imanência dessa Afetividade primitiva, que a Vida é uma Palavra, e uma Palavra que fala de si mesma”. (HENRY, 2014, p. 107).

Desse modo, a mística de Henry, partindo da vida em si mesma, acaba por ser *inevitavelmente, inevitável*, e torna nítida a premissa de que Deus fez o homem à sua imagem e semelhança: sendo Deus Vida, o homem é um vivente. Logo, *viver a vida como algo que se recebe infinitamente é gozar de um profundo respeito de si mesmo*. Por isso, é preciso abandonar a relação extrínseca ao mundo pela da Vida com o vivente, como relação de imanência radicalmente estranha ao mundo. Como o apóstolo Paulo e com Henry, só nos resta dizer: “Nele [no Verbo] nós vivemos, nos movemos e existimos, porque somos também de sua linhagem” (cf. At 17,28).

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

BOFF, Leonardo. **Cristianismo**: o mínimo do mínimo. Petrópolis: Vozes, 2011.

BOFF, Leonardo. **Tempo de Transcendência**: o Ser Humano como um Projeto Infinito. Petrópolis: Vozes, 2009.

HENRY, Michel. **Palavras de Cristo**. Trad. Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações, 2014.

PASCAL, Blaise. Carta ao Sr. e Sra. Perier, em Clermont: na ocasião da morte do Sr. Pascal, o pai, falecido em Paris em 24 de setembro de 1651. Trad. Andrei

Venturini Martins. *In: \_\_\_\_*. **Ouvres complètes**. Edição de Louis Lafuma. Paris: Seuil, 1963, pp. 275-279.

PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. Trad. Mario Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

A NARRATIVA DO SEPULCRO VAZIO E DAS APARIÇÕES DO  
RESSUSCITADO EM JOÃO 20,1-31

*Waldecir Gonzaga<sup>1</sup>*  
*Bruno Albuquerque<sup>2</sup>*

## INTRODUÇÃO

Em nenhum lugar do Novo Testamento encontramos uma descrição de como teria se dado a Ressurreição de Jesus (BROWN, 2020, p. 1431). O tema central é a fé pascal e o que se afirma é que, no alvorecer do terceiro dia, o Ressuscitado apareceu a algumas testemunhas, como lemos no final dos Evangelhos, seja de João, seja dos Sinóticos (BEUTLER, 2016, p. 452; ZEVINI, 1996, p. 211). Além disso, as narrativas de encontro com o Ressuscitado são múltiplas e diferentes entre si.<sup>3</sup>

O Evangelho de João tem como intenção reestruturar a fé enfraquecida nas comunidades joaninas, em um contexto de confusão, desânimo e fracasso, após o confronto e a expulsão da Sinagoga (ZUMSTEIN, 2015, p. 458-459). Nosso olhar recairá sobre um capítulo em particular, no qual se encontram as narrativas da descoberta do sepulcro vazio por Maria Magdalena e sua posterior confirmação por Pedro e o Discípulo Amado (Jo 20,1-10), em conexão com as aparições do Ressuscitado a Magdalena (Jo

---

<sup>1</sup> Doutor em Teologia Bíblica (PUG, Roma). Pós-doutorado em Teologia Bíblica (FAJE, Belo Horizonte/MG). Mestrado em Teologia Bíblica (PUG, Roma). Licenciatura Plena em Filosofia (UNIOESTE, Toledo/PR). Bacharel em Filosofia e em Teologia (CEARP, Ribeirão Preto/SP). Diretor e Professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. Criador e líder do Grupo de Pesquisa de Análise Retórica Bíblica Semítica, constante no Diretório do CNPq. E-mail: waldecir@hotmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9171678019364477>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5929-382X>.

<sup>2</sup> Doutorando em Ciência da Religião (UFJF, Juiz de Fora/MG). Mestrado em Psicanálise (UERJ, Rio de Janeiro/RJ). Graduado em Psicologia (UERJ, Rio de Janeiro/RJ). Graduando em Teologia (PUC-Rio, Rio de Janeiro/RJ). Membro dos grupos de pesquisa Apophatiké: Estudos Interdisciplinares em Mística (UFF/PUC-Rio), Núcleo de Estudos Religião e Psiquê (NERELPSI-UFJF) e Núcleo de Estudos em Catolicismo (NEC-UFJF). E-mail: brunopintodealbuquerque@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9066685571649651>. ORCID: 0000-0003-4495-2444.

<sup>3</sup> Os relatos evangélicos usados como fontes para o conhecimento da Ressurreição são: Mt 28, Mc 16, Lc 24 e Jo 20-21 (BROWN, 2020, p. 1435; KONINGS, 2005, p. 348), embora o relato mais antigo seja o paulino de 1Cor 15,3-8. Porém, “João é o único a dedicar dois capítulos às manifestações de Jesus ressuscitado” (MALZONI, 2018, p. 299). Os capítulos 20 e 21 podem ser tomados separadamente, por se considerar que advêm de redatores distintos. Com efeito, o fato de que o Evangelho possui duas conclusões é uma das observações que apoiam a hipótese de que ele não foi composto de uma única vez, mas é resultado de um longo e complexo processo de composição (ZUMSTEIN, 2015, p. 443).

20,11-18) e aos discípulos reunidos a portas fechadas (Jo 20,19-29), acrescidas de uma primeira conclusão (Jo 20,30-31).

O local das aparições é Jerusalém, durante um período de oito dias.<sup>1</sup> Esses relatos são um testemunho importante da originalidade da escola joanina e de seu Evangelho,<sup>2</sup> em relação aos Sinópticos, que remetem a ida do Ressuscitado para a Galileia. O capítulo 20 se encontra justamente na conclusão da segunda parte do IV Evangelho, o qual evoca a revelação de Cristo diante dos seus, após sua despedida e o relato da Paixão (ZUMSTEIN, 2015, p. 440).

### 1. O sepulcro vazio (Jo 20,1-10)

O relato joanino se inicia com uma referência ao tempo, anotado como sendo o primeiro dia da semana, que se tornou o “Dia do Senhor” (ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου), o domingo cristão (LÉON-DUFOUR, 1998, p. 145.164), como o temos em Ap 1,10. Mesmo que os Sinópticos atestem a presença de outras mulheres, que Paulo sequer menciona em seu relato de 1Cor 15,3-8, a prevalência é claramente de Magdalena, que aparece sempre em primeiro lugar (BROWN, 2020, p. 1450). Após encontrar o sepulcro vazio, ela corre para levar a notícia aos discípulos. Pedro e o Discípulo Amado correm até o sepulcro e são apresentados como amigos, e não rivais (CAPUCHO, 2010, p. 32).

A insistência na repetição da palavra “sepulcro” (μνημεῖον) enfatiza a ideia que domina na comunidade. O fato de ter sido encontrado vazio indica que ocorreu algo que supera todo o entendimento humano. As aparições irão ajudar a entender por que o sepulcro está vazio, ao mesmo tempo em que este as ilumina (CAPUCHO, 2010, p. 32-33; ZEVINI, 1996, p. 212-213), pois Cristo ressuscitou e apareceu aos seus. Diferentemente dos relatos de Marcos e Lucas, nos quais as mulheres entram no sepulcro, em João somente Pedro e o Discípulo Amado o fazem (BROWN, 2020, p. 1456). O mais provável é que o Discípulo Amado tenha sido inclusive o primeiro a acreditar na Ressurreição, como pensou Agostinho de Hipona, seguido por alguns autores modernos

---

<sup>1</sup> É preciso considerar, mesmo assim, que Jo 20,1-11 não demonstra grande preocupação com o tempo cronológico, mas com o “tempo da graça”, o kairológico, no qual “Jesus, o Cristo, ressuscita” (CAPUCHO, 2011, p. 69).

<sup>2</sup> Para um maior aprofundamento sobre o valor da escola joanina, sugerimos a leitura de GONZAGA, 2020, p. 681-704. O artigo aponta a importância de ampliar os estudos acadêmicos, bíblicos e teológicos sobre os valiosos escritos que testemunham a fé no Ressuscitado, oriundos de João e de sua comunidade.

(BROWN, 2020, p. 1458).<sup>1</sup> O discípulo avançou em relação à sua antiga fé; desse modo, “no processo de discipulado, o centro é a fé na ressurreição, da qual o Discípulo Amado é o modelo” (CAPUCHO, 2010, p. 40), posição defendida também por outros autores, a exemplo de Konings (2005, p. 349) e Zevini (1996, p. 215). É pelo binômio fé-amor, como consequência da atuação do Espírito Santo, que se pode acreditar na Ressurreição, que não teve testemunhas oculares nos Evangelhos. Eles voltam para casa e o protagonismo da cena retorna a Magdalena, “a discípula exemplar e mensageira de Jesus para os outros” (BEUTLER, 2016, p. 455); essa ideia é compartilhada também por Konings (2005, p. 349), que a coloca como discípula e seguidora exemplar de Cristo.

## 2. A aparição do Ressuscitado a Maria Magdalena (Jo 20,11-18)

É possível supor a existência de dois relatos cristãos de visitas ao sepulcro, sendo um referente às mulheres e outro aos discípulos, que teriam sido unidos pelo redator final. Desse modo, a intervenção redacional teria unido episódios antes independentes e com diferenças na tradição neotestamentária (BEUTLER, 2016, p. 456). Em suas formas mais antigas, eles não afirmariam que a visita do sepulcro vazio provocaria, por si própria, a fé na ressurreição de Jesus, o que torna inverossímil que esse traço fosse inventado com fins apologéticos (BROWN, 2020, p. 1477). Em sua forma final, Jo 20,11-18 está em continuidade com Jo 20,1-10, que testemunha o “sinal negativo” da Ressurreição: o sepulcro vazio (CAPUCHO, 2011, p. 53). Enquanto a narrativa do sepulcro vazio sublinha a continuidade, as cenas de reconhecimento destacam a transformação.

Esta é a primeira aparição do Ressuscitado aos discípulos, na qual Ele dialoga com sua discípula no jardim em que fora sepultado. Na nova cena, Magdalena permanece à entrada, como em vigília (CAPUCHO, 2011, p. 52). Seu choro não seria uma lamentação pelo defunto, mas consequência de sua crença de que o corpo de Jesus tinha sido roubado (BROWN, 2020, p. 1458).<sup>2</sup> O Ressuscitado assume o protagonismo, perguntando à discípula o motivo do choro e a quem ela procura.<sup>3</sup> A discípula inicialmente não

<sup>1</sup> Brown também associa essa passagem com a fala de Jesus a Tomé em Jo 20,29: “Porque viste, creste. Felizes os que não viram e creram!”.

<sup>2</sup> Uma possível ressonância veterotestamentária seria a de Ct 3,1-3s, na qual a mulher se levanta cedo, perguntando às sentinelas se viram seu amado: “Em meu leito, pela noite, procurei o amado de meu coração. Procurei-o e não o encontrei! [...] Encontraram-me os guardas que rondavam a cidade: ‘Vistes o amado da minha alma?’” (BROWN, 2020, p. 1485-1486).

<sup>3</sup> O verbo “procurar”, neste contexto, demonstraria não apenas a busca pelo conhecido Rabi, mas seria indício de uma “procura elevada à dimensão espiritual do discipulado” (CAPUCHO, 2011, p. 60). No

reconhece o Mestre: ela insiste em procurar o Rabi conhecido, sem perceber o desconhecido à sua frente; o fato de que o confunda com o jardineiro poderia ser uma forma de mal-entendido joanino, para ilustrar a ideia de que a mera visão de Jesus Ressuscitado não conduz necessariamente à fé (CAPUCHO, 2011, p. 61).

O diálogo estabelecido mostra a pedagogia do Ressuscitado, que procura conduzi-la à Novidade resplandecente que se encontra diante dela, indicando “uma cena didática” (KONINGS, 2005, p. 352). O reconhecimento se dará a partir não da aparência, mas da voz, como já foi observado desde a Patrística.<sup>1</sup> É Ele quem se faz reconhecer, chamando-a pelo nome (CAPUCHO, 2011, p. 61).<sup>2</sup> Inicia-se, então, um movimento de constatação das particularidades do Jesus pós-pascal, ao mesmo tempo em que o evangelista procura mostrar a continuidade corporal entre o Jesus terreno e o Ressuscitado (CAPUCHO, 2011, p. 60). Maria tentaria agarrar-se à fonte de sua alegria, confundindo a aparição do Ressuscitado com sua presença permanente, mas Jesus deixa entender que esta acontecerá de outra maneira, por meio do Espírito Santo (BROWN, 2020, p. 1488).

A Ressurreição-Ascensão engendra a plenitude da Revelação, por meio da qual a comunidade, em Maria, começa a compreender a origem divina do Filho, neste movimento de retorno ao Pai. Magdalena representa toda a comunidade dos discípulos. A partir do encontro com o Ressuscitado, ela terá a missão de anunciar imediatamente aos irmãos que viu o Senhor e relatar tudo o que Ele lhe disse (MALZONI, 2018, p. 304-305). Trata-se de uma visão tanto física quanto espiritual, pois “ver” o “Senhor” implica reconhecer Jesus como o Senhor da Ressurreição (CAPUCHO, 2011, p. 68).

Assim, o redator “demonstra a passagem da ausência para a presença e da tristeza para a alegria” (CAPUCHO, 2011, p. 55). Maria seria um exemplo para os cristãos da comunidade joanina de finais do século I, cujo contato com Jesus Ressuscitado se realiza

---

Evangelho de João, o verbo “procurar” sinaliza o primeiro passo para o encontro com Jesus (CAPUCHO, 2011, p. 60). Desse modo, a primeira fala de Jesus no quarto Evangelho ocorre justamente quando ele interroga o que os discípulos procuram: “Jesus voltou-se e, vendo que eles o seguiam, disse-lhes: ‘Que procurais?’” (Jo 1,38). Sugerimos conferir também o relato da Paixão em Jo 18,4.7, onde Jesus pergunta duas vezes: “A quem procurais?”. À resposta “Jesus, o Nazareu”, ele afirma: “Eu sou”.

<sup>1</sup> Cf. São João Crisóstomo: “He called here ‘Mary’, then she knew Him; so that the recognition was not by His appearance, but by His voice” (CHRYSOSTOM, citado por CAPUCHO, 2011, p. 61).

<sup>2</sup> Quando Maria o reconhece pela voz, ela torna realidade o que se diz em Jo 10,3: “[...] as ovelhas ouvem a sua voz e ele chama suas ovelhas cada uma por seu nome [...]”. É possível ver uma conexão também com as perícopes sobre o Bom Pastor (Jo 10, 14.27): “Eu sou o bom pastor; conheço as minhas ovelhas e as minhas ovelhas me conhecem. [...] As minhas ovelhas escutam a minha voz, eu as conheço e elas me seguem” (ZARRELLA, 1977, p. 121). O tema do chamado pelo nome próprio remonta aos escritos veterotestamentários, a exemplo de Is 43,1: “E agora, diz YHWH, aquele que te criou, Jacó, aquele que te formou, Israel: não temas, porque eu te resgatei, chamei-te pelo teu nome: tu és meu”.

através do Paráclito (BROWN, 2020, p. 1486). Dessa forma, a Ressurreição é o evento central para se tornar discípulo de Jesus, pois ela ilumina toda a Sua vida e supera a expectativa humana em relação ao Mestre.

### 3. As aparições do Ressuscitado aos discípulos a portas fechadas (Jo 20,19-29)

O relato das aparições junto aos discípulos poderia ser inicialmente independente dos anteriores e vir logo após a Paixão, pois não há referência à fé de Maria ou do Discípulo Amado. Ele se dirige aos cristãos da segunda geração e narra que os discípulos se encontram reunidos quando, fechadas as portas, Jesus aparece, oferecendo-lhes a paz e soprando sobre eles, o que simboliza a doação do Espírito, que realiza uma espécie de recriação da humanidade, e ordenando a missão dos discípulos (LÉON-DUFOUR, 1998, p. 168-169). A saudação “A paz esteja convosco!” (εἰρήνη ὑμῖν; Jo 20,21.26), neste contexto solene, não se limita à saudação ordinária dos judeus, podendo ser mais bem traduzida como uma afirmação que indica que Jesus está constatando um fato, qual seja, o de que o Ressuscitado trouxe a paz.<sup>1</sup> A formulação do mandato missionário é articulada à relação que une o Pai e o Filho, tema teológico característico de João, como vemos em Jo 17,18: “Como tu me enviaste ao mundo, também eu os enviei ao mundo”. O mandato inclui o poder de perdoar os pecados, que o Ressuscitado encarrega aos discípulos.<sup>2</sup>

A pesquisa bíblica revela que o relato da aparição a Tomé nunca foi independente, mas sempre esteve unido àquele da aparição aos outros discípulos; por outro lado, nada no relato precedente deixa entrever que um dos discípulos se encontra ausente, o que só acontece na sequência. O relato personifica em um indivíduo a atitude de dúvida e hesitação, em uma cena de mal-entendido semelhante ao não-reconhecimento de Magdalena em relação ao Ressuscitado (BROWN, 2020, p. 1514). É possível que a exortação a não ser incrédulo, e a crer, seja uma sentença inicialmente relacionada ao

<sup>1</sup> A saudação tem como objetivo tranquilizar os presentes e destruir todo temor frente a uma manifestação divina, mas é também uma confirmação das palavras de Jesus na Última Ceia: “Deixo-vos a paz, minha paz vos dou; não vo-la dou como o mundo a dá” (Εἰρήνην ἀφήμι ὑμῖν, εἰρήνην τὴν ἐμὴν δίδωμι ὑμῖν· οὐ καθὼς ὁ κόσμος δίδωσιν ἐγὼ δίδωμι ὑμῖν; Jo 14, 27; BROWN, 2020, p. 1519). Este autor também chama a atenção para o fato de que Jesus relacionou a sua paz com a promessa de que retornaria para junto dos discípulos: “Vou e retorno a vós” (Jo 14,28). Ressonâncias da ideia de que Jesus Ressuscitado trouxe a paz encontram provável eco nas saudações iniciais das cartas paulinas (BROWN, 2020, p. 1457.1502).

<sup>2</sup> Sobre isto, é possível resgatar o que João Batista afirmara a respeito de Jesus no início do Evangelho: “Eis o Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo” (ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου; Jo 1,29). Nos três primeiros séculos, esta passagem foi relacionada ao perdão dos pecados por meio do batismo, mas também se pode relacioná-la à teologia joanina, vendo uma continuidade entre o ministério de Jesus e o de seus discípulos (LÉON-DUFOUR, 1998, p. 148).

ministério de Jesus.<sup>1</sup> A exclamação de Tomé, “Meu Senhor e meu Deus!” (ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου, Jo 20,28),<sup>2</sup> dirige-se expressamente a Jesus e tem como objetivo deixar claro que a última palavra do discípulo é a expressão de uma fé plena, por meio da qual ele, ultrapassando o aspecto milagroso da aparição, compreende aquilo que a Ressurreição-Ascensão manifesta sobre Jesus (ZEVINI, 1996, p. 219).<sup>3</sup> A declaração de bem-aventurança (μακάριοι: bem-aventurados; Jo 20,29) aos que creram sem terem visto pertence ao contexto do final do século I, quando as testemunhas oculares do evento-Cristo estavam falecendo (LÉON-DUFOUR, 1998, p. 181).<sup>4</sup> Assim, o relato de Tomé oferece uma transição entre os discípulos diretos de Jesus e os muitos cristãos que creem sem terem visto o Mestre (BROWN, 2020, p. 1531-1532). Desse modo, assegura aos discípulos e discípulas de todos os tempos e lugares que eles e elas também compartilham da alegria anunciada por sua Ressurreição. Portanto, a sentença de Tomé é um final perfeito para o IV Evangelho: depois de narrar o que viram os discípulos, sobretudo o Discípulo Amado, o autor volta o olhar para uma era em que não será possível ver a Jesus, mas será possível escutá-lo, por meio da inauguração de sua presença invisível no Espírito, que engendra um novo tipo de fé (BROWN, 2020, p. 1535).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A narrativa do sepulcro vazio e das aparições do Ressuscitado se encontram em profunda articulação no IV Evangelho. Apesar de algumas seções terem sido escritas a

---

<sup>1</sup> Alguns possíveis paralelos poderiam ser assinalados, tais como Mc 4,40: “Por que tendes medo? Ainda não tendes fé?” e Mt 14,31: “Homem fraco na fé, por que duvidaste?”. Sinais do medo aqui no relato de João são “as portas trancadas” (KONINGS, 2005, p. 354).

<sup>2</sup> Aqui se combinam os termos usados na tradução dos LXX para traduzir, do hebraico ao grego, YHWH (= Kyrios) e Elohim (= Theos); o mais próximo que encontramos à fórmula joanina está no SI 35[34],23: “meu Senhor e meu Deus!” (BROWN, 2020, p. 1534).

<sup>3</sup> A cristologia desta profissão de fé, altamente desenvolvida, pertence ao estrato mais tardio do pensamento neotestamentário, sendo possível afirmar que se trata do “supremo pronunciamento cristológico do quarto Evangelho” (BROWN, 2020, p. 1534).

<sup>4</sup> Esta pode ser a reelaboração de uma bem-aventurança mais antiga: “Mas felizes os vossos olhos, porque veem, e os vossos ouvidos, porque ouvem” (ὕμῶν δὲ μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ ὅτι βλέπουσιν καὶ τὰ ὅτα ὑμῶν ὅτι ἀκούουσιν; Mt 13,16). Cf. tb. Lc 10,23-24: “E, voltando-se para os discípulos, disse-lhes a sós: ‘Felizes os olhos que veem o que vós vedes! Pois eu vos digo que muitos profetas e reis quiseram ver o que vós vedes, mas não viram, ouvir o que ouvís, mas não ouviram’”. A fórmula sinótica seria apropriada para o ministério de Jesus, quando ele proclamava a presença escatológica do Reino, enquanto a fórmula joanina seria adequada para a situação da Igreja na etapa que segue à ressurreição. A Carta 1Pd 1,8 expressa uma ideia similar: “A ele, embora não o tenhais visto, amais; nele, apesar de não o terdes visto, mas crendo, vos rejubilais com alegria inefável e gloriosa”. Não se trata de um contraste entre ver e crer, mas entre ver e não ver, já que em ambos os casos se crê verdadeiramente. Ao contrário do que se poderia imaginar, os que não viram são tão estimados por Deus quanto os que viram e, em certo sentido, mais favorecidos (BROWN, 2020, p. 1536-1537).

princípio separadamente, como atesta a investigação exegética, o redator final tratou de conectá-las. O autor sagrado parece tecer um elo entre os(as) discípulos(as) que conviveram com Jesus e aqueles(as) que experimentam Sua presença por meio do Espírito Santo, enviado como dom, por ocasião da subida de Cristo Ressuscitado ao Pai (ZEVINI, 1996, p. 220). O capítulo investigado se encerra com a primeira conclusão do Evangelho de João: “Muitos outros sinais Jesus ainda fez diante de seus discípulos, os quais não se acham escritos neste livro. Porém, esses foram escritos para credes que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus, e para que, crendo, tenhais vida em seu nome” (Jo 20,30-31).<sup>1</sup> É muito significativo que o livro se conclua de forma tão arejada, reconhecendo-se incapaz de abarcar inteiramente em sua narrativa o evento-Cristo, que marcou tão profundamente a vida daqueles homens e mulheres da Galileia e que continua a exercer sua ação salvífica nas comunidades cristãs ao longo da história.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BEUTLER, Johannes. **Evangelho segundo João**. São Paulo: Loyola, 2016.
- BROWN, Raymond. **Comentário ao Evangelho segundo João, v. 2, XIII-XXI**. São Paulo: Paulus; Santo André: Academia Cristã, 2020.
- CAPUCHO, Eduardo. O discípulo amado como exemplo de discípulo em Jo 20,1-10. **Revista de Cultura Teológica**, v. 18, n. 71, jul./set. 2010: 27-42.
- \_\_\_\_\_. Aparição do Ressuscitado a Maria Madalena: João 20,11-18. **Revista de Cultura Teológica**, v. 19, n. 74, abr./jun. 2011: 51-71.
- GONZAGA, Waldecir. A acolhida e o lugar do *corpus joanino* no Cânon do Novo Testamento. **Perspectiva Teológica**, v. 52, n. 3, set./dez. 2020: 681-704.
- KONINGS, Johan. **Evangelho segundo João: amor e Fidelidade**. São Paulo: Loyola, 2005.
- LÉON-DUFOUR, Xavier. **Leitura do Evangelho segundo João IV**. São Paulo: Loyola, 1998.
- MALZONI, Cláudio Vianney. **Evangelho segundo João**. São Paulo: Paulinas, 2018.
- ZARRELLA, Pietro. **A Ressurreição de Jesus**. Porto: Perpétuo Socorro, 1977.

<sup>1</sup> A segunda conclusão reforça a ideia da incompletude do texto escrito, como se afirmasse o primado da experiência, visto que Jesus fez muito mais do que ali está escrito (MALZONI, 2018, p. 311): “Há, porém, muitas outras coisas que Jesus fez. Se fossem escritas uma por uma, suponho que o mundo não poderia conter os livros que se escreveriam” (“Ἔστιν δὲ καὶ ἄλλα πολλὰ ἃ ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς, ἅτινα ἐὰν γράφηται καθ’ ἓν, οὐδ’ αὐτὸν οἴμαι τὸν κόσμον χωρῆσαι τὰ γραφόμενα βιβλία; Jo 21,25).

ZEVINI, Jorge. **Evangelho segundo João**. São Paulo: Salesiano, 1996.

ZUMSTEIN, Jean. O evangelho segundo João. In: MARGUERAT, Daniel. (Org.).  
**Novo Testamento: história, escritura e teologia**. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2015.