



Anais

IV SIMPEB

22 e 23

abril

2024

LIJO
LEPRALISE
TIAT

*coleção
'LILETI' - Vol. V*

BÍBLIA E ECOLOGIA INTEGRAL



PUC-SP

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

Bíblia e Ecologia Integral

**Coleção
“LILETI” – Volume V**



PUC-SP

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

LJO – LITERATURA JOANINA

LEPRALISE – LEITURA PRAGMÁTICO-LINGUÍSTICA DAS SAGRADAS
ESCRITURAS

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

São Paulo, 22 e 23 de abril de 2024

Bíblia e Ecologia Integral

Anais

Organizadores:

Boris Agustín Nef Ulloa

Gilvan Leite de Araujo

Matthias Grenzer

PUC-SP

São Paulo

2024

Organizadores:

Prof. Dr. Boris Agustín Nef Ulloa (PUC–SP)
Prof. Dr. Gilvan Leite de Araujo (PUC–SP)
Prof. Dr. Matthias Grenzer (PUC–SP)

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

Adriano Lazarini Souza dos Santos (Doutorando no PPG em Teologia da PUC–SP)
Eduardo Rueda Neto (Doutor no PPG em Teologia da PUC–SP)
Fernando Gross (Doutor no PPG em Teologia da PUC–SP)
Francisca Cirlena Cunha Suzuki (Doutora no PPG em Teologia da PUC–SP)
Francisco Marques Miranda Filho (Doutorando no PPG em Teologia da PUC–SP)
Isabel Patuzzo (Doutora no PPG em Teologia da PUC–SP)
Jean-Luc Fobe (Doutorando no PPG em Teologia da PUC–SP)
Luciano José Dias (Doutorando no PPG em Teologia da PUC–SP)
Nelson Maria Brechó da Silva (Doutor no PPG em Teologia da PUC–SP)
Pedro da Silva Moraes (Doutor na Facoltà di Teologia di Lugano)
Petterson Brey (Doutor no PPG em Teologia da PUC–SP)
Sergio Ricardo Toledo (Mestre no PPG em Teologia da PUC–SP)
Vamberto Marinho de Arruda Junior (Doutorando no PPG em Teologia da PUC–SP)
Vinícius Mendes de Oliveira (Doutorando no PPG em Teologia da PUC–SP)

Comunicação e Divulgação:

Arthur Carvalho Moraes (Mestrando no PPG em Teologia da PUC–SP)
Cleodon Amaral de Lima (Doutorando pelo PPG em Teologia da PUC–SP)

Secretariado:

Adriana Barbosa Guimarães (Doutoranda pelo PPG em Teologia da PUC–SP)
Francisco Marques Miranda Filho (Doutorando no PPG em Teologia da PUC–SP)
Wilson Faraço (Doutorando no PPG em Teologia da PUC–SP)

Suporte Técnico:

Ákilla Vicente Braga Nascimento (Mestre pelo PPG em Teologia da PUC–SP)
Benedito Antônio Bueno de Almeida (Doutorando no PPG em Teologia da PUC–SP)
Claudio Araujo Machado (Doutorando no PPG em Teologia da PUC–SP)

Local do evento: Plataforma zoom, juntamente com a plataforma de eventos even 3, https://eventos.pucsp.br/iv_simpeb/, na PUC-SP (Campus Ipiranga), e presencialmente na FAPCOM, São Paulo, 22 e 23 de abril de 2024
São Paulo, Brasil

Os textos publicados são de responsabilidade de cada autor.

Capa: 'Mundo Integrado' - artista: Mir

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

Projeto Gráfico, Capa e Diagramação:

PPG em Teologia da PUC–SP

Coleção "LILETI" (v. 5)

ISBN: 978-85-60453-88-7

Simpósio Paulista de Estudos Bíblicos (4. 2024:

São Paulo, SP)

Bíblia e Ecologia Integral [recurso eletrônico]: anais

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

Matthias Grenzer. São Paulo: PUCSP, 2024.

1 recurso online: PDF (356p.) - (Coleção LILETI– Volume V)

Bibliografia.

Evento híbrido realizado em 22 e 23 de abril de 2024 pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (Campus Ipiranga) através da Plataforma Zoom e na FAPCOM, São Paulo, presencialmente.

O evento contou com a participação dos Grupos de Pesquisa:

LIJO, LEPRALISE e TIAT.

ISBN 978-85-60453-88-7

1. Exegese Bíblica - Congressos. 2. Teologia Bíblica. 3. Ecologia na Bíblia. 4. Ecologia Integral. I. Nef Ulloa, Boris Agustín. II. Araujo, Gilvan Leite de. III. Grenzer, Matthias. IV. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. V. Título VI. Série.

CDD 220.06

220.85745

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

APRESENTAÇÃO

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

Vale recordar que o primeiro volume foi publicado, em 2020, nos Anais da II Jornada de Estudos da Literatura Joanina intitulada “Curas e Milagres na Literatura Joanina”. No segundo, os três grupos de pesquisa da área da Bíblia da PUC-SP se uniram e criaram o I Simpósio de Estudos Bíblicos (SIMPEB), com o título “Antropologia Bíblica”, e foi realizado no ano de 2021. No terceiro, II Simpósio, “Bíblia e Economia”, em 2022. No quarto, III Simpósio, “Bíblia e paz”, em 2023. Seguindo a nova proposta, os três GP se reuniram com o objetivo de realizar os Anais do IV Simpósio de Estudos Bíblicos (SIMPEB), com o título “Bíblia e Ecologia Integral”, e foi desenvolvido neste ano de 2024. Com efeito, nós elencamos três Eixos Temáticos (ETs), a saber, Bíblia, Ecologia Integral e Metodologia Bíblica; Bíblia, Ecologia Integral e Exegese Bíblica; Bíblia, Ecologia Integral e Teologia Bíblica Aplicada.

O presente livro (e-book) é o quinto volume da **coleção “LILETI”** e reúne os **Textos integrais de 42 comunicações científicas e 1 minicurso**. 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, criaram 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. O SIMPEB versa sobre assuntos bíblicos que interagem com a contemporaneidade, bem como assuntos próprios das metodologias de estudo bíblico e da exegese das Sagradas Escrituras, interage também com as demais áreas do labor teológico.

Palavras-chave: Bíblia. Metodologia Bíblica. Exegese Bíblica. Teologia Bíblica Aplicada.

PROGRAMAÇÃO

Dia 22/04/2024 – Segunda-feira

Bíblia e Ecologia Integral no Antigo Testamento			
Horário	Atividade	Formato	Equipe
7h00	Chegada	Presencial	TODAS
7h15	Credenciamento	Presencial	Secretaria
08h	Abertura do Simpósio	Presencial	TI e Comunicação
	Momento de Espiritualidade	Híbrido	TI e Comunicação
08h15	Conferência: Prof. ^a Dr. ^a Hilary Marlow	Híbrido	TI e Comunicação
09h15	Intervalo	Híbrido	TI e Comunicação
9h25	Conferência: Prof. ^a Dr. ^a Celia Deane-Drummond	Híbrido	TI e Comunicação
10h25	Intervalo	Híbrido	TI e Comunicação
10h40	Mesa-Redonda: Prof. Dr. Matthias Grenzer; Prof. ^a Dr. ^a Hilary Marlow e Prof. ^a Dr. ^a Celia Deane-Drummond	Híbrido	TI e Comunicação
11h40	Diálogo/interação com participantes	Híbrido	TI e Comunicação
11h55	Conclusão: Orientações práticas	Híbrido	TI e Comunicação
12h	Almoço	Online	Comissão Científica
14h	Minicursos e Oficinas	Online	Comissão Científica
15h30	Intervalo	Online	Comissão Científica
16h-18h	Comunicações Científicas	Online	Comissão Científica

Dia 23/04/2024 – Terça-feira

Bíblia e Ecologia Integral no Novo Testamento			
Horário	Atividade	Formato	Equipe
7h00	Chegada	Presencial	TODAS
08h	Acolhida/Momento de Espiritualidade	Híbrido	TI e Comunicação
08h15	Conferência: Prof. Dr. Milton Luiz Torres	Híbrido	TI e Comunicação
9h15	Intervalo	Híbrido	TI e Comunicação
9h25	Conferência: Prof. Me Suzana Moreira	Híbrido	TI e Comunicação
10h25	Intervalo	Híbrido	TI e Comunicação
10h40	Mesa-Redonda: Prof. Dr Pe Gilvan Leite de Araújo, Prof. Dr Milton Luiz Torres e Prof. Me Suzana Moreira	Híbrido	TI e Comunicação
11h40	Diálogo/interação com participantes	Híbrido	TI e Comunicação
11h55	Conclusão: Orientações práticas	Híbrido	TI e Comunicação
12h	Almoço		
14h	Minicursos e Oficinas	Online	Comissão Científica
15h30	Intervalo	Online	Comissão Científica
16h-18h	Comunicações Científicas	Online	Comissão Científica
18h	Encerramento	Online	TODAS

DESCRIÇÃO DOS GRUPOS DE PESQUISA

LIJO – LITERATURA JOANINA

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

LEPRALISE – LEITURA PRAGMÁTICO-LINGUÍSTICA DAS SAGRADAS ESCRITURAS

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

TIAT- TRADUÇÃO E INTERPRETAÇÃO DO ANTIGO TESTAMENTO

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

DESCRIÇÃO DOS EIXOS TEMÁTICOS

ET 1 – Bíblia, Ecologia Integral e Metodologia Bíblica

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

Coordenadores responsáveis:

Francisca Cirlena Cunha Suzuki
Petterson Brey
Vamberto Marinho de Arruda Junior

ET 2 – Bíblia, Ecologia Integral e Exegese Bíblica

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

Coordenadores responsáveis:

Adriano Lazarini Souza dos Santos
Fernando Gross
Izabel Patuzzo

Jean-Luc Fobe
Nelson Maria Brechó da Silva
Pedro da Silva Morais
Vinícius Mendes de Oliveira

ET 3 – Bíblia, Ecologia Integral e Teologia Bíblica Aplicada

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

Coordenadores responsáveis:

Eduardo Rueda Neto
Francisco Marques Miranda Filho
Luciano José Dias
Sérgio Ricardo Toledo

SUMÁRIO

MINICURSO

Eixo Temático 3: Bíblia, Ecologia Integral e Teologia Bíblica Aplicada

PROIBIÇÕES, IMAGÉTICA, CORPORALIDADE DIVINA E O MUNDO DO ANTIGO ISRAEL

Francisco Marques Miranda Filho20

COMUNICAÇÕES

Eixo Temático 1: Bíblia, Ecologia Integral e Metodologia Bíblica

MÃO PODEROSA (מַחֲזֵקַת הַיָּד): uma análise intertextual de Deuteronômio 5,15

Adalberto Castro da Costa42

CRÍTICA TEXTUAL DA EPÍSTOLA DE PAULO A FILEMOM: Uma comparação entre duas edições críticas do texto grego

Clacir Virmes Junior49

O QUE O TERCEIRO EVANGELHO FAZ COM AS MULHERES

Cláudio Araújo Machado57

A TAXIONOMIA DA INTERTEXTUALIDADE BÍBLICA NA PESQUISA DE OROPEZA E MOYISE E SUA RELAÇÃO COM A PRAGMALINGUÍSTICA APLICADA À EXEGESE BÍBLICA

João Claudio Rufino Rodrigues Silva65

AS INSCRIÇÕES KUNTILLET 'AJRÛD E SUA CONTRIBUIÇÃO PARA A COMPREENSÃO DO TEXTO BÍBLICO

Jônatas Leal72

JESUS CRISTO NOS SALMOS: Uma breve análise da leitura messiânica do Antigo Testamento pelo Novo Testamento

Petterson Brey e Rodrigo Serveli79

A INFLUÊNCIA DO NOVO TESTAMENTO EM APOCALIPSE 4 E 5

Raimundo Nonato Gomes de Carvalho84

LEVÍTICO 25,1-22: O ano sabático e o ano do jubileu, uma lição da Torá sobre o cuidado ecológico da terra para a atualidade

Reginaldo de Abreu Araujo da Silva92

AZEITE EM LUCAS: elementos pragmáticos do papel do Messias

Vamberto Marinho de Arruda Junior100

Eixo Temático 2: Bíblia, Ecologia Integral e Exegese Bíblica

LECTURA BIOMIMÉTICA DE MATEO 10,16: Sean φρόνιμοι como las serpientes y ἀκέραιοι como las palomas

Carlos Olivares109

O PAPEL DO SER HUMANO COMO CUIDADOR DA CRIAÇÃO EM GÊNESIS 1,26-28

Chinaka Justin Mbaeri117

A GLÓRIA DE DEUS MANIFESTA NA CRIAÇÃO E NA LEI: Uma leitura do Sl 19

Fabio da Silveira Siqueira125

NA ARQUITETURA DE UMA ECOLOGIA INTEGRAL, O DIÁLOGO ENTRE AS GERAÇÕES: Uma leitura contra o descarte dos velhos no salmo 71

Fernando Gross132

A ANTROPOLOGIA DE Gn 3 COMO BASE DE COMPREENSÃO PARA UMA
VERDADEIRA ECOLOGIA INTEGRAL

Ignacio Torres Julián140

LEITURA ECOLÓGICA DE HEBREUS 2,5-9

Isaac Malheiros e Vanessa Meira146

RELEITURA DO MANDATO DA TERRA EM ROMANOS 8,19-23

Jean-Luc Fobe154

MOSQUITOS: econarratividades em Êxodo 8,12-15

Matthias Grenzer161

A PECAMINOSIDADE HUMANA E A SABEDORIA COMO TEMOR EM
SIRÁCIDA 21,1-11

Nelson Maria Brechó da Silva169

A DANÇA DOS MONTES: Uma exegese ecoteológica do Sl 29

Renato Gonçalves da Silva176

AGRICULTORES X PASTORES: Reflexões ecoteológicas em Gênesis 4

Vinícius Mendes de Oliveira184

SABEDORIA DIVINA E INSENSATEZ HUMANA: Uma abordagem ecoteológica em
Jó 28,1-11

Werlen Lopes da Silva192

LUCAS 1,67-79: O Cântico de Zacarias sob a perspectiva da Análise Retórica Bíblica
Semítica

Ygor Almeida de Carvalho Silva200

Eixo Temático 3: Bíblia, Ecologia Integral e Teologia Bíblica Aplicada

A CASA COMO POSSÍVEL CATEGORIA ECOTEOLÓGICA NO EVANGELHO SEGUNDO LUCAS

Adriana Barbosa Guimarães 209

O REINO DE DEUS E A ECOLOGIA INTEGRAL

Antonio Carlos Tedesco217

AS CONTRIBUIÇÕES DA CONTABILIDADE PARA A ECOLOGIA INTEGRAL

Antônio Dias Pereira Filho223

ECOLOGIA INTEGRAL NA EUCARISTIA: Uma perspectiva bíblica e teológica

Carlos Milton dos Santos231

JESUS E SUA RELAÇÃO COM YHWH: uma teologia da afetividade de Deus “Eu e o PAI somos um” (Jo 10,30)

Cleodon Amaral de Lima239

A NATUREZA E O PAPEL DA IGREJA: Lições sobre eclesiologia a partir da Primeira Epístola de Pedro

Eduardo Rueda Neto246

O CRISTÃO E O CUIDADO COM A NATUREZA

Felippe Amorim252

ENSINO RELIGIOSO E A ECOLOGIA INTEGRAL: Ponderações sobre a BNCC e sua contribuição à sociedade

Hebert Davi Liessi e Lucicleide Maria da Silva Liessi260

DA DOMINAÇÃO À COMUNHÃO: Repensando a abordagem cristã de mordomia ambiental

Holehon Santos Campos268

A FÉ COMO DADO ANTROPOLÓGICO: “Que é o homem, para dele te lembrares?”
(Sl 8,5)

José Adeildo Pereira Machado276

A RELAÇÃO ENTRE A INTERPRETAÇÃO DA CRIAÇÃO SEGUNDO PAUL
RICOEUR E A ECOLOGIA INTEGRAL, PROPOSTA PELO PAPA FRANCISCO EM
SUA ENCÍCLICA “*LAUDATO SI*”

Juliano Gomes284

PRINCÍPIOS DE UMA ECOLOGIA INTEGRAL PRESENTES NA *GAUDIUM ET
SPES* E APRIMORADOS NA *LAUDATO SI*

Luciano José Dias290

ENTRE TRAVESSIAS E ETIOLOGIAS NO CICLO DE JACÓ: o papel literário da luta
no vau de Jaboc (Gn 32,23-33)

Márcio José Pelinski297

O CUIDADO COM A CRIAÇÃO: a integralidade do relacionamento correto entre os
seres humanos e a natureza numa cooperação com o divino

Messias José dos Santos305

A COMPREENSÃO BÍBLICA DO JUBILEU E A SUA CONTRIBUIÇÃO PARA A
ECOLOGIA INTEGRAL

Renan Mascarenhas Santos311

ATUALIZAÇÃO BÍBLICA NA LITURGIA

Richard Strazza da Silva319

A TEMÁTICA ECOLÓGICA NO CONCÍLIO VATICANO II E NOS DOCUMENTOS
DAS CONFERÊNCIAS EPISCOPAIS DO CELAM: Um caminho em defesa da casa
comum

Robert Landgraf327

CONTRIBUIÇÕES DO PENSAMENTO DE LEONARDO BOFF PARA A
REFLEXÃO DE UMA ECOTEOLOGIA SOCIAL

Roberto Rohregger335

O SINAL EM JOÃO (JO 6,1-15) QUE COMUNICA UMA REALIDADE
CONSTANTE NA HUMANIDADE

Ronaldo Contin Della Nina342

O LIVRO DA SABEDORIA E A NOVA ÉTICA DO CUIDADO: Respeitar a natureza,
mas não a endeusar

Vilson José da Silva350

MINICURSO

EIXO TEMÁTICO 3

**Bíblia, Ecologia Integral e Teologia Bíblica
Aplicada**

PROIBIÇÕES, IMAGÉTICA, CORPORALIDADE DIVINA E O MUNDO DO ANTIGO ISRAEL

*Francisco Marques Miranda Filho*¹

Resumo: A tese de um programa anicônico preponderante e extensivo a todo o período da história de Israel não se sustenta diante das evidências trazidas pelos estudos arqueológicos das últimas décadas. Apesar da proibição de representar YHWH em imagens ter se imposto como conceito programático, ela não teria se dado de forma sincrônica como os textos bíblicos parecem sugerir, mas de forma diacrônica, e, gradual e lentamente, foi se impondo como norma. Se de um lado, a proibição de imagens representando YHWH (*Bilderverbot*) não se impôs de imediato, do outro lado, é razoável que durante esse tempo gradual diversas outras deidades fossem cultuadas. Foi contra elas que não apenas o deuteronimista se posicionou, mas também os profetas. A oposição de certo modo satírica com a qual o profetismo se comportou frente à produção de ídolos parece não ter sido suficiente para suprimir a existência dos chamados ídolos. O texto bíblico oferece esse pano de fundo histórico, bem como os dados arqueológicos sugerem. Pode-se concluir com isso que, enquanto as deidades concorrentes eram aceitas e cultuadas, também houve em algum lugar um tipo de, representação iconográfica de YHWH? Esta é a questão controversa apresentada aqui com duas posições distintas.

Palavras-chave: Imagem. Exegese. Antigo Israel.

Abstract: The thesis of a preponderant aniconic program that extended to the entire period of Israel's history is not supported by the evidence provided by archaeological studies over the last few decades. Although the prohibition of representing YHWH in images was imposed as a programmatic concept, it didn't happen synchronically as the biblical texts seem to suggest, but diachronically, and gradually and slowly it was imposed as a norm. If, on the one hand, the prohibition of images representing YHWH (*Bilderverbot*) was not imposed immediately, on the other hand, it is reasonable that during this gradual period various other deities were worshipped. It was against them that not only the deuteronimists took a stand, but also the prophets. The somewhat satirical opposition with which prophetism behaved towards the production of idols seems not to have been enough to suppress the existence of so-called idols. The biblical text provides this historical backdrop, as well as the archaeological data suggests. Can we conclude from this that, while competing deities were accepted and worshipped, there was also somewhere a kind of iconographic representation of YHWH? This is the controversial question presented here with two distinct positions.

Keywords: Image. Exegesis. Ancient Israel.

INTRODUÇÃO

Segundo DICK (1999), por meio do estudo dos ícones e da sua construção, podemos perceber alguns dos impulsos mais vitais subjacentes à experiência religiosa. As imagens sacras são produtos da imaginação humana. Elas são construídas de acordo com regras sistemáticas, infundidas com sacralidade, e mantidas “vivas” por comportamentos altamente controlados destinados a reter o “espírito na matéria”. A análise desse processo de construção das imagens sacras e do corolário de sua destruição nos revela algo paradoxal e intrigante sobre a religião humana (PRESTON, 1985, p. 9).

¹ Doutorando em Filosofia pela UFRJ, Doutorando em Teologia pela PUC-SP, Mestre em Filosofia pela UFRRJ; Mestre em Teologia pela PUC-SP; Licenciado em Filosofia pela PUC-RJ; Bacharel em Teologia pela PUC-RJ; francismir@hotmail.com; participa dos grupos de pesquisa LIJO (PUC-SP), STASIS (UFRRJ), e ZÉTESIS (UFRRJ); <http://lattes.cnpq.br/8594602995609406>.

Por isso, nesse sentido, o estudo do ícone desempenha um papel crucial no estudo comparativo da religião.

As imagens de culto revelam posições significativas sobre a presença divina, sobre a imanência e a transcendência, e sobre a própria natureza da divindade. Apesar disso, nem sempre foi ponto pacífico usar imagens como forma de representar a experiência religiosa. As lutas entre iconódulo (iconófilo) e iconoclasta marcaram o judaísmo, o cristianismo e o islamismo. No cristianismo houve inúmeros conflitos. Pode-se citar como exemplo os períodos principais da iconoclastia bizantina, o período carolíngio e a reforma protestante.

Todas essas religiões foram particularmente afetadas pela luta iconoclasta seminal na Bíblia Hebraica. Durante o exílio babilônico (século 6 a.C.), Israel entrou em contato íntimo com o iconódulo babilônico. Muitas das críticas mais fortes na Bíblia contra fazer a imagem de um deus derivam desse período. É possível dizer que muitas das proibições legais deuteronômicas de fazer uma imagem de culto provavelmente derivam do período pós-exílico. De uma parte, esses textos das Escrituras Hebraicas sugerem pelo menos uma consciência rudimentar dos rituais babilônicos para induzir uma imagem de culto, e de outra, é possível delinear, a partir dos textos, um progressivo programa de proibição de imagens (*Bilderverbot*).

UEHLINGHER (2023), por sua vez, sustenta que para muitos é contraintuitiva a ideia de que a(s) religião(ões) do antigo Israel e Judá sejam associadas à cultura visual, imagens e iconografia. Isso se dá porque os leitores estão acostumados a pensar sobre a religião israelita em termos de adoração (e crença) em uma única divindade, YHWH. Para eles, o chamado “Decálogo” exige de forma explícita que YHWH não seja associado em rituais com outras divindades, nem representado como uma estátua de culto, ou mesmo visualizado por “qualquer tipo de semelhança, de qualquer coisa que esteja no céu acima, ou que esteja em/na terra embaixo, ou que esteja na água debaixo da terra” (Ex 20,4).

Todavia, já foi demonstrado com base em vários de dados e argumentos, que a religião e a cultura israelita e judaíta “pré-exílicas” em geral estavam longe de ser anicônicas (literalmente, “sem imagem”). Basta ler cuidadosamente a Bíblia Hebraica que é possível encontrar textos que se referem a imagens visuais de uma forma ou de outra (SCHROER, 1987).

Outro ponto importante: dados arqueológicos do Levante Sul, mais especificamente

de territórios controlados pelas políticas israelita e/ou judaíta (sejam pré-estatais ou monárquicas) durante a Idade do Ferro, atestam um amplo repertório de arte visual figurativa e cultural, algumas das quais se relacionam obviamente com a religião – tanto a prática quanto a imaginação (KEEL, UEHLINGER, 1998; SCHMIDT, 2020).

Por fim, a arqueologia está repleta de dados de inscrições hebraicas antigas (bem como de textos bíblicos) que apontam para padrões de prática religiosa muito próximos ao que é conhecido em outras sociedades levantinas antigas. Isto significa que a própria noção de uma mentalidade israelita ou judaíta fundamentalmente diferente e distinta tornou-se cada vez mais difícil de apoiar. É preciso refletir como essa tarefa pode ser melhor abordada de acordo com a teoria do estado da arte, considerando “cultura visual”, “iconografia”/“religião”, e “Israel/Judá antigos”.

1. A evolução dos *Bilderverbot* – proibição de imagens na Bíblia Hebraica

1.1 A Evolução da Proibição de Imagens (*Bilderverbot*) no Antigo Testamento

O ponto de partida do argumento inicial deste trabalho é considerar o progressivo ‘programa’ de proibição de imagens que se formou no contexto da religião judaica. Progressivo, porque indica mais um processo evolutivo da norma que a ideia estática de que ela nasceu pronta; e programa, porque se impôs dessa forma à medida em que foi formulada em etapas até se constituir como uma norma fixa. As chamadas formulações clássicas do *Bilderverbot* são encontradas no Decálogo: Ex 20,3-4 e Dt 5,7-8.

Em Ex 20,34 lemos: “Não haverá para ti outros deuses diante da minha face. Não farás para ti escultura ou qualquer imagem do que há em cima, no céu, nem embaixo, na terra, ou na água, debaixo da terra.” Segundo DICK (1999), as irregularidades sintáticas nos textos (Ex 20,3-4 e Dt 5,7-8) sugerem fortemente que esse mandamento central sofreu uma evolução. O que sabe é que o *Bilderverbot* como registrado em Êxodo e Deuteronômio parece ser o fim de um longo desenvolvimento e não seu início.

Existe uma diacronia sugerida por DOHMEN (1987) para explicar a forma como se deu a proibição. Quando se lê em Ex 20,23b-24a: “Deuses de prata e deuses de ouro não farás para ti mesmo; um altar de terra farás para mim.” (Ex 20,23b-24a), na verdade, como afirma Dohmen, essa formulação hipoteticamente original não é realmente um comando contra imagens de culto, mas apenas uma lei de culto conservadora que buscava proibir formas de culto estranhas a uma tradição “nômade”. Este mandamento não

interdita o culto de imagens ou o seu estabelecimento, mas apenas a “confeção” de estátuas de ouro e prata. A combinação dos dois, o proibitivo e o injuntivo, esclarece a intenção do mandamento: “Em vez de imagens de culto, haja sacrifícios e ritos de sangue” (DOHMEN, 1987, p. 238). Isso sugere que havia uma diferença cultural-sociológica entre a prática de culto dos urbanos e a da população rural seminômade e mais conservadora.

DIETRICH; LORETZ (1992, p.106-107) resumiram várias razões para a tradição anicônica de Israel. Podem ser uma das tantas hipóteses a seguir: uma expressão de aversão primitiva às imagens; uma preferência particular dos israelitas por “ouvir” (em vez de “ver”); uma espiritualidade peculiarmente israelita em seu conceito de divindade; o sentimento israelita de admiração diante da divindade; o ciúme de YHWH pelos deuses cananeus; a proibição contra outros deuses; a pobreza cultural resultante da experiência do deserto; a animosidade em relação a itens de luxo entre os círculos profético-levíticos; a dependência da religião yahwista do culto anicônico de um deus principal semítico primitivo. Todas elas explicam apenas em parte o problema.

HENDEL (1988, p. 365-382), por sua vez, sugeriu um argumento relacionado, mas distinto, para a religião anicônica de Israel. Ele documenta a estreita conexão entre a iconografia real e o retrato das principais divindades cananeias como El. No antigo Oriente Próximo, o rei terreno, que às vezes era descrito como a “imagem/estátua” do deus, era a personificação do deus principal. O antigo Israel tinha uma hostilidade tão profunda em relação à instituição da monarquia que, conseqüentemente, poderia ter adotado uma representação anicônica de seu deus para refletir que ele não tinha nenhuma contraparte real.

Outro autor, HALLO (1988, p. 54–66), argumentou que o aparecimento da estátua de culto divino em tamanho real na Mesopotâmia pode ter sido uma resposta à adoração de um rei divinizado como Naram-Sin (cerca de 2230 a.C.). KENNEDY (1987, 138-44) também enraíza a tradição anicônica de Israel no tecido social do antigo Israel. O culto à imagem divina exigiria uma grande quantidade dos recursos econômicos de um país, e ao mesmo tempo, fornecer uma base ideológica para uma hierarquia sacerdotal-monarquista. A rejeição de Israel à imagem do culto prejudicaria esse tipo de desenvolvimento, época em que Israel estava em transição de uma cultura não urbana para uma cultura urbana, nos primeiros dias da monarquia.

Um último argumento estaria relacionado à ideia de que tal mandamento não teria

nenhuma razão de ser dentro do próprio estilo de vida nômade e surgiu antes de um conflito entre as diferentes culturas locais. O passo seguinte foi, então, o desenvolvimento da proibição de um certo tipo de culto (ou seja, um com imagens de ouro e prata) para um outro tipo de culto que incluiu a proibição das próprias imagens. Embora este passo seja significativo, ele está verbalmente muito próximo de Ex 20,23.

1.2 A Monarquia Primitiva

Textos desse período são raros, e são julgamentos iniciais sobre representações de culto como a Arca, querubins no Templo Salomônico e o culto de touros de Betel. As tradições sobre a Arca são tão complicadas que é bastante difícil chegar ao significado exato da tradição. O denominador comum em todos os momentos é que a Arca simbolizava a presença de Deus, seja na guerra (1Sm 4) ou no Templo. A Arca em si era anicônica e vinha de uma época em que a imagem não desempenhava nenhum papel no culto.

Quando a construção do Templo foi discutida em 1Rs 6, a Arca foi colocada onde a estátua de culto principal normalmente estaria localizada. Em textos posteriores, a posição da Arca foi subordinada à dos querubins, que foram frequentemente descritos em conjunto com a Arca (1Rs 8,7; 2Cr 3,8ss). De acordo com KEEL (1977, p. 23-29), os querubins não funcionavam como vigilantes e espíritos protetores, mas sim como portadores da divindade. Daí viria a ideia dos querubins como o trono de Javé. Tanto a Arca quanto os querubins transmitiam a teologia da presença do Deus invisível, embora tivessem origem em fontes diferentes.

Não há, portanto, nenhuma evidência de hostilidade em relação a toda arte representativa. Havia outros símbolos no culto, como a serpente de bronze atribuída a Moisés e memos a bula de Jeroboão. Quando Jeroboão desejou estabelecer um rival para o Templo de Jerusalém, ele montou o poste de touros em Betel, e provavelmente usou os querubins de Jerusalém como parte do trono para o invisível YHWH. No entanto, apesar do atual estado da questão, não há evidências indiscutíveis, textuais ou arqueológicas, no início da monarquia para uma imagem de culto do próprio YHWH.

1.3 A fé judaica ortodoxa e as polêmicas da primeira imagem

Durante o século 9 a.C há relatos de reformas de culto sob os Reis Asa (910-869 a.C. - 1Rs 15,9-14) e Josafá (870-848 a.C. - 1Rs 22,41-51). Uma análise mais detalhada

sugere que esses relatos são retrojeições das reformas deuteronomistas que realmente ocorreram mais de dois séculos depois. No entanto, neste momento, temos evidências da próxima fase importante no desenvolvimento do *Bilderverbot*.

O profeta Elias desempenhou um papel importante no surgimento de uma monolatria intolerante contra a monolatria integradora que havia anteriormente. As lutas do século 9 a.C entre o Yahwismo ortodoxo e a religião do Baal cananeu centraram-se em torno do profeta do norte Elias e de seu sucessor Eliseu. Este conflito culminou no relato do incidente no Monte Carmelo (1Rs 18), que originalmente tratava do culto exclusivo de YHWH.

A posição de Elias parece ter sido consistente com a tradição da introdução ao Livro da Aliança (Ex 20,23-24a), pois a demanda em Ex 20 por uma expressão de culto particular sem imagem de culto, mas com rituais de sacrifício e sangue, encontrou sua realização no Monte Carmelo, onde o retorno de Israel ao culto exclusivo de YHWH foi seguido de sacrifício. Ex 20,23 já pressupunha uma “separação” de outras práticas de culto, pois a formulação negativa da proibição pressupunha a existência do proibido.

Elias, então, é iniciador e restaurador. Em resposta ao sincretismo do século 9 a.C., ele emergiu como o campeão da monolatria intolerante. A partir dos requisitos de culto mais antigos, ele criou a base para a proibição posterior contra deuses estrangeiros. Elias insistiu na decisão fundamental: YHWH ou Baal, não o contrário, YHWH e Baal. Embora ainda não houvesse um conflito sobre diferentes objetos de culto, no entanto, as polêmicas posteriores contra as imagens teriam suas raízes nesse desenvolvimento do século 9 a.C..

A próxima etapa é o profeta Oséias, que viveu em meados do século 8 a.C.. No centro de sua mensagem contra o sincretismo estava a exigência de adoração exclusiva a YHWH e a rejeição de todos os outros deuses. Isso aparece em Os 13,4 (ver tb 12,10): “Mas eu sou o SENHOR, teu Deus, desde a terra do Egito. Um Deus fora de mim não conhecerás, não há salvador a não ser eu”.

Para Oséias, os efeitos do sincretismo religioso se estendiam da prática do culto (Os 2,7-15, 4,4-9, 5,1-7) ao uso de amuletas e estátuas divinas, que ele chamava de ‘ídolos’ (Os 4,17, 8,4, 13,2, 14,9). A crítica de Oséias representa um passo importante. A partir do tempo de Oséias, os ídolos seriam os deuses estrangeiros dos não-israelitas. Ele reconhece a ambivalência da imagem: como a iconografia não pode distinguir os elementos específicos do culto a YHWH do culto a Baal, a imagem polivalente deve

permanecer contrária à sua exigência radical de adoração exclusiva a YHWH. Essa ambiguidade também levou à primeira condenação do culto à bula de Betel, porque nela a imagem permanecia ambígua e poderia ser facilmente incorporada ao culto a Baal.

1.4 Da Primeira Crítica das Imagens ao Segundo Mandamento

A partir de meados do século 8 a.C. e através da queda de Samaria em 722 a.C., a sedução da religião assíria criou uma nova crise no Sul. No entanto, os séculos 8 e 7 a.C. foram decisivos para o surgimento do *Bilderverbot*. A relação original entre o culto e a crítica das imagens persistiu e parecerem datar desses séculos.

Foram as reformas culturais de Ezequias e a centralização do culto sob Josias que levaram à proibição de imagens. A reforma de Ezequias (2Rs 18-20) livrou o Templo da antiga “serpente de bronze” (2Rs 18,4). Foi provavelmente sua ambiguidade que tornou suspeita a “serpente de bronze”, pois a cobra desempenhava um papel na religião assíria. O estudo recente sobre selos conduzido por Uehlinger tem revelado novos aspectos sobre as inscrições e imagens contidos nesses selos do período em questão (8 a 7 séc. a.C). Embora alguns estudiosos argumentem com base nesses selos que já havia um mandamento contra imagens, essa evidência é complexa e esbarra nos estudos mais atuais. Apesar disso, Manassés, filho de Ezequias, reverteu as reformas de seu pai e reintroduziu muitos cultos estrangeiros. O movimento deuteronômico possivelmente se originou como uma resposta ao sincretismo de Manassés. A insistência deuteronômista na exclusividade de YHWH e na teologia da eleição levou a fortes tendências de separação.

A alegação do profeta do norte Oséias de que as imagens eram muito ambíguas desenvolveu-se dentro da teologia deuteronômista. Esta, por sua vez, exigia que toda imagem ou objeto de culto que pudesse apontar para outro deus fosse rejeitada. “Não plantarás nenhuma árvore como uma Aserá, junto ao altar de YHWH, teu Deus, que edificarás; nem erguerás uma Masebá, que YHWH, teu Deus, odeia.” (Dt 16,21-22). Nesse duplo mandamento, o deuteronômista proibiu tanto a adição sincrética de um objeto de culto ou deusa estrangeira, quanto o uso, até então aceitável, de um pilar de suporte por causa de seu potencial de uso indevido. Era para estabelecer a distinção da crença yahwista e a exclusividade da adoração de YHWH contra outras formas de culto, ao invés de proibir imagens em geral. A destruição das Aserás e Masebás nos relatos da reforma de Josias, (2Rs 23,4-20, 24), não foi feita de acordo com alguma lei contra

imagens (*Bilderverbot*), mas sim pela exigência da religião yahwista por exclusividade.

Uma das primeiras versões de um *Bilderverbot* específico é encontrada em uma forma antiga de Dt 5,8: “Você não fará para ti mesmo uma imagem”. Este verso, que passou por uma extensa história de redação, é provavelmente uma reação às crises durante os últimos dias da monarquia judaíta. Ele está enraizado em vários aspectos: na tradição de uma religião yahwística sem imagem que está expressa em Ex 20,23; nos movimentos proféticos antissincréticos do Norte do século 9 a.C.; e na suspeita com relação às imagens trazida por Oséias. Como não há alusões a tal comando nos relatórios da reforma de Josias, Dt 5,8 provavelmente deriva do movimento deuteronomista posterior no início do Exílio (DOHMEN, 1987, 270-71).

Dt 5,8 expandiu a aplicação dos “deuses de prata e ouro” do antigo Ex 20,23 para qualquer representação preparada para o culto, e também lembrou a crise histórica de Manassés. Esta forma mais antiga do *Bilderverbot* ainda não era uma proibição ampla contra toda a arte representacional, mas apenas contra a imagem de culto. A versão mais antiga do Decálogo adotava tanto a proibição de deuses estrangeiros, quanto de imagens de culto, na medida em que ambos foram agora redigidos como um dos dez mandamentos. Isso fica bem claro quando comparamos Dt 5,8 com o texto paralelo (mas posterior) em Ex 20,4. Parece que o editor de Êxodo estava ciente do significado de seu ‘Waw’ – ‘e’, pois ele pode de juntar os dois “mandamentos cobiçados” como um só, a fim de manter o número de mandamentos em dez.

1.5 A Evolução do Segundo Mandamento do Decálogo

A evolução do mandamento contra as imagens de culto pode ser encontrada em outras redações deuteronômicas. De acordo com Dohmen, o deuteronomista expandiu a versão original de Ex 20,23-24a – “Não fareis deuses de prata ao lado de mim (a), nem fareis deuses de ouro para vós (b)! Farás um altar de terra para mim.” Quando o editor deuteronomista combinou o Livro da Aliança com a teofania do Sinai, ele mudou o importante mandamento no v. 23b para o plural para estender as proibições a todo o povo e, em seguida, acrescentou o v. 23a para combinar os dois mandamentos.

O Segundo Mandamento surgiu durante o Exílio como a principal defesa do monoteísmo recém-surgido. O *Bilderverbot* tinha surgido originalmente como uma instância especial do mandamento contra outros deuses, mas agora era para dominar. Esse desenvolvimento é claro em Lv 26,1 – “Não farás para vós ídolos, e adorarás imagens e

massebá não criarás para vós mesmos, e uma pedra trabalhada não colocarás na tua terra para te curvares a ela, porque eu sou YHWH, teu Deus.” Este versículo está em uma posição muito importante no Código de Santidade (Lv 19–26).

Haveria, então, três estágios para o ampliação do texto de Dt 4: 1) no texto original (1-4, 9-14) não havia referência a uma proibição de imagens de culto; 2) a primeira expansão de Dt 4 (15–16a; 9–28) expandiu a parênese original contra ver YHWH (v.12) e desenvolveu a partir dela uma parênese no Decálogo com a proibição de imagens de culto, estabelecendo assim uma relação causal. Essa expansão com sua “imagem de qualquer coisa” também se insinuou nas versões do Decálogo; 3) a segunda expansão de um redator sacerdotal (P) expandiu ainda mais essa parênese (v. 16a;17-18) e, assim, expandiu a proibição da imagem de culto para uma proibição de qualquer representação artística.

1.6 As críticas proféticas

As principais passagens dos profetas hebreus que tratam da elaboração humana da imagem do culto são encontradas em Jeremias (10,1–6) e Deutero-Isaías (40,19–20; 41,5–14; 44,6–22), mas há argumentos menos sustentados em profetas menores como Oséias (8,4–6; 13,2–3), Miquéias (5,12–13) e Habacuc (2,18–19). Ecos desses textos proféticos também podem ser encontrados nos livros de Juízes (17–18), Salmos (115,3–9; 135,15–18) e apócrifos como a Carta de Jeremias e a Sabedoria de Salomão (13–15). É possível examinar os textos de algumas dessas passagens principais, todas datadas do mesmo período das últimas etapas de redação do *Bilderverbot*.

1.6.1 Jeremias

Jr 10,3-15 - é uma passagem poética que aparece em versões significativamente diferentes no Texto Masorético (hebraico) e na Septuaginta (grego). A autenticidade da passagem, isto é, se o próprio Jeremias escreveu essa paródia de ídolos, permanece problemática. Os argumentos em Jeremias contra as imagens de culto são semelhantes aos encontrados em Deutero-Isaías, fato que sugere uma data pós-exílica para o material de Jeremias. Essas paródias de ídolos parecem originalmente ter tido sua própria existência e ter sido inseridas em seu contexto profético atual. A inserção posterior também pode ajudar a explicar a aparente falta de precisão nas paródias em seu contexto atual.

Esta passagem documenta as várias etapas na preparação de uma imagem de culto plástica completa: (1) primeiro o núcleo de madeira da estátua é preparado (v. 3); (2) em seguida, os núcleos são banhados com ouro e prata (v. 4a, 9a, 14); (3) em seguida, a imagem é fixada à sua base (v. 4b); (4) finalmente, a estátua é vestida (v. 9b). Esta passagem menciona três artesãos diferentes. O artesão supervisor é descrito no v. 3 como carpinteiro, no v. 9 o artesão é o ourives, que trabalha com prata martelada e no v. 14, ele trabalha como joalheiro. O objetivo geral da passagem Jr 10,1–16 é contrastar YHWH com os ídolos: os deuses são identificados com suas imagens de culto. Assim, os ídolos são ‘obras do artesão’ e ‘obras dos sábios’. No v. 9; no entanto, “YHWH fez a terra com seu poder”, ele “estabeleceu o mundo com sua sabedoria”.

O texto de Jr 10,3-5b continua: “Porque os costumes do povo são falsos. Ele corta uma árvore da floresta, obra das mãos de um artesão, com um cinzel. Ele a decodifica com prata e ouro, com pregos e martelos eles os colocam firmemente no lugar para que não tombem. Seus ídolos são de ouro batido, e eles não podem falar, eles têm que ser carregados.” Um paralelo é encontrado em Sb 13-15, que parece ser um midrash baseado nesta passagem de Jeremias. Esta passagem de Jeremias é claramente satírica e exagera a proverbial instabilidade da estátua (ver como exemplo semelhante Is 40:20, 41:7; Sb 13,15–16). Pode ser que o autor desejasse que o leitor imaginasse o passo cômico, embora tecnologicamente impreciso, de fixar a estátua em sua base com um prego.

Mais adiante, no capítulo 13, Jeremias repete a paródia reforçando a tese de que os deuses dos estrangeiros são feitos por mãos humanas e não possuem poder algum. “Não tenhais medo deles, pois não podem fazer o mal, nem neles está para fazer o bem. Em resumo, eles são maçantes e tolos – a instrução de um nada! (Afinal) é só madeira. A prata martelada é importada de Tárzis, e o ouro de Ofir. São obra do artesão e das mãos do ourives, suas vestes são violetas e roxas: são todas obra de homens habilidosos... Todo homem é estúpido e sem conhecimento, todo ourives é envergonhado por seus ídolos, pois suas imagens são falsas, e nelas não há fôlego. São inúteis, obra de ilusão, no tempo do castigo perecerão.” (Jr 13,7-9;14-15)

1.6.2 Deutero-Isaías (Is 40,18–20; 41,6–7)

Outra passagem dessa etapa final do *Bilderverbot* é encontrada no Deutero-Isaías É um texto rico em crítica e na forma de paródia contra quem esculpe um ídolo a partir da matéria disponível (madeira, ouro, prata, bronze, etc.). São duas passagens muito

próximas na redação. A primeira aparece no capítulo 40 - “Um artesão funde uma estátua, o ourives, a placa de ouro, e faz derreter as correntinhas de prata. Aquele que deseja esculpir uma imagem escolhe madeira que não apodrece; põe-se à procura de um operário hábil, a fim de assentar uma estátua que não oscile.” (Is 40,19). A segunda vem logo em seguida no capítulo 41 - “Prestam-se assistência mútua, dizem um ao outro: “Coragem!”. O fundidor estimula o ourives, e o malhador, o ferreiro: “A solda é boa” – diz. Ele a reforça com rebites para que não oscile. (Is 41, 6-7)

Essas duas passagens devem ser tratadas juntas? FITZGERALD (1989, p. 431) considera essas duas seções como pertencentes a uma única descrição técnica da construção de uma estatueta de metal, decorada com chapeamento e incrustações de metais preciosos, e assentada sobre uma base de madeira. Assim, três artesãos estão envolvidos na confecção de uma única estátua, o ferreiro, o malhador (funileiro) e o ourives (lapidário). As duas partes tratam das etapas sucessivas, e cada uma termina com uma tentativa de tornar a estátua estável. Embora essas duas seções possam originalmente ter estado juntas e, de fato, devem ser tratadas assim, não pode haver dúvida real de que ambas as seções foram completamente integradas em seu contexto atual (CLIFFORD, 1980, p. 450-464; HOLTER, 1995, p.71-78; 105-121).

Como em Jr 10, várias das palavras usadas para os criadores de ídolos também são usadas e aplicada a YHWH no contexto maior. As divindades impotentes e os ídolos são vividamente contrastados com o poderoso YHWH e seu servo na terra, Israel. Os ídolos sem vida na terra espelham perfeitamente as divindades impotentes no céu. O servo Israel, vindo à vida pelas palavras e pela presença de YHWH, efetivamente imagina o poder de sua divindade YHWH. Assim, nesta passagem, o julgamento foi usado para mostrar que, entre as nações favorecidas, apenas Israel é o locus escolhido da justiça divina. De alguma forma, as nações reconhecerão o poder único de YHWH refletido no seu servo Israel (CLIFFORD, 1980, p. 454). Há várias semelhanças entre a seguinte passagem em Deutero-Isaías e Jeremias 10 (SCHROER, 1987, p. 211).

Os artesãos em Deutero-Isaías são definidos em dois sentidos: são hábeis em seu ofício, e são conhecedores dos mistérios sagrados (Is 3:3). É possível encontrar na literatura assíria textos que demonstram as habilidades dos artesãos. Assaradão (712-668 a.C), por exemplo, em TDOT 4.378, orou para que ele pudesse ter artesãos semelhantes para trabalhar na restauração das imagens de culto da Babilônia:

(18) Dote os hábeis artesãos que você ordenou para completar esta tarefa com um entendimento tão elevado quanto Ea, seu criador. (19) Ensine-lhes habilidades por sua palavra exaltada; (20) fazer com que todo o seu trabalho manual tenha sucesso através do ofício de Ninshiku (BORGER, 1956.p. 24, tradução nossa).

Por sua vez, Is 44,9–20 é a crítica em forma de paródia mais extensa sobre a fabricação de uma imagem de culto na Bíblia Hebraica. Faz parte de um discurso de juízo jurídico, que é evidente na afirmação em 44,7: “Quem é como eu? Que ele se levante e fale, que ele conte e traga o caso dele para mim”. O discurso jurídico continua nos v. 21-22. Neste ambiente de tribunal foram inseridos v. 9-20 como prova da incomparabilidade de YHWH. O texto sugere uma canção de provocação. Alguns estudiosos insistem que esta seção (v. 9–20) não é uma unidade por causa de inconsistências internas (ROTH, 1975, p. 23). Os versículos 9-12, a matriz da canção, são um veredicto geral contra a criação e adoração de ídolos. V. 13-19 expandem a fabricação das imagens; e v. 20 retorna ao motivo da vergonha.

Estas passagens fazem uma comparação entre as nações e Israel e como elas se posicionam diante de YHWH. A forma como a construção do ídolo é descrita com narrativas vívidas acentua a série de atos sem propósito que as nações realizam. Por sua vez, Israel pode facilmente cumprir seu papel de testemunha, lembrando que YHWH é o primeiro e o último, e que não há outro além dele, porque todos os outros deuses são feitos por mãos humanas. Israel está ligado a YHWH desde a criação e até sua própria redenção. Estes motivos ecoam a polêmica deuteronomista contra a imagem do culto.

2. Cultura visual e religião no Antigo Israel e Judá

Tendo alcançado, com o apoio de DICK (1999), o objetivo de examinar o processo evolutivo da chamada *Bilderverbot*, passando pelos textos deuteronomistas e pelas paródias de ídolos na Bíblia Hebraica restritas em parte aos chamados profetas exílicos e pós-exílicos (séculos 7-6 a.C.), foi possível encontrar semelhanças temáticas suficientes entre esses textos para tratá-los sincronicamente, ainda que com apenas um exame superficial da história por trás dessa tradição.

É preciso, nesta segunda parte, tratar do problema do aniconismo bíblico em contraste com a realidade polivalente e polissêmica de deidades em abundância em uso no período da construção da chamada *Bilderverbot*. Este ponto pode ser iniciado com a discussão trazida por METTINGER (1995) sobre o aniconismo em Israel. Ele propõe o uso do termo “aniconismo” para se referir a cultos onde não há representação icônica da

divindade (antropomórfica ou teriomórfica) servindo como símbolo culto dominante ou central, ou seja, onde se busca um símbolo anicônico ou um símbolo vazio sagrado. Ele classifica o primeiro desses dois tipos de “aniconismo material” e o segundo de “aniconismo de espaço vazio” (METTINGER, 1995, p. 19). Ele também distingue entre aniconismo de fato e aniconismo programático. No primeiro, há uma indiferença ou mera ausência de imagens; nesta última, há um repúdio consciente às imagens e uma iconoclastia (1995, 18). As paródias proféticas contra os ídolos tratadas anteriormente exibem características de um aniconismo programático.

2.1 Evidências arqueológicas para a imagem de culto em Israel

O problema é que os dados arqueológicos para imagens de culto no Antigo Israel muitas vezes estão em desacordo com as evidências textuais, ainda que possam fornecer uma hermenêutica que ajude a ler o texto bíblico (DEVER, 1991). A complexidade das descobertas recentes indica que as proibições bíblicas e as paródias proféticas são o resultado final de um longo desenvolvimento dentro da religião israelita e data das últimas fases proféticas e deuteronomísticas dos períodos exílico e pós-exílico (séculos 7-5 a.C.).

Estudos bíblicos sugerem que o monoteísmo dominante em Israel presente no texto atual da Bíblia Hebraica representa o triunfo final de um pequeno grupo “YHWH - sozinho” sobre as exigências do exílio após a destruição de Jerusalém em 586 a.C. Este grupo vitorioso desempenhou um papel tão dominante na edição da Bíblia Hebraica que seu triunfo final foi anacronicamente considerado como normativo e universalmente aplicado ao todo o período bíblico precedente, de 1.200 a 600 a.C.

Uma dessas constatações arqueológicas sugerem que a religião israelita anterior provavelmente teve várias manifestações regionais diferentes. Assim, teríamos o “YHWH da Samaria” e o “YHWH de Teman”, por exemplo, e isso pode ser encontrado nas Inscrições Kuntillet Ajrud do final do século 9 a.C. até meados do século 8 a.C.. Isto significa que a religião do Antigo Israel, provavelmente, tendeu para o henoteísmo ou monolatria em vez do monoteísmo nesse período. Essas diferentes expressões do Yahwismo confessavam que o Deus estatal YHWH poderia ser a principal divindade no culto estatal, mas provavelmente também reconhecia outros seres divinos no panteão, talvez uma Aserá feminina (DEVER, 1995, p.113).

A principal divindade YHWH foi provavelmente anicônica de fato desde o início, sustentam alguns, segundo DICK (1995), embora as razões para uma prática tão incomum

não sejam mais claras (HENDEL, 1988). No entanto, havia outras imagens dentro do culto, na verdade, os próprios *Bilderverbot* posteriores revelam que deve ter havido imagens que eventualmente tiveram que ser proibidas. À medida que o movimento “YHWH -sozinho” cresceu e passou a dominar a religião de Israel, a iconografia de Israel diminuiu. Escavações recentes tendem a apoiar essa hipotética diacronia da religião israelita, pois nenhuma imagem que possa com certeza ser identificada com YHWH foi encontrada em um estrato israelita, e outras iconografias diminuem gradualmente ao longo da Idade do Ferro I e II (1.200-600 a.C.). Embora haja achados frequentes de divindades antropomórficas, masculinas e femininas, durante o final da Idade do Bronze (até 1.200 a.C.), a situação muda claramente no início do período israelita (Idade do Ferro I e II). Pode ser significativo que nenhuma representação de uma divindade masculina em terracota, metal ou pedra tenha sido encontrada em contextos claros da Idade do Ferro. (DEVER, 1983, p. 574).

Algumas descobertas podem ser citadas apenas como exemplo. Uma estatueta encontrada que poderia ser uma imagem de culto do período israelita. No século 11 a.C., em Hazor, uma estatueta de bronze entronizada foi encontrada em um jarro de argila que provavelmente serviu como depósito de fundação para um antigo local de culto israelita. Outra descoberta do período inicial (século 12 a.C.), um touro de bronze, foi encontrado por Amihai Mazar em um santuário ao ar livre no topo de uma colina cerca de cinco milhas a leste de Dothan, Ele poderia representar YHWH, e é frequentemente chamado de ‘o touro de Jacó’ (Sl 132,2), provavelmente adorado no Reino do Norte de Israel (cerca de 900-622 a.C.) no santuário de Betel como um bezerro. O problema é que a divindade cananea El também foi representada como um touro. Embora muitos dos atributos de El, bem como os de sua consorte, Aserá, tenham sido posteriormente transferidos para YHWH, para qualquer artefato em particular, especialmente deste período inicial, não é possível determinar se YHWH ou El foi representado pelo touro.

A iconografia do touro de YHWH também estaria por trás das imagens controversas em Pithos A encontrada em Kuntillet Ajrud, no norte do Sinai (cerca de 800-775 a.C.). Como as inscrições no grande Pithos A se referem a “YHWH da Samaria” e porque os nomes terminam no dialetal israelita -yw (e não no judaíta -yhw), pode ser datado no reinado de Joás de Israel (801-786), quando o Reino do Norte com sua capital em Samaria havia invadido brevemente o sul Judá. As inscrições usam um estilo epistolar (KEEL,

1995, p. 257) para invocar uma bênção “Por YHWH e sua Aserá”.

Dick, nesse ponto, discorda de Keel, na medida em que defende que pintura em Pithos A que retrata três figuras conforme KELL (1995, p. 241), duas em pé e uma terceira sentada, tocando uma lira, não pode ser identificada como um retrato teriomórfico de YHWH, em que ele apareceria com orelhas de um touro e uma cauda, e a figura ao lado dele, segundo alguns, seria sua consorte Aserá, com uma cauda de touro (não um pênis) entre suas pernas (COOGAN, 1987, 119). Segundo DICK (1999), essa interpretação é completamente falha. Primeiro, porque é metodologicamente incorreto exigir que as imagens correspondam às inscrições; e, segundo, as figuras são, na opinião dele, dois retratos do deus egípcio Bes. É possível que a segunda figura seja Beset, a versão feminina de Bes, mas o par de Bes e Beset não é conhecido antes do Egito ptolomaico (KEEL, 1995, p. 247). Dessa forma, não haveria um retrato de YHWH em Kuntillet Ajrud, porque não está claro quem é o tocador de lira: humano ou divino, homem ou mulher, muito menos a figura sentada a seu lado seja Aserá.

Pode-se, então, depreender que as intrigantes imagens e inscrições nesses Pithos não alteram a falta de imagens de YHWH de Israel da Idade do Ferro. Sabe-se que apesar dessas exceções controversas, a religião de Israel parece preservar seu caráter anicônico, apesar da pá do arqueólogo. Na verdade, muitas das evidências mais recentes apoiam a ideia de que a proibição da Bíblia Hebraica contra o ícone se expandiu gradualmente. Embora os períodos pré-monárquico e monárquico inicial (1.200-950 a.C.) fizessem uso frequente de motivos artísticos como o touro, o leão e o querubim. Apesar disso, estes se tornaram progressivamente menos frequentes em escavações dos períodos posteriores da monarquia dividida (920-722 a.C.).

2.2 Iconografia x Cultura Visual

Mais recentemente, UEHLINGER (2023) trouxe alguns novos elementos teóricos aplicados que provocam questionamentos importantes. Ele defende que a iconografia refere-se ao estudo da arte principalmente figurativa, o reconhecimento de suas características individuais, motivos e assuntos dentro de composições pictóricas, bem como sua correlação e identificação com temas e enredos conhecidos da literatura, mitologia, etc.

Uehinger propõe o conceito ‘cultura visual’, que conduz ao corolário ‘Estudos de Cultura Visual’. A tratar a iconografia desse ponto de vista antropológico, ele pretende

que o conceito trafegue entre as disciplinas tradicionalmente preocupadas com imagens, tais como a história da arte ou os estudos de mídia visual, porque essas se ocupam com os produtos da cultura de elite e seu consumo entre os afortunados e conhecedores, objetivando uma busca mais social-científica dos usos e funções das imagens na sociedade em geral, incluindo a chamada cultura popular.

Portanto, uma cultura visual antiga apresentaria dados que devem ser considerados como “religiosos”. Ele sugere que seja feita uma distinção entre três tipos distintos de dados: 1) os classificados como relacionados à religião devido ao contexto especial do qual foram recuperados (santuários; e/ou que indiquem função religiosamente cerimonial por causa de tipos particulares ou conjuntos de objetos que apontem para uma ênfase especial na ritualização); 2) gêneros de objetos especiais aos quais se atribuem práticas rituais e ritualização (altares, oferendas ou modelos de santuários); 3) outros itens cujo uso e finalidade não eram necessariamente relacionados à religião, mas cujo decoro iconográfico apresenta entidades não empíricas, cenas de relações rituais ou símbolos de bênção, boa saúde, proteção etc.

Considerando esta abordagem, como é possível entender a relação entre a religião e cultura visual em Israel e Judá? Não se pode deixar de ter em conta, sustenta Uehlinger, o principal problema dessa abordagem: além de sua excessiva dependência da historiografia bíblica, há ainda a multiplicidade religiosa da época, na qual existiria uma infinidade de expressões diferentes em vários níveis da sociedade, de estado a região, ou aldeia, passando pelo comércio e guildas até a família e os indivíduos. Isso significa dizer que tratar de religião segundo a compreensão atual é desconsiderar a multifacetada realidade histórica desse período.

Outro problema metodológico que Uehlinger aponta é a noção de “religião(ões) nacional(is)” tal qual se atribui facilmente a esse período unido ao problema da natureza ainda fragmentária das evidências disponíveis para estudo. Tal questão está apenas restrita ao estudo da cultura visual exclusiva dos territórios controlados em determinado momento pelas políticas de Israel e Judá. A questão se amplia mais quando se traz a possibilidade de considerar dados recuperados fora desses territórios. Um desafio ainda maior se impõe com a tentativa de ampliar, trazendo um questionamento apenas para fins heurísticos sobre a hipótese de um determinado recurso, item ou gênero de objeto (um certo tipo de estatuária, uma estela figurativa, um modelo de santuário, um símbolo de

culto, etc.) atestado em áreas vizinhas ter sido conhecido e usado em Israel e Judá.

Uehlinger reconhece que gerações de exegetas bíblicos se debruçaram sobre a chamada “proibição de imagens” bíblica. Ela é dirigida contra a adoração de imagens de outros deuses ao lado de YHWH, ou também (se não principalmente) proíbe a fabricação de uma imagem para o culto do próprio YHWH? LEWIS (2020) propõe que o problema é ainda mais complicado pelo fato de que, no processo de promoção de uma divindade local e regional (talvez representada e/ou imaginada de forma diferente em diferentes regiões, templos e santuários) para um deus supremo e eventualmente abrangente, YHWH atraiu para si um grande número de diferentes papéis e atributos, que não podem *ex post* ser reduzidos a um único protótipo iconográfico. O que significa dizer que poderia haver também diferentes representações iconográficas dele, segundo a particularidade regional em que foram encontrados artefatos relacionados com a religião local.

As imagens construídas na narrativa bíblica apresentam ora YHWH como um deus guerreiro ferido, ora entronizado e acompanhado por um concílio divino, ora uma comitiva mais vigorosamente negada ou rejeitada por outros textos. Keel em seus estudos procurou mostrar que alguns textos bíblicos podem ser usados em comparação muito próxima a iconografia mais ou menos contemporânea aos quais se refere. Uehlinger conclui que uma grande quantidade continuamente crescente de dados recentemente trazidos pelas pesquisas apoia o reconhecimento de que a sociedade, a cultura e a religião israelitas e judaítas durante a Idade do Ferro desfrutaram de uma participação plena na rica e variegada cultura visual do Levante Sul (SCHROER, 2018).

Por essas razões, Uehlinger sustenta que a suposição de que o culto a YHWH deveria ter sido programaticamente anicônico vem perdendo força nas últimas décadas, em virtude de uma crescente exposição acadêmica de artigos e teses, além do engajamento cada vez mais crescente com o estudo da cultura visual do Levante Sul. Isso tem demonstrado que existiam diferenças regionais entre as iconografias religiosas de Israel e Judá, as terras do sul de Teman e outras regiões vizinhas. Por isso, ele defende que “alguns ícones especiais podem ter funcionado como marcadores de identidade para as comunidades regionais, contribuindo para a distinção da imagem visual material de YHWH de uma região, templo ou santuário de outras”.(UEHLINGER, 2023, p.460) Embora ele reconheça que seja lógico que ainda não sejamos capazes de identificá-lo com a máxima certeza no registro visual, sustenta que YHWH, a principal divindade em Israel

e Judá da Idade do Ferro, estaria “figurativamente representada entre as dezenas e centenas de imagens do primeiro milênio disponíveis.”(UEHLINGER, 2023, p.461)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho apresentou duas posições distintas do debate sobre a progressiva aniconia no Antigo Israel, em particular no período da Idade do Ferro. No primeiro momento seguiu os passos propostos por DICK e DOHMEN que apresentam uma série de perícopes que estão relacionadas à ideia de uma progressão evolutiva na proibição das imagens de YHWH. Apresentou as narrativas que mencionam imagens por acaso, que, no entanto, não desempenham um papel importante nas histórias; textos da história Deuteronomística ou do Cronista que tratam da reforma do culto; textos proféticos que centram suas polêmicas contra o culto e a criação de imagens de culto, como os encontrados em Deutero-Isaías, Jeremias e textos de sabedoria tardia; e textos proféticos que mencionam imagens de culto, mas estão principalmente interessados em conflitos com religiões não-israelitas e seus deuses; além dos mandamentos legais que proíbem imagens de culto (*Bilderverbot*): Ex 20,4, 23; 34,17; Lv 19,4; 26,1; Dt 4,15ss; 27,15. Estes incluem especialmente o Decálogo em suas várias versões.

Num segundo momento, trouxe as contribuições teóricas de Uehlinger ao debate, que partem do conceito de cultura visual aplicada, para sustentar, com o apoio de diferentes disciplinas correlatas, que a ideia de um programa anicônico aplicado ao Antigo Israel não se sustenta. Ao contrário do que os textos bíblicos parecem defender, o período do Ferro no Levante Sul, em especial em Israel e Judá, apresenta uma quantidade maciça de evidências arqueológicas que sustentam o argumento de que havia algumas representações iconográficas da divindade YHWH. Embora ele reconheça que ainda não seja possível apontar com precisão que tal ícone encontrado num artefato da época seria propriamente YHWH, diferentes estudos podem dar sustentação a esta tese. Cultura visual é uma terminologia antropológica que amplia o estudo iconográfico. Ajuda a compreender melhor a sociedade sobre a qual se debruçam os estudos arqueológicos, quando se trata de sociedades antigas. Aplicada ao Antigo Israel, pode ajudar a entender melhor o processo diacrônico pelo qual passou a lenta proibição de qualquer representação de YHWH.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BORGER, Rykle. **Die Inschriften Asarhaddons Königs von Assyrien**. Graz: Im Selbstverlage des Herausgebers, 1956.

CLIFFORD, Richard J. The Function of Idol Passages in Second Isaiah. **The Catholic Biblical Quarterly**, Michigan, v. 42, n. 4, p. 450-464, Outubro 1980.

COOGAN, Michael. Canaanite Origins and Lineage: Reflections on the Religion of Ancient Israel. *In*: MILLER, Patrick (ed.). **Ancient Israelite Religion**. Philadelphia: Fortress, 1987, p. 115–124.

DEVER, Willian G. Ancient Israelite Religion: How to Reconcile the Differing Textual and Artifactual Portraits. *In*: DIETRICH, Walter (ed.). **Ein Gott allein? JHVH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte**. Heidelberg: UniversitätsVerlag, 1995, p. 105-125.

DEVER, Willian G. Material Remains and the Cult in Ancient Israel: An Essay in Archaeological Systematics.” *In*: MEYERS, Carol e O’CONNOR, Michael P. (eds.). **The Word of the Lord Shall Go Forth: Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of His Sixtieth Birthday**. Winona Lake: Eisenbrauns, 1983, p. 571-587.

DICK, Michael B. (ed.) **Born in Heaven, Made on Earth - The Making of the Cult Image in the Ancient Near East**. Winona Lake: Eisenbrauns, 1999.

DIETRICH, Manfred; LORETZ, Oswald. **Yahwe und seine Aschera: Anthropomorphisches Kultbild in Mesopotamien, Ugarit, und Israel**. Ugaritisch-Biblische Literatur 9. Münster: Ugarit-Verlag, 1992.

DOHMEN, Christoph. **Das Bilderverbot: Seine Entstehung und Seine Entwicklung im Alten Testament**. Bonner Biblische Beiträge, 62. Bonn: Hanstein, 1987.

FITZGERALD, Aloysius. The Technology of Isaiah 40:19–20 + 41:6–7. **The Catholic Biblical Quarterly**, Michigan, v. 51, n. 3, p. 426-446, Julho 1989.

HENDEL, Ronald S. The Social Origins of the Aniconic Tradition in Early Israel. **The Catholic Biblical Quarterly**, Michigan, v. 50, n. 3, p. 365-382, Julho 1988.

HOLTER, Knut. **Second Isaiah’s Idol-Fabrication Passages**. Frankfurt: Peter Lang, 1995.

KENNEDY, James. M. The Social Background of Early Israel’s Rejection of Cultic Images. **Biblical Theology Bulletin**, Roma, v.17, n. 4, p. 138-144, Novembro 1987.

KEEL, Othmar. **Jahwe-Visionen und Siegelkunst: Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 4**. Stuttgart Bibel Studien 84/85. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1977.

KEEL, Othmar; UEHLINGER, Christoph. **Gods, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel**. Philadelphia: Fortress, 1998.

METTINGER, Trigver N.D. **No Graven Image? Israelite Aniconism in Its Ancient Near Eastern Context**. Pensilvania: Eisenbrauns, 2013.

PRESTON, James J. Creation of the Sacred Image: Apotheosis and Destruction in Hinduism. *In*: WAGHORNE, Joanne P. e CUTLER, Norman. **Gods of Flesh, Gods of Stone**. Chambersburg, Penn: Anima, 1985, p. 9-30.

ROTH, Wolfgang M. W. For Life He Appeals to Death (Wis 13:18): A Study of Old Testament Idol Parodies. **The Catholic Biblical Quarterly**, Michigan, v. 37, n. 1, p. 21-47, Janeiro 1975.

SCHMITT, Rüdiger. **Die Religionen Israels/Palästinas in der Eisenzeit**. 12.–6. Jahrhundert V. Münster: Zaphon, 2020.

SCHROER, Silvia. **In Israel gab es Bilder**. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987.

UEHLINGER, Christoph. Visual Culture and Religion in Ancient Israel and Judah. *In*: KEIMER, Kyle H. e PIERCE, George A. (ed.). **The Ancient Israelite World**. New York: Routledge, 2023, p. 434-463.

COMUNICAÇÕES

EIXO TEMÁTICO 1

**Bíblia, Ecologia Integral e Metodologia
Bíblica**

**MÃO PODEROSA (בְּיַד חֲזָקָה):
uma análise intertextual de Deuteronômio 5,15**

Adalberto Castro da Costa²

Resumo: Este artigo propõe-se a apresentar um exemplo de intertextualidade por meio de alusão no texto de Deuteronômio 5,15 a Êxodo 20,8.11. Neste texto verifica-se a presença de intertextualidade por alusão por meio da expressão mão poderosa com outros textos precedentes (Êx 6,1; 13,3; Dt 4,34). Este trabalho é realizado por meio do método histórico-gramatical de estudo da Bíblia, que considera o texto bíblico em sua forma e ordem canônica, através de pesquisa bibliográfica e consulta a fontes que tratam do tema. Sua primeira tarefa consiste em conceituar o fenômeno da intertextualidade e apresentar as formas como ele acontece na literatura bíblica, isto é, por meio de citações diretas e indiretas, alusões e ecos. Em seguida, apresentar o contexto e o cotexto de Deuteronômio 5,15 e a sua relação com Êxodo 20,8.11 e por fim, as suas conexões intertextuais com os textos anteriores que já haviam usado a expressão mão poderosa previamente.

Palavras-chave: Citações. Alusões. Ecos.

Abstract: This article aims to present an example of intertextuality through allusion in the text of Deuteronomy 5,15 to Exodus 20,8.11. In this text it will check out if there is the presence of intertextuality through allusion through the expression powerful hand with other preceding texts (Êx 6,1; 13,3; Dt 4,34). This work is carried out using the historical-grammatical method of studying of the Bible, which considers the biblical text in its canonical form and order, through bibliographical research and consultation of sources that deal with the topic. Its first task is to conceptualize the phenomenon of intertextuality and present the ways in which it happens in biblical literature, that is, through direct and indirect citations, allusions and echoes. Then, present the context and the cotext of Deuteronomy 5,15 and its relationship with Exodus 20,8.11 and finally, its intertextual connections with previous texts that have already used the expression powerful hand.

Keywords: Citations. Allusions. Echoes.

INTRODUÇÃO

Estudos exaustivos têm sido realizados na tentativa de encontrar o tema geral das Escrituras, aquele tema que percorre toda a Bíblia e agrupa todos os demais. Através do estudo intertextual da Bíblia é possível perceber a coesão temática do texto bíblico na sua confecção conquanto ela tenha sido escrita por vários autores.

O estudo intertextual tem contribuído com essa tarefa, uma vez que, ele proporciona a possibilidade de ver o texto bíblico sendo formado de outros textos bíblicos e extrabíblicos como um tecido confeccionado de materiais diversos, mas mantendo o mesmo tema principal.

Este artigo pretende apresentar um exemplo de intertextualidade por meio de alusão no texto de Dt 5,15 com textos precedentes por meio da expressão *mão forte*, mas antes fará uma descrição de intertextualidade e as formas como esse fenômeno ocorre nas Escrituras (citações diretas e indiretas, alusões e ecos).

² Bacharel em Teologia pela FADBA, Mestre em Leitura e Ensino da Bíblia pela EST – RS e doutorando em Teologia pelo UNASP; e-mail: adalberto.ama@hotmail.com.

Para em seguida, apresentar o contexto de Dt 5,15, como ele se relaciona com Êx 20,8.11 e por fim, as suas conexões intertextuais com os textos anteriores que já haviam usado a expressão *mão forte*.

1. Conceito de Citação, Alusão e Eco

A leitura intertextual da Bíblia permite ao leitor compreender o seu contexto mais amplo e o tema que percorre o texto bíblico. Permite também compreender a maneira como os autores posteriores liam os autores anteriores da Bíblia. Diop declara no início do seu artigo sobre intertextualidade que “uma leitura intertextual da Bíblia é a ciência e a arte de fazer associações e conexões entre textos dentro do cânon bíblico” (DIOP, 2018, p. 189).

Esse uso de textos anteriores por autores posteriores de escritos bíblicos pode ser feito por meio de citação, alusão ou eco. Wegner afirma que o uso do texto bíblico pode ser feito de forma literal, parcial ou livre. No primeiro caso, o autor cita um texto alheio literalmente, ou seja, palavra por palavra. No segundo caso, ele utiliza o material alheio de forma seletiva, ou seja, não reproduz todas as partes da fonte, nem todas as palavras originais. No último caso, ele escreve influenciado por uma fonte, sem tê-la à mão no processo de redação (WEGNER, 2012, p. 136).

Beale classifica a citação literal de Wegner como citação direta, ou seja, é uma reprodução direta de uma passagem do AT facilmente identificável por seu paralelismo vocabular claro e bem característico. Muitas dessas citações são introduzidas por uma fórmula introdutória do tipo “para que se cumprisse o que foi dito pelo profeta” (Mt 2,15), “está escrito” (Rm 3,4), ou outra expressão semelhante. Enquanto a citação parcial, Beale classifica como citação indireta, ou seja, são citações sem indicadores prévios, mas que apresentam paralelos tão óbvios com algum texto do AT que só pode se tratar de citação (GLADD, *in*: BEALE, 2013, p. 53). Também Mickelsen diz que os autores bíblicos fazem adaptações de certas palavras ou frases para o seu próprio propósito. Isso acontece porque o autor cita indiretamente de memória e mistura ideias de duas ou mais passagens (MICKELSEN, 1963, p. 256).

No último caso, a citação livre de Wegner é considerada por Beale como alusão, em outras palavras, uma alusão é uma expressão breve deliberadamente pretendida pelo autor para ser dependente de uma passagem do AT. A alusão é indireta. Ela deve consistir na reprodução da passagem do AT numa combinação singular de no mínimo três palavras.

Contudo, ainda é possível que, um número menor de palavras ou mesmo uma ideia seja uma alusão. Segundo Beale, a chave para identificar uma alusão consiste em observar se há um paralelo incomparável ou único de redação, sintaxe, conceito ou conjunto de motivos na mesma ordem ou estrutura (BEALE, 2013, p. 56).

Por fim, a intertextualidade pode ocorrer por meio de ecos, que segundo Paulien, nestes casos, o autor não tem a intenção de direcionar o leitor para uma fonte específica, literária ou qualquer outra que seja (PAULIEN, 2004, p. 190).

Portanto, o estudo intertextual da Bíblia é realizado através da análise das ocorrências de citações diretas (citada por meio de uma introdução), indiretas (quando não é feita introdução), alusões (quando são feitas referências a palavras, frases ou ideias de outros textos), e por fim, através de ecos (quando é feito uso de palavras e frases, sem, contudo, pretender fazer referência a sua fonte).

2. O Contexto de Deuteronômio 5,15

O livro de Deuteronômio é a repetição e síntese dos quatro primeiros livros da Bíblia. É um resumo da lei para a orientação da nação israelita como um todo (ARCHER, 1994, p. 272). Deus aconselha o povo a observar a lei a fim que ele pudesse prosperar e o adverte das consequências da desobediência futura (PEARLMAN, 2006, p. 48). Por essa razão, Deus repete os 10 mandamentos para o povo de Israel e novamente faz a ordenança para a guarda do sábado, porém, sob uma nova razão. Segundo Merrill, “a cláusula-motivo em Êxodo centra-se no sábado como celebração da criação (Ex 20,11), enquanto em Deuteronômio está centrado no sábado como celebração da redenção (Dt 5,15) (MERRIL, 1994, p. 151). Em outras palavras, o sétimo dia foi separado para a celebração de Deus e a redenção do Egito (CARRO, et al, 1993, p. 373). Ademais, Dt 5,15 está chamando Israel para lembrar os eventos históricos de sua redenção do Egito (WRIGHT, 1996, p. 75), em outras palavras, Deus estava lembrando o povo de Israel de que Ele o havia libertado do Egito e, por conseguinte, exigia-lhe devoção completa (LASOR., HUBBARD., BUSH, 1999, p. 129).

Desde modo, era intensão de Deus ao acrescentar uma razão especial para a observância do sábado por parte do povo, que ele confessasse que é redimido e, portanto, distinguido acima de todas as nações (SCHRÖEDER, 1868, p. 90).

3. Deuteronômio 5,15 e Êxodo 20,8.11

É possível notar que o texto de Dt 5,15 é uma clara repetição de Ex 20,8.11 com algumas diferenças:

Quadro 1 – Comparação entre Dt 5,15 e Êx 20,8.11

Deuteronômio 5,15 ³	Êxodo 20,8.11
Lembre-se de que você foi escravo na terra do Egito e que o Senhor, seu Deus, o tirou de lá com mão poderosa e braço estendido. Por isso o Senhor, seu Deus, ordenou que você guardasse o dia de sábado	(8) Lembre-se do dia de sábado, para o santificar... (11) Porque em seis dias o Senhor fez os céus e a terra, o mar e tudo o que neles há e, ao sétimo dia, descansou; por isso o Senhor abençoou o dia de sábado e o santificou.

Fonte: Bíblia Sagrada

Embora os dois textos apresentem o mesmo mandamento, eles não apresentam a mesma razão. Ex 20,8.11 diz que o sábado deve ser guardado porque Deus havia criado todas as coisas, enquanto Dt 5,15 declara que a guarda do sábado deveria ser realizada porque Deus havia libertado Israel da escravidão do Egito.

Na verdade, o que Dt 15,5 está fazendo é declarando que a libertação de Israel do Egito e a sua introdução na terra de Canaã, marcaria uma nova criação, conforme foi prometido na aliança com Abraão (Gn 15,1-21), assim sendo, Abraão seria o novo Adão, a descendência de Abraão seria a descendência de Adão e a terra de Canaã, o novo Éden (SCHREINER, 2003, p. 42) e, a repetição do Decálogo como o fundamento desta Aliança (SCHRÖEDER, 1868, p. 89).

4. O uso alusão em Deuteronômio 5,15

Segundo Schröder (1868, p. 90) em Deuteronômio 5,15 a redenção de Israel do Egito é trazida à consciência novamente como em Êxodo 13,3; Deuteronômio 4,34. Ou seja, Dt 5,15 está fazendo referência aos textos que mencionam a saída de Israel do Egito, tais como: Êxodo 6,1, onde o Senhor promete libertar Israel do Egito: “Então o Senhor disse a Moisés: — Agora você verá o que vou fazer a Faraó, pois, por mão poderosa, os deixará ir e, por mão poderosa, os expulsará da sua terra.” Já em Êxodo 13,3, Moisés lembra Israel de que ele foi libertado do Egito: Moisés disse ao povo: “ Lembrem-se deste dia, o dia em que vocês saíram do Egito, da casa da servidão; pois com mão forte o Senhor os tirou de lá; portanto, não comam pão feito com fermento.”

³ A menos que indicado de outra forma, todas as citações bíblicas neste artigo são da Nova Almeida Atualizada (2017).

Em Deuteronômio 4,34, Moisés adverte o povo de que ele não deveria temer quanto ao futuro, porque o Senhor o havia libertado do Egito e que o Senhor jamais se esqueceria da aliança que havia feito com os seus pais (Dt 4,31):

Ou se já houve um deus que tentou ir tomar para si um povo do meio de outro povo, com provas, com sinais, com milagres, com lutas, com mão poderosa, com braço estendido e com feitos espantosos, segundo tudo o que o Senhor, seu Deus, fez por vocês no Egito, como vocês viram com os seus próprios olhos.

Uma expressão está presente em todos esses textos: “mão poderosa”, descrevendo a forma como Deus libertou Israel do Egito. Através desta expressão Deuteronômio faz uma alusão aos textos anteriores (Ex 6,1; Ex 13,3 e Dt 4,34). Uma vez que, Moisés não faz uma citação de outro texto de forma direta ou indireta, mas apenas usa palavras alusivas aos textos que descrevem o êxodo do Egito, logo este artigo propõe que este caso é de uma alusão.

Os termos *yad* (mão. KIRST, et al, 2014, p. 85) e *hazaqah* (forte. SWANSON, 2014, v. 2617) formam a expressão *mão poderosa*, que torna possível a identificação da alusão feita por Deuteronômio 5,15 aos demais textos citados. Nos textos Deuteronômio 5,15; Êxodo 6,1 e Deuteronômio 4,34, o vocábulo *hazaqah* é um adjetivo feminino singular absoluto que atribui qualidade ao substantivo *yad* (substantivo comum singular absoluto), enquanto no texto de Êxodo 13,3, *hozeq* é um substantivo comum singular construto e *yad* é substantivo comum singular absoluto, que se pode considerar como genitivo atributivo, pois *hozeq* está atribuindo qualidade a *yad*.

Portanto, as expressões *yad hazaqad* e *yad hozeq* podem ser traduzidos por *mão poderosa*, proporcionando uma intertextualidade entre o texto de Deuteronômio 5,15 e os textos de Êxodo 6,1; 13,3 e Deuteronômio 4,34 por meio de alusão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em primeiro lugar este artigo apresentou o conceito de intertextualidade e as formas como esse fenômeno pode acontecer na literatura bíblica, isto é, por meio de citação direta e indireta, alusões e ecos.

Neste trabalho se verificou a existência de intertextualidade em Dt 5,15 por meio de alusão aos textos de Ex 6,1, Ex 13,3 e Dt 4,34 através da expressão *mão poderosa*. Como Deuteronômio cita somente palavras dos demais textos mencionados e não faz citação direta ou indireta dos referidos textos e continua o tema da libertação de Israel da

escravidão do Egito, se propõe neste artigo a existência de intertextualidade por meio de alusão através da expressão *mão poderosa*.

Embora o texto seja uma referência ao mandamento do sábado em Ex 20,8.11, a razão a sua ordenança em Dt 5,15 não é a criação, mas a libertação de Israel do Egito. Contudo, Dt 5,15 não usa o texto de Ex 20,8.11 ignorando o seu contexto original, uma vez que o texto é usado para a libertação do Egito como uma nova criação e a entrada em Canaã como entrada ao descanso.

Esta análise se limitou ao estudo da expressão *mão poderosa* em Dt 5,15 e sua intertextualidade com os textos que mostravam a promessa divina de libertar Israel do Egito (Ex 6,1), com os textos que declaravam que Deus havia cumprido a promessa (Ex 13,3) e, com os textos que se referiam ao cuidado de Deus para com Israel quanto ao futuro (Dt 4,34).

Este estudo intertextual de Dt 5,15 se mostrou relevante para o conceito de alusão na literatura bíblica, pois foi possível perceber a coesão temática e a continuidade histórica do plano da salvação por meio dos termos vocálicos na literatura bíblica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARCHER, Gleason, Jr. **A Survey of Old Testament Introduction**. Moody Press, IL, 1994.

BÍBLIA SAGRADA. **Tradução em português por João Ferreira de Almeida**. Edição Revista e Atualizada no Brasil 3. ed. (Nova Almeida Atualizada) Sociedade Bíblica do Brasil: Barueri, São Paulo, 2018.

CARRO, D., POE, J., ZORZOLI, R. Q. **Levitico, Numeros y Deuteronomio: Comentario biblico mundo hispano**. Editorial mundo hispano: El Paso, TX. 1993.

DEUTSCHE BIBELGESELLSCHAFT. **Bíblia Hebraica Stuttgartensia**. Stuttgart, 1997.

DIOP, Ganoune. Interpretação Interbíblica: lendo as Escrituras intertextualmente. *In*: George W. Reid. (Ed.). **Compreendo as Escrituras: uma abordagem adventista**. 2. ed. UNASPRESS: Engenheiro Coelho, SP, 2018, p. 135-151.

GLADD, B. L. Revealing the mysterion: the use of mysterion in Daniel and Second Temple Judaism with its Bearing on first Corinthians (B2NW160). Gruyter, NY, 2009, p. 2-3. *In*: BEALE, G. K. **Manual do Uso do Antigo Testamento no Novo Testamento: exegese e interpretação**. Trad. A. G. Mendes. São Paulo: Vida Nova, 2013, p. 53.

KIRST, N., et al. **Dicionário Hebraico-português & Aramaico-português**. 29. ed. Editora Sinodal. São Leopoldo, RS, 2014.

LASOR, William S., HUBBARD, David A., & BUSH, Frederic W. **Introdução ao Antigo Testamento**. Trad. Lucy Yamakami. São Paulo: Vida Nova, 1999.

MERRILL, Eugene H. **Deuteronomy: the New American Commentary**. Nashville, TN, Broadman & Holman Publishers. vol. 4. 1994.

MICKELSEN, A. Berkeley. **Interpreting the Bible**. Eerdmans Publishing Company. Grand Rapids, MI, 1963.

PAULIEN, Jon. **The Deeps Things of God**. Review and Heralds Publishing Association. Hagerstown, MD, 2004.

PEARLMAN, Myer. **Através da Bíblia livro por livro**. Trad. N. Laurence Olson. Editora Vida, São Paulo, 2006.

SCHREINER, Thomas R. **Covenant and God's Purpose for the World**. Crossway, Wheaton, IL, 2003,

SCHRÖEDER, Wilhelm J. **Deuteronomy or, the fifth book of Moises**. Trad. A. Gosman. Bible House: NY, 1868.

SWANSON, J. **Diccionario de idiomas bíblicos: Hebreo**. Lexham Press: Bellingham, WA, 2014.

WEGNER, Uwe. **Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia**. Editora Sinodal, São Leopoldo, RS, 2012.

WRIGHT, Christopher J. H. **Deuteronomy: Understanding the Bible Commentary Series**. Baker Books, Grand Rapids: MI, 1996.

CRÍTICA TEXTUAL DA EPÍSTOLA DE PAULO A FILEMOM: Uma comparação entre duas edições críticas do texto grego

Clacir Virmes Junior⁴

Resumo: Entre os documentos do *corpus Paulinum*, a Epístola a Filemom teve sua autoria paulina desafiada muito pouco ao longo dos séculos. Sua situação e tema ainda são tão importantes hoje como o eram no início do Cristianismo. Um estudo exegetico e teológico abrangente sobre este documento começa com a reconstrução do texto pela crítica textual. O objetivo deste texto é comparar as variantes textuais da Epístola de Paulo a Filemom conforme elas aparecem em duas edições críticas do Novo Testamento: a *Nestlé-Aland Novum Testamentum Graece*, na sua 28ª edição (NA²⁸), e a *The Greek New Testament – SBL Edition* (SBLGNT), editada por Michael W. Holmes. Para a comparação, usamos as seguintes categorias: autoria e distribuição, teoria subjacente, método de colagem, textos colados, número e localização das variantes, e resultado para o texto normalizado. Como método para estas avaliações, utilizamos os axiomas da crítica textual conforme discutidos por Paroschi. No texto de Filemom, há 22 variantes textuais na NA28, ao passo que a SBLGNT aponta 17. Há certa sobreposição entre a localização destas variantes; outras aparecem em lugares bem diferentes. Os textos normalizados de ambas as edições trazem suas próprias nuances, que podem ser exploradas em estudos posteriores. O grande desafio é que, enquanto a NA28 lida com uma série de testemunhos da mais variada natureza, a SBLGNT se baseia em outras edições críticas. Por um lado, a avaliação das variantes na NA28 é mais trabalhosa, enquanto o mesmo processo na SBLGNT parece ser mais superficial e menos seguro.

Palavras-chave: Filemom. Crítica Textual. Edições Críticas do Novo Testamento.

Abstract: Among the documents in the *corpus Paulinum*, the Epistle to Philemon has had its Pauline authorship barely challenged over the centuries. Its situation and theme are still as important today as they were at the beginning of Christianity. A comprehensive exegetical and theological study of this document begins with the reconstruction of the text through textual criticism. The aim of this text is to compare the textual variants of Paul's Epistle to Philemon as they appear in two critical editions of the New Testament: *Nestle-Aland Novum Testamentum Graece*, 28th edition (NA²⁸), and *The Greek New Testament - SBL Edition* (SBLGNT), edited by Michael W. Holmes. It was used the following categories: authorship and distribution, underlying theory, collage method, collaged texts, number and location of variants, and result for the normalized text. The method for these evaluations were the axioms of textual criticism as discussed by Paroschi. For Philemon, there are 22 variants in the NA28, while the SBLGNT has 17. There is some overlap between the location of these variants; others appear in very different places. The standardized texts of both editions bring their own nuances, which can be explored in further studies. The big challenge is that, while the NA28 deals with a series of testimonies of the most varied nature, the SBLGNT is based on other critical editions. On the one hand, the evaluation of variants in the NA28 is more laborious, while the same process in the SBLGNT seems to be more superficial and less certain.

Keywords: Philemon. Textual Criticism. Critical Editions of the New Testament.

INTRODUÇÃO

Dentre todos os documentos do *corpus Paulinum*, a epístola a Filemom teve sua autoria paulina desafiada muito pouco ao longo dos séculos. Sua situação e tema ainda são tão importantes hoje como o eram no início do Cristianismo. Um estudo exegetico e

⁴ Doutorando em Novo Testamento (Andrews University), Mestre em Ciências das Religiões (UFPPB), Mestre em Teologia Bíblica (Salt-Fadba); clacir.junior@adventista.edu.br; líder do Geplent – Grupo de Estudo e Pesquisa na Literatura Epistolar do Novo Testamento; <http://lattes.cnpq.br/3200721262073371>.

teológico abrangente sobre este documento necessita iniciar pelo estabelecimento do seu texto através da crítica textual.

O objetivo aqui é comparar as diferenças no texto da carta de Paulo a Filemom conforme ele se encontra em duas edições críticas do Novo Testamento (NT): a *Nestlé-Aland Novum Testamentum Graece*, na sua 28ª edição (NA²⁸), e a *The Greek New Testament – SBL Edition* (SBLGNT), editada por Michael W. Holmes. Além das diferenças óbvias em termos de autoria e distribuição, procura-se observar as convergências e divergências entre as duas edições. Para a comparação entre os textos, usamos as seguintes categorias: autoria e distribuição, abordagem teórica, texto-base, textos colados, método de colagem, localização e número das variantes, e resultado para o texto normalizado. Como pano de fundo metodológico para estas avaliações, utilizamos a teoria da crítica textual conforme discutida por Paroschi (2012).

1. Autoria e Distribuição

A edição crítica do NT conhecida como Nestlé-Aland (ALAND et al., 2012) chegou à sua 28ª edição. Esta tem sido a edição crítica padrão para os estudos especializados dos textos neotestamentários. Ela é produzida por uma comissão de pelo menos 5 eruditos. De acordo com Strutwolf (2012, p. 7-8), que prefacia a edição, o texto desta edição, inclusive seu aparato, é exatamente igual ao da edição anterior, a 27ª; a grande diferença está nas mudanças no aparato das Epístolas Católicas (ou Universais). Isso aconteceu porque a comissão que edita a NA²⁸ buscou incorporar os achados da *Editio Critica Maior*⁵ para essa porção do NT em sua própria edição. A NA²⁸ é comercializada pela Sociedade Bíblica Alemã de maneira física e em parceria com as várias sociedades bíblicas de outros países, ou eletronicamente através dos principais softwares de estudo da Bíblia (*Accordance*, *Logos Bible Software* [LBS]).

Por outro lado, o SBLGNT é um projeto da *Society of Biblical Literature*⁶ juntamente com o LBS. O texto foi editado por Michael W. Holmes (2010), um dos principais críticos textuais da atualidade, especialista também em patrologia. A edição é distribuída gratuitamente, no formato PDF, em site próprio,⁷ ou através do próprio LBS,

⁵ A *Editio Critica Maior* é um projeto que tem por objetivo produzir uma edição crítica do NT que permita ao pesquisador consultar todos os pormenores da história do texto durante o primeiro milênio de sua existência. Maiores detalhes podem ser obtidos em Houghton; Parker; Robinson; Wachtel (2020).

⁶ Sociedade de Literatura Bíblica, grosso modo, o equivalente norte-americano da Abib, Associação Brasileira de Pesquisa Bíblica.

⁷ <https://sblgnt.com/>.

completamente integrado com sua biblioteca e plataforma de estudo da Bíblia. Apesar de também ser destinada a eruditos, ela tem como principal alvo tradutores e estudantes do texto neotestamentário.

2. Texto-Base

O texto-base das edições chamadas de Nestlé-Aland (NA) passou por várias fases. Inicialmente, o texto da primeira edição produzida por Eberhard Nestlé tinha como base as edições de Tishendorf, publicadas entre 1841 e 1873), e a de Westcott e Hort, de 1881. Posteriormente, seu filho, Erwin, produziu uma nova edição, já buscando incorporar evidências não só de edições críticas impressas, mas dos próprios manuscritos do NT. Em 1952, Kurt Aland se tornou o editor desta edição crítica, e publicou sua 21ª edição. Entre outras coisas, ele deixou claro que o texto normalizado tinha como base as evidências manuscritas e não apenas outras edições críticas do NT. (PAROSCHI, 2012, p. 139-140, 144-145, 148-150). Ao fim e ao cabo, basicamente o texto-base da NA é um texto do tipo alexandrino, reconstituído a partir das diferentes evidências textuais.

Por outro lado, texto-base do SBLGNT é o texto da edição de Westcott e Hort, de 1881. De acordo com Holmes (2010a, p. ix), a razão para isso é que essa edição foi uma das mais influentes na história da crítica textual, tendo dado origem, inclusive, às edições NA, tanto a NA²⁸ quanto o *The Greek New Testament* (UBS5), que tem o mesmo texto da NA²⁸, mas é voltada para tradutores. Assim, enquanto a NA²⁸ se esforça para produzir um texto com base na evidência textual (manuscritos, traduções antigas e citações patrísticas), o SBLGNT adota um texto normalizado moderno como texto-base.

3. Abordagem Teórica

Tanto o texto da NA²⁸ quanto o SBLGNT têm como abordagem o que é conhecido como ecletismo moderado. Nas palavras de Paroschi (2012, p.196), o ecletismo moderado

procura combinar da forma mais equilibrada possível os princípios da evidência externa e da evidência interna, sem qualquer predisposição de favorecer nem uma, nem outra. Ele evita, portanto, os excessos tanto do método documental quanto do método eclético consistente. Esse é o método empregado pela grande maioria dos críticos modernos e que subjaz às principais edições críticas do NT grego atualmente em uso [...].

A principal diferença entre as duas edições em relação à abordagem acontece em relação ao peso que cada tipo de texto tem para as decisões de crítica textual. Enquanto a NA²⁸ privilegiará os textos alexandrinos e ocidentais contra o texto bizantino, o SBLGNT dará valor igual aos três tipos textuais. (HOLMES, 2010b, p. 85). Isso se dá porque o

cânone crítico-textual segundo o qual a variante textual que melhor explique a origem das outras é alçado a princípio norteador para todas as decisões textuais, sendo os demais cânones acessórios a esse grande objetivo.

4. Textos Colados

As fontes para o texto da NA28 podem ser classificadas em três grandes categorias. A primeira são os manuscritos, normalmente fragmentos de manuscritos maiores, que contém partes ou quase todo o texto do NT (p. ex. o papiro Chester Beatty II [P46] e o Códice Sinaítico [א]; a segunda são as traduções antigas, que ajudam a fixar o texto (p. ex. a Antiga Latina [it] ou a Peshita [sir^p]); e a terceira são as citações patrísticas, que, de acordo com Paroschi (2012, p. 73), são “tão numerosas [...] que praticamente se poderia reconstituir todo o NT por intermédio delas [...]”.

Por outro lado, o SBLGNT tem como fontes outras três edições críticas do NT. A primeira é a edição crítica produzida por Samuel Tregelles, publicada entre 1857 e 1879 (Treg); a edição grega produzida pela comissão da *New International Version* para sua tradução em 2003 (NIV); e a edição crítica do texto bizantino do NT produzida por Maurice Robinson e William Pierpont em 2005 (RP). Outros textos também foram consultados e aparecem no aparato crítico, como a própria NA²⁸.

5. Método de Colagem

A NA²⁸ usa os dez cânones que guiam o trabalho de reconstrução do texto. Estes cânones são, resumidamente, os seguintes: cânones externos – a antiguidade do texto (tipo textual) é mais importante que a antiguidade do manuscrito; os testemunhos devem ser avaliados um a um, e não simplesmente contados; o parentesco entre os textos deve ser observado; a tradição indireta sobre o texto deve ser tomada em consideração; e as influências externas ao texto devem ser avaliadas; cânones internos – é preferível a variante mais difícil, a mais curta, a mais em desacordo, a mais em harmonia com o texto sob estudo e a que melhor explica a origem de outras variantes. Todos estes aspectos são levados em consideração ao se comparar os manuscritos, versões antigas e citações patrísticas para reconstituir o texto original/inicial do NT. (PAROSCHI, 2012, p. 179-188).

Já o SBLGNT comparou o texto de Westcott e Hort contra Tregelles, NIV e RP. Holmes levou em conta todos os cânones crítico-textuais, mas o último cânone interno

tem peso relativo maior do que todos os outros cânones. Assim, a aplicação do método de colagem é, grosso modo, o mesmo, mas influenciado por uma decisão teórica anterior.

6. Localização e Número de Variantes

A Tabela 1 descreve a localização e o número das variantes textuais conforme as duas edições que estamos descrevendo, a NA²⁸ e o SBLGNT:

Tabela 1 - Número e Localização das Variantes Textuais da Epístola a Filemom na NA28 e na SBLGNT

Verso/Edição	NA ²⁸	SBLGNT
1	2	0
2	1	1
5	2	1
6	4	2
7	2	2
9	1	1
10	1	1
11	1	1
12	1	1
13	0	1
18	1	1
19	1	0
20	1	1
21	1	1
23	1	1
25	2	2
Totais	22	17

Fonte: O próprio autor.

O SBLGNT ignora completamente as variantes textuais para o v. 1. Nos vv. 2, 7, 12, 18, 20 e 23, tanto a NA²⁸ quanto o SBLGNT tratam das mesmas variantes textuais dentro de suas respectivas propostas. Por exemplo, tanto a NA²⁸ quanto a SBLGNT

registram duas variantes textuais no v. 7, e isso nos mesmos lugares – na palavra *χαρὰν* e na expressão *πολλὴν ἔσχον*. No entanto, a NA²⁸ listará vários testemunhos em desacordo e todos os testemunhos que apoiam o texto normalizado. Já o SBLGNT apenas citará as edições críticas utilizadas, mostrando as que apoiam a decisão do editor e as que estão em desacordo com eles.

7. Resultados para o Texto Normalizado

Ao fim e ao cabo, para a Epístola a Filemom, o texto normalizado das duas edições críticas é exatamente o mesmo. Elas diferem quanto a quantidade de localização das variantes, mas as decisões da comissão da NA²⁸ e de Michael Holmes para o SBLGNT foram as mesmas. Possivelmente isso se deve ao tamanho do documento neotestamentário. Em outros textos, estas diferenças devem ser mais proeminentes, o que estudos posteriores poderão demonstrar.

Por outro lado, a pontuação e a paragrafação das duas edições são diferentes. Em relação à paragrafação, as diferenças podem ser vistas na Tabela 2:

Tabela 2 - Versos que Iniciam um Novo Parágrafo no Texto da Epístola a Filemom na NA²⁸ e no SBLGNT

NA ²⁸	SBLGNT
1	1
4	4
8	8
15	17
21	-
23	23
25	25

Fonte: O próprio autor.

Pode se ver que enquanto a NA²⁸ divide o texto em 7 segmentos, o SBLGNT o faz em 6. Além disso, entre os vv. 15 e 22 a paragrafação é diferente em cada seção. Por um lado, a NA²⁸ começa um novo parágrafo no v. 15, enquanto o SBLGNT só o fará no v. 17; a NA²⁸ iniciará um novo parágrafo no v. 21, mas o SBLGNT só terminará seu parágrafo, iniciado no v. 17, no v. 22. Tais diferenças podem influenciar a percepção do

estudioso quanto às ideias principais da epístola e os pontos de transição pretendidos pelo Apóstolo.

O mesmo pode ser dito sobre a pontuação entre os textos, que é diferente em vários pontos. Por exemplo, ao final do v. 2, enquanto a NA²⁸ termina o texto com uma vírgula, o SBLGNT coloca um ponto alto – isto é, aquela vê a seção dos destinatários e recipientes, e a seção da saudação como um texto ininterrupto, ao passo que esta entende que há uma pausa maior entre as duas seções. Tais diferenças aparecem também em outras pontos das duas edições.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Um sumário das principais diferenças entre a NA²⁸ e o SBLGNT pode ser visualizado na Quadro 1:

Quadro 1 – Sumário das Principais Diferenças entre a NA²⁸ e o SBLGNT para o Texto da Carta de Paulo a Filemon

Categoria / Versão	NA²⁸	SBLGNT
Autoria	Comissão	Michael Holmes
Distribuição	Comercializada	Gratuita
Texto-Base	Texto Alexandrino	Edição de Westcott e Hort
Abordagem Teórica	Ecletismo Moderado (A + O > B)	Ecletismo Moderado A / O / B
Textos Colados	Manuscritos, Traduções Antigas e Citações Patrísticas	Edições Críticas (Tregg, NIV, RP e [NA ²⁸])
Método de Colagem	Reconstrução de um texto alexandrino com base nos 10 axiomas da crítica textual	Comparação de Westcott e Hort contra outras edições críticas.
Número de Variantes	22	17
Resultado para o Texto Normalizado	Igual ao do SBLGNT	Igual ao da NA ²⁸

Fonte: O próprio autor.

No texto de Filemom, há 22 variantes textuais na NA²⁸, ao passo que a SBLGNT aponta 17. Há certa sobreposição entre a localização destas variantes; outras aparecem em lugares bem diferentes. Os textos normalizados de ambas as edições trazem suas próprias nuances, que podem ser exploradas em estudos posteriores. O grande desafio é que, enquanto a NA²⁸ lida com uma série de testemunhos de mais variada natureza, a SBLGNT se baseia em outras edições críticas. Por um lado, a avaliação das variantes na NA²⁸ é mais trabalhosa, enquanto o mesmo processo na SBLGNT parece ser mais superficial e menos seguro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALAND, Kurt; ALAND, Barbara; KARAVIDOPOULOS, Johannes; MARTINI, Carlo M.; METZGER, Bruce M. (eds.). **Novum Testamentum Graece**. 28. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

HOLMES, Michael W. (ed.). **The Greek New Testament: SBL Edition**. Atlanta; Bellingham, WA: Society of Biblical Literature; Logos Bible Software, 2010a.

HOLMES, Michael W. “Reconstructing the Text of the New Testament.” *In*: AUNE, David E. (ed.). **The Blackwell Companion to the New Testament**. Malden: Wiley-Blackwell, 2010b. p. 77-89. (The Blackwell Companions to Religion).

HOUGHTON, H. A. G.; PARKER, D. C.; ROBINSON, Peter; WACHTEL, Klaus. The Editio Critica Maior of the Greek New Testament: Twenty Years of Digital Collaboration. **Early Christianity**, v. 11, n.1, 2020: 97-117.

PAROSCHI, Wilson. **Origem e Transmissão do Texto do Novo Testamento**. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012.

STRUTWOLF, Holger. Foreword. *In*: ALAND, Kurt; ALAND, Barbara; KARAVIDOPOULOS, Johannes; MARTINI, Carlo M.; METZGER, Bruce M. (eds.). **Novum Testamentum Graece**. 28. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012. p. 7-8.

O QUE O TERCEIRO EVANGELHO FAZ COM AS MULHERES

*Cláudio Araújo Machado*⁸

Resumo: Objetiva-se com o texto, analisar a existência ou não de algum protagonismo da figura feminina no Evangelho segundo Lucas, para que isso ocorra, o texto se propõe a percorrer a Palestina do primeiro século observando qual a relevância da mulher nesse contexto, observando se a contribuição econômica, religiosa e social a partir do gênero feminino era relevante na Palestina no tempo de Jesus. A análise se estende ao contexto em que o terceiro Evangelho foi construído, qual o objetivo e como o evangelista Lucas comunica a Boa-notícia de Jesus a sua comunidade, ou se tentará extrair se existiu um ambiente favorável a mulher. E, por fim, o texto faz um levantamento de quais narrativas onde a figura da mulher ou das mulheres são apontadas por este Evangelho, independente da função que ela exercia nas narrativas, o texto apontará a inserção que se possibilitou a partir do movimento de Jesus no Evangelho segundo Lucas.

Palavras-chave: Mulher. Lucas. Libertação

Abstract: The text aims to analyze whether there is any prominence of the female figure in the Gospel according to Luke. To do this, the text proposes to traverse first-century Palestine to observe the relevance of women in that context, examining whether the economic, religious, and social contributions from the female gender were significant in Palestine during the time of Jesus. The analysis extends to the context in which the third Gospel was constructed, its purpose, and how the evangelist Luke communicates the Good News of Jesus to his community, or whether it will attempt to extract whether there was an environment favorable to women. Finally, the text surveys the narratives in which the figure of the woman or women are highlighted by this Gospel, regardless of the role she played in the narratives, the text will point out the inclusion that was made possible by the movement of Jesus in the Gospel according to Luke.

Keywords: Woman. Lucas. Liberation.

INTRODUÇÃO

O texto é construído com a intenção de apresentar o seguinte caminho. Em seu primeiro momento, a pesquisa faz levantamentos das condições sociorreligiosa na Palestina do primeiro século no que tange ao gênero feminino. Pressupõe-se a importância de analisar estas questões peculiares a fim de que o olhar seja diacrônico e se consiga ver o tamanho do impacto que a mensagem e o movimento de Jesus trouxeram para aquele tempo.

O passo seguinte se dá a partir do olhar e compreensão do contexto em que o terceiro Evangelho foi construído, observando as intenções e a abrangência que o escritor teve ao apresentar sua pesquisa na construção do Evangelho segundo Lucas, no sentido de “alimentar” sua comunidade com a tradição e a memória das ações de Jesus de Nazaré, servindo de sustentação a fé daquela gente.

⁸ Bacharel em Teologia pela Universidade Presbiteriana Mackenzie; Mestre em Teologia pela PUC-SP; Doutorando em Teologia pela PUC-SP. claudioamacha@gmail.com; LIJO; ID Lattes 9915670043512639.

Por fim, o texto apresenta dentro do Terceiro Evangelho, quais as aparições e se houve protagonismo do gênero feminino e sua contribuição no movimento de Jesus, servindo de parâmetro para que se tenha cada vez mais um olhar libertador na luta contra as opressões que as mulheres de um modo geral ainda sofrem.

1. O ambiente da mulher na Palestina do primeiro século

Para uma análise mais precisa da mulher na tradição lucana, faz-se necessário perceber quais as condições que a sociedade de um modo geral oferecia a elas.

A família israelita antiga é de tipo patriarcal. Aí tudo se compreende do ponto de vista do pai (exemplo, a genealogia de Jesus na tradição lucana). O pai goza de total autoridade sobre “a casa” (comunidade de sangue e habitação. Sobre todas as pessoas ligadas a família), sobre todos os “irmãos”. O marido é o “senhor” (*ba'al*) da mulher. A solidariedade familiar é bastante forte (MORIN, 2016, p. 45).

No Oriente, além de não participar da vida pública, o mesmo ocorria no judaísmo no tempo de Jesus, ao menos entre as famílias judaicas fiéis a Lei. Entretanto, não se deve generalizar. Nas cortes governamentais pouco se preocupava com o costume. Pensa-se na rainha Alexandra que, durante nove anos (76-67 a.C.), com prudência e energia, manteve nas mãos as rédeas do poder, não se distinguindo, em nada, das princesas dos ptolomeus ou dos selêucidas (JEREMIAS, 1983, p. 476).

Numa sociedade agrária tradicional, a comunidade local da aldeia ou vila constituía o contexto de quase todas as dimensões da vida, inclusive produção, consumo e celebração, e isto através de várias gerações da mesma família ou “casa” (do pai) que vivia e trabalhava na terra dos ancestrais.

Nessa espécie de cultura, no qual a simbolização principal das relações sociais se dava em termos de parentesco, a estrutura social era patriarcal, tanto em nível local como da sociedade em geral. O pai era o chefe da família, de modo muito bem definido, e é por isso que temos frequentemente a impressão de que esposa e filhos e filhas que vivem nessas sociedades patriarcais tradicionais são tratadas em assuntos legais, como a propriedade do chefe masculino da casa. Semelhantemente, e certamente por uma analogia “orgânica”, o chefe da sociedade em sua totalidade era seu “pai”. Também as estruturas sociais intermédias eram patriarcais (HORSLEY, 2010, p. 205).

No nível local, embora a comunidade da aldeia ou vila possa ter sido um tanto mais igualitário, os anciãos da comunidade eram normalmente os chefes das famílias ou

casas mais importantes. A monarquia ou o sumo sacerdócio tinha evidentemente seus “retainers” (escribas, fariseus e outros, no tempo de Jesus), que representavam o poder e a autoridade dos chefes patriarcais na totalidade para as comunidades e famílias locais. Um exemplo da grande persistência e força persuasiva dos padrões “patriarcais” é efetivamente o fato de que, uma vez que o sumo sacerdócio fora substituído pelo governo um tanto colegial dos rabinos, na Palestina do século II E.C., rabinos individuais eram chamados de “pai” (HORSLEY, 2010, p. 206).

Nesse sentido, essa sociedade, era normal que os pais desejavam ter filhos do sexo masculino em detrimento ao feminino.

Sob o aspecto religioso, a mulher não era igual ao homem. Estava sujeita a todas as proibições da Lei, a todo rigor da legislação civil e penal e, mesmo, à pena de morte. Mas, enquanto os homens deviam observar os mandamentos a serem cumpridos, em tempos determinados (exemplo: peregrinar a Jerusalém em determinadas festas), as mulheres eram dispensadas de tal obrigação. Elas não eram obrigadas a aprenderem a Lei: “Aquele que ensina a Lei à sua filha ensina-lhe a devassidão” (MORIN, 2016, p. 46).

O código Deuteronomista (31.12), apresenta que as mulheres podiam, como os homens e as crianças, penetrar na parte da sinagoga utilizada para o culto, mas estacas e grades separavam o local que iriam ocupar. Mais tarde, chegou-se mesmo a construir para elas uma tribuna com entrada particular. No serviço litúrgico, a mulher comparecia somente para escutar. Não se nega que, em época muito antiga, tenham-se chamado mulheres para ler a Torá; já na época tanaíta, porém, esse costume tinha caído, e não eram mais solicitadas para tal ocasião (JEREMIAS, p. 492).

2. O panorama do terceiro Evangelho

Ao se examinar o terceiro Evangelho, deve-se primeiro levar em conta que ele é apenas a primeira parte de uma obra que foi pensada e deve ser lida como um todo; sua continuação é o livro dos Atos dos Apóstolos, neste sentido é importante comparar Lc 1.1-4 com At 1.1-8. No centro de tudo temos a cidade de Jerusalém, ponto de chegada do caminho de Jesus e ponto de partida da Igreja, que continua a missão de Jesus até os confins da terra (STORNILO, 2004, p.8).

Neste sentido, houve quem submetesse o trabalho de Lucas a uma verificação com base nos cânones que Luciano de Samosata estabeleceu em Como escrever a história (c. 165 d.C.). A fim de que uma obra possa aspirar à dignidade historiográfica, não deve ser

catálogo de dados, nem um diário, mas dar importância àquilo que merece; no seu trabalho o historiador deve pesquisar e procurar fontes de primeira mão e dispor, em seguida, o material segundo certa ordem (FABRIS & MAGGIONI, 2006, p.12).

Como todo autor do NT, a atenção de Lucas está centrada sobre Jesus Cristo. Ele é o salvador universal que realiza o plano redentor de Deus. Desde o início do Evangelho, Lucas explicita sua fé a da sua comunidade, colocando na boca dos anjos a expressão: “Nasceu-vos hoje um salvador, que é o Cristo Senhor” (2.11). Também em Atos, referindo-se a Jesus, reconhece que “não há sob o céu outro nome dado aos homens pelo qual devemos ser salvos” (At 4.12).

No pensamento lucano, todo o mundo é destinatário do anúncio evangélico que é o fermento transformador colocado por Deus na história dos homens. Ninguém é excluído. Depende de cada ser humano abrir seu coração para acolher essa salvação. Na teologia lucana, a realidade da salvação se interliga com a da missão (CASALEGNO, 2003, p. 14).

O toque lucano revela-se também nos três gestos sucessivos de misericórdia e acolhimento: a cura do servo de um oficial pagão (7.1-10), a ressurreição do filho da viúva de Naim (7.11-17), o perdão a uma pecadora anônima (7.36-50). Só o primeiro episódio tem um paralelo em Mateus; os outros dois são típicos de Lucas e revelam uma preferência marcante nele: Jesus é um profeta “poderoso em palavras e obras” (24.39), que torna atual e põe ao alcance da mão dos mais miseráveis a salvação de Deus (FRABIS & MAGGIONI, 2006, p.15).

O que Lucas quer comunicar aos seus leitores pode-se intuir examinando a urdidura geral de seu evangelho e a linha prospectiva que lhe subjaz. Mas um exame mais atento das acentuações temáticas e do bloco de textos inéditos permite descobrir as preferências e os interesses de Lucas. Estes são facilmente individualizáveis, porque Lucas tem um grande bloco de versículos próprios, inéditos em comparação com os outros evangelhos, cerca de 600.

A linha ou perspectiva teológica de Lucas não é fruto de escolhas privada ou de preferências pessoais, mas reflete as preocupações e os questionamentos das comunidades e do ambiente cristão em que Lucas vive e atua. Ele se acha numa condição privilegiada porque, único entre os evangelistas, põe em mãos dos leitores modernos um segundo volume, o livro dos Atos.

São os cristãos da segunda geração, que vivem fora da Palestina em contato com um mundo cultural e religioso diferente daquele em que viveu e agiu Jesus e, em parte, as primeiras testemunhas do evangelho. Os conflitos com o judaísmo oficial já ficaram para trás, após a queda de Jerusalém em 70 d.C. O movimento cristão, que se tinha afirmado nas cidades helenizadas da bacia do Mediterrâneo oriental, já adquiriu plena autonomia (FRABIS & MAGGIONI, 2006, p.16,17).

3. Aplicação do protagonismo das mulheres no Terceiro Evangelho

O anúncio da nova história alegra os pobres, porque eles necessitam da ação de Deus para encontrar a justiça que os liberta para a vida a que tanto aspiram. Logo se tornam solidários e reconhecem, dentro da sua entrega, a ação do próprio Deus, que realiza a justiça, invertendo as situações. Com Jesus, a alegria aumenta, fazendo com que os marginalizados louvem a Deus, reconhecendo sua misericórdia e fidelidade à aliança feita com seu povo para sempre (STORNILO, 2004, p. 21).

Nesse sentido, o evangelho segundo Lucas, apresenta narrativas onde existem de alguma forma as mulheres nos seguintes cenários:

Isabel, esposa de Zacarias, mãe de João Batista (1,5s). Nessa narrativa, temos o protagonismo do casal, sobretudo de Isabel que gera ao profeta João Batista, mesmo em condições biológicas desfavoráveis, apontando um favorecimento de Deus a família e dando a mulher a condição de pari, mesmo com idade avançada.

Maria, mãe de Jesus (1,27s), é apresentada na tradição cristã como a mãe de Jesus, obra e fruto da ação divina, dando a possibilidade ao mundo de conhecer ao Senhor.

Maria visita Isabel (1,39s). Nessa passagem percebe-se o encontro de duas mulheres cujos filhos foram protagonistas de seu tempo, logo elas são apresentadas mais uma vez como atrizes da história e não meras coadjuvantes.

Isabel dá à luz a João Batista (1,57s). O texto apresenta o desfecho da história de Isabel, de modo que não existiria melhor momento do que deixar a história como genitora, considerando todo o peso que recaía sobre o fato da mulher ser mãe.

Maria dá à luz a Jesus (2,5s). Esta narrativa da continuidade a importância de Maria para a fé cristã, Lucas continua lançando luz sobre a relevância que ela tinha e continua tendo na tradição cristã.

Os pastores e Maria (2,19). Mais uma vez protagonizando a cena a figura de Maria, onde passo a passo é apresentado o nascimento de Jesus e todo o contexto de acolhimento pelas pessoas que de certa forma viviam as margens.

Apresentação de Jesus com a presença do pai e mãe (2,33). Mais uma vez, mesmo que nesse momento figurante, Maria é apontada como participante do ato que envolve Jesus.

Simeão fala à Maria (2,34.35). Maria recebe uma palavra direta a respeito do ministério de Jesus, sendo participante desse momento importante.

Profetiza Ana (2,36-38). Uma mulher piedosa que é apontada no Evangelho segundo Lucas como anunciadora de Jesus, ela é protagonista da boa-notícia.

Jesus no templo e o silêncio da mãe (2,51). Maria após o “sumiço” de Jesus, é apresentada pelo evangelista como mãe, preocupada e inquerindo o filho, ou seja, protagonizando a cena com o próprio Jesus.

Ressurreição do filho da viúva de Naim (7,12-17). A mulher em seu luto e dor e todo o contexto que isso envolvia, sobretudo por ser viúva e ter um único filho que morrerá, chama a atenção de Jesus que tem compaixão dessa condição, ela tem em sua dor um momento importante para que algo maior se concretizasse ali.

A pecadora perdoada (7,36-50). A mulher protagoniza a cena, de modo que sua atitude atrai para si todas as atenções, quer de repulsa, quer de acolhimento, como feito por Jesus.

As mulheres que seguiam a Jesus (8,2-3). O evangelista relata a importância da figura e papel das mulheres que além de se submeterem aos ensinamentos, apoiavam materialmente o ministério de Jesus.

Mãe de Jesus e seus irmãos (8,20.21). Nesse momento, a figura da mãe aparece como coadjuvante na narrativa.

A mulher com o fluxo de sangue e a filha de Jairo (8,40-56). Aqui o evangelista apresenta em um mesmo momento, duas participações femininas que são objeto da ação de Jesus, ambas protagonizam cada uma de uma forma a cena com Jesus.

Jesus na casa de Marta e Maria (10,38-41). Aqui mais uma vez o Evangelho segundo Lucas apresenta o protagonismo do sexo feminino, nessa feita o fato ocorre na casa das duas irmãs.

Jesus traz divisão entre as pessoas, isto inclui as mulheres (12,53). A figura feminina aqui é apontada nesse contexto com pé de igualdade nas relações e crises que possivelmente ocorreriam por conta do ministério de Jesus.

Jesus cura uma mulher no sábado (13,10-17). A cena tem uma mulher como objeto de cura em uma sinagoga, no dia de sábado que automaticamente gera controvérsia, porém, a figura feminina é alvo da graça de Jesus.

Jesus conta parábola com protagonismo de uma mulher (15,8-10). A parábola tem todo o protagonismo da figura feminina, apresentando a universalidade da mensagem de Jesus.

Jesus conta parábola sobre a viúva persistente (18,1-8). A parábola apresenta uma viúva protagonizando a cena com um homem que ocupa o cargo de juiz.

Uma viúva dá a melhor oferta (21,1-4). Jesus usa o exemplo de uma mulher que é viúva e exemplifica com sua oferta o padrão que o reino de Deus exige, ou seja, mais uma vez o gênero feminino protagonizando uma cena em um ambiente extremamente machista.

Uma criada acusa Pedro (22,56-57). A mulher assume a cena apontando Pedro como um dos seguidores de Jesus.

As mulheres seguiam e lamentavam no caminho da paixão (23,27-28). Mais uma vez, o evangelista revela que o discipulado de Jesus acolhia mulheres, que mesmo no caminho da paixão era seguido por elas.

As mulheres discípulas observam o corpo de Jesus (23,55). A figura feminina nos momentos difíceis dos seguidores de Jesus, são apresentadas como corajosas e fiéis ao Senhor.

As mulheres encontram o sepulcro vazio e anunciaram a ressurreição (24,1-12). O Evangelho segundo Lucas tem seu desfecho revelando o papel importante da figura feminina, logo, elas são o alvo e presenciam primariamente ao Cristo ressuscitado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conclui-se que uma das características do Terceiro Evangelho de ter um olhar especial para as categorias as margens, estende-se de maneira considerável no trato com a figura feminina, revelando uma face contraditória e subversiva do movimento de Jesus em detrimento as questões sociorreligiosas de sua época, possibilitando uma leitura sempre acolhedora e abrangente por quem lê as Sagradas Escrituras.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Estudo Thomas Nelson** Nova Versão Internacional. Coordenação Samuel Coto; André Lodos Tangerino; Aldo Menezes; tradução: Bernardo Cho; Elissamai Bauleo; Estevan Kirschner; Francisco Nunes; Marcus Braga e Wilson Almeida. Rio de Janeiro: Vida Melhor Editora Ltda, 2021.

CASALEGNO, A. **Lucas – Á caminho com Jesus missionário**. São Paulo, Edições Loyola, 2003.

FABRIS, R; MAGGIONI, B. **Os Evangelhos II**. São Paulo, Edições Loyola, 2006.

HORSLEY, R. A. **Jesus e a espiral da violência, resistência judaica popular na Palestina Romana**. São Paulo, Paulus, 2010.

JEREMIAS, J. **Jerusalém no tempo de Jesus**. São Paulo, Paulus, 1983.

STORNILO, I. **Como ler o Evangelho de Lucas, os pobres constroem a nova história**. São Paulo, Paulus, 2004.

MORIN, E. **Jesus e as estruturas de seu tempo**. São Paulo, Paulus, 2016.

A TAXIONOMIA DA INTERTEXTUALIDADE BÍBLICA NA PESQUISA DE OROPEZA E MOYISE E SUA RELAÇÃO COM A PRAGMALINGUÍSTICA APLICADA À EXEGESE BÍBLICA

João Claudio Rufino Rodrigues Silva⁹

Resumo: Os textos bíblicos apresentam uma intertextualidade rica, refletida na interpenetração de discursos. Os autores bíblicos comunicavam-se com os ouvintes-leitores utilizando um imaginário comum, promovendo uma interação discursiva profunda. Tradicionalmente, a crítica da redação abordava essa interdiscursividade de forma diacrônica, enquanto abordagens contemporâneas exploram a perspectiva sincrônica por meio da pragmática linguística. Essa, conforme proposta por Austin, considera a linguagem como uma forma de ação. Essa abordagem é essencial para entender como os textos bíblicos exercem ações significativas sobre os leitores, indo além de uma análise textual para uma compreensão dinâmica dos atos comunicativos. A taxionomia da intertextualidade bíblica proposta por Oropeza e Moyise destaca diversas estratégias interpretativas no Novo Testamento, como justaposição, hipertextualidade e metalepsis. A combinação da intertextualidade com a pragmática linguística permite uma exegese mais profunda e abrangente, revelando os textos bíblicos como produções literárias ricas em estratégias comunicativas, desenhadas para impactar e transformar seus destinatários. Essa abordagem integrada contribui significativamente para os estudos bíblicos, oferecendo novas ferramentas e perspectivas para pesquisadores, teólogos e estudiosos da Bíblia.

Palavras-chave: Pragmalinguística. Intertextualidade. Bíblia.

Abstract: The biblical texts present a rich intertextuality, reflected in the interpenetration of discourses. The biblical authors communicated with the listeners-readers using a common imaginary, promoting a deep discursive interaction. Traditionally, writing criticism has approached this interdiscursivity in a diachronic way, while contemporary approaches explore the synchronic perspective through linguistic pragmatics. This, as proposed by Austin, considers language as a form of action. This approach is essential for understanding how biblical texts exert meaningful actions on readers, going beyond a textual analysis to a dynamic understanding of communicative acts. The taxonomy of biblical intertextuality proposed by Oropeza and Moyise highlights several interpretive strategies in the New Testament, such as juxtaposition, hypertextuality, and metalepsis. The combination of intertextuality with linguistic pragmatics allows for a deeper and more comprehensive exegesis, revealing biblical texts as literary productions rich in communicative strategies, designed to impact and transform their recipients. This integrated approach contributes significantly to biblical studies, offering new tools and perspectives for researchers, theologians, and biblical scholars.

Keywords: Pragmalinguistics. Intertextuality. Bible.

INTRODUÇÃO

Os textos bíblicos, inseridos num contexto histórico-cultural, consistem numa produção que se baseia numa gama de discursos que se interpenetram e se relacionam. Os autores da Bíblia utilizaram ideias pressupostas no mesmo bojo imaginário dos seus primeiros ouvinte-leitores. Esse domínio comum foi capaz de gerar o processo comunicativo. Nesse sentido, há uma interdiscursividade ou intertextualidade. Na exegese, houve tentativas de se compreender esse processo de na perspectiva diacrônica,

⁹ Doutor em Teologia (PUC-SP); Mestre em Teologia (PUC-SP); Bacharel em Teologia e Filosofia (PUC-SP); ID do Lattes: 9727164820982380. Membro do Grupo de Pesquisa LEPRALISE; Professor da Faculdade de Teologia da PUC-SP.

sobretudo na *redaktiongeschichte*, a história ou crítica da redação. Com o surgimento de novas abordagens e tipos de análise dentro da sincronia, emerge a perspectiva pragmática linguística cujo intuito básico é elucidar as estratégias empregadas pelos autores com a finalidade de realizar seus atos de fala. O propósito da comunicação no ET 1 consiste na fundamentação do que é a intertextualidade na perspectiva sincrônica, como ela pode ser aplicada, dentro da análise pragmática linguística, para a elucidação da estratégia comunicativa dos autores bíblicos, mediante a taxionomia baseada na obra de Oropeza e Moyise.

1. O conceito de pragmática linguística

A pragmática, como campo de estudo da linguagem, a denominada pragmática linguística ou pragmalinguística, encontra suas origens em uma crítica fundamental às visões tradicionais sobre o significado e a função da linguagem (AUSTIN, 1990).

Segundo Austin, a pragmática nos estudos da linguagem visa superar as limitações das abordagens tradicionais que se concentram exclusivamente na estrutura formal da linguagem e no significado proposicional. Austin argumenta que a linguagem deve ser entendida essencialmente como uma forma de ação, não apenas como um meio de representação da realidade. Ele enfatiza que na análise da pragmalinguística:

não estamos examinando simplesmente palavras (ou seus ‘significados’, ou seja, lá o que isto for), mas sobretudo a realidade sobre a qual falamos ao usar estas palavras - usamos uma consciência mais aguçada das palavras para aguçar nossa percepção (...) dos fenômenos (AUSTIN, 1990, p. 9).

Diante disso, Austin (1990) critica a “falácia descritiva”, que trata sentenças como descrições de estados de coisas. Em vez disso, que quando uma pessoa examina o que se deve dizer e quando se deve fazê-lo, que palavras deve usar em determinadas situações, não se está examinando apenas palavras, mas, sobretudo, a realidade sobre a qual falamos ao usar estas palavras. As palavras são ações no mundo.

Austin, nesse sentido, argumenta que a análise da linguagem deve considerar as condições de uso, o contexto social e cultural, e as práticas comunicativas. A pragmática, assim, investiga como os atos de fala produzem efeitos no mundo, ultrapassando a mera correspondência entre palavras e objetos. Para ele, “as condições de uso da sentença que determinam seu significado” (AUSTIN, 1990, p. 10) e implicam uma análise que leva em conta a interação entre os falantes e o contexto situacional.

O objetivo da pragmática consiste em fornecer uma compreensão mais abrangente da linguagem como prática social concreta, explorando como os atos de fala são realizados e quais são suas condições de eficácia, ou “felicidade”. Esta abordagem enfatiza a importância da ação comunicativa e do compromisso moral na interação, substituindo a ênfase tradicional na verdade pela eficácia dos atos de fala.

A pragmalinguística, conforme Briggs (1999), oferece uma contribuição significativa para os estudos bíblicos, pois esclarece as presunções, compromissos e implicações de certos tipos de jogos de linguagem encontrados nos textos bíblicos. Briggs (1999, p. 154) argumenta que “a teoria dos atos de fala é particularmente útil para esclarecer as pressuposições, compromissos e implicações de certos tipos de jogos de linguagem”. Assim, esta abordagem permite uma análise mais profunda das intenções comunicativas e dos efeitos pragmáticos das expressões linguísticas nos textos sagrados.

Um dos principais pontos de interseção entre a teoria dos atos de fala e a interpretação bíblica é a ênfase nos atos ilocucionários e perlocucionários. Estes atos são centrais para entender a autoridade transformadora dos atos de fala nas Escrituras. Briggs destaca que “a autoridade da Bíblia deriva da validade estatutária ou institucional operativa dos atos de fala transformadores nas Escrituras” (BRIGGS, 1999, p. 21). Essa perspectiva é essencial para compreender como os textos bíblicos não apenas transmitem informações, mas também exercem ações significativas sobre os leitores.

Briggs também argumenta que a teoria dos atos de fala não só ajuda a refinar os procedimentos exegéticos, mas também tem o potencial de reconceituar a exegese bíblica. Ele propõe que “a teoria dos atos de fala pode nos permitir reconceber a exegese em si” ao iluminar a linguagem fortemente autoimplicada do texto bíblico (BRIGGS, 1999, p. 17). Assim, a aplicação desta teoria oferece novas perspectivas para a interpretação dos textos sagrados, movendo-se além de uma análise meramente textual para uma compreensão mais dinâmica e envolvente dos atos comunicativos bíblicos. É, dentro desse contexto, que se situa a intertextualidade, já que ela possibilita a compreensão mais ampla do contexto no qual o processo comunicativo se dá.

2. O conceito de intertextualidade

A intertextualidade é um conceito importante na análise literária e na interpretação de textos. Ela refere-se ao modo como os textos dialogam entre si, incorporando e reinterpretando elementos de outros textos. Este conceito implica que um texto não existe

isoladamente, mas em constante relação com outros textos, criando uma rede de significados interligados. Este tipo de interação não se limita a uma simples citação ou referência; em vez disso, envolve uma reinterpretação profunda e complexa dos textos originais, muitas vezes de maneiras que os leitores modernos podem não considerar imediatas ou literais (SCHENCK, 2016).

A pragmática linguística estuda os atos de fala e como as palavras são usadas em contextos específicos para realizar ações comunicativas. Segundo o Grilli e Dormeyer, a pragmática envolve a análise de como os interlocutores formulam frases que não apenas têm uma estrutura morfossintática correta, mas que também realizam atos efetivos, como informar, prometer ou pedir. Nesse sentido, a intertextualidade é uma forma de enriquecer e aprofundar a compreensão do texto, destacando a natureza relacional e dialógica da comunicação textual (GRILLI e DORMEYER, 2004, p. 19).

Ao considerar como os textos não só comunicam diretamente com os ouvintes-leitores, mas também como fazem isso em relação a outros textos e contextos, a pragmática linguística se conecta à intertextualidade, mediante o contexto comunicativo; as ações comunicativas e referências textuais; e a estratégia comunicativa (GRILLI e DORMEYER, 2004).

Grilli e Dormeyer (2004) apontam que a exegese bíblica moderna reconhece que o autor dos textos bíblicos frequentemente integrou e reinterpretou materiais de fontes anteriores, o que configura um diálogo entre o texto literário e o contexto teológico e histórico. Assim, a pragmática linguística, ao destacar a importância do contexto na interpretação de um enunciado, reconhece que a compreensão de um texto depende de seu contexto literário e histórico, ou seja, da rede de textos aos quais está conectado.

A análise intertextual possibilita a compreensão dos atos de fala, já que muitas vezes eles são construídos mediante referências a outros textos. Assim, a intertextualidade amplia a compreensão de como essas ações são interpretadas, considerando as referências cruzadas entre textos. Desse modo, a combinação de elementos linguísticos em um texto forma parte de uma estratégia comunicativa que visa a obter determinados efeitos (GRILLI e DORMEYER, 2004).

3. A taxionomia da intertextualidade bíblica, segundo Oropeza e Moyise

B. J. Oropeza e Steve Moyise apresentam uma taxionomia da intertextualidade bíblica na obra **Exploring Intertextuality: Diverse Strategies for New Testament**

Interpretation of Texts, publicada em 2016. Essa exposição demonstra que há diversas estratégias de interpretação intertextual do Novo Testamento. É importante salientar que essa abordagem vai além do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento, abrindo possibilidades para novas interpretações ao engajar-se com contextos, temas, tradições e ideologias que se estendem além de uma citação específica.

Para Oropeza e Moyise (2016), o conceito de intertextualidade é entendido como o estudo de como um texto se relaciona com outros textos fora de si mesmo e como esses textos influenciam sua interpretação. Assim, a intertextualidade, termo cunhado por Kristeva, sugere que qualquer texto é “um mosaico de citações” que pode transformar e ser transformado por outros textos (KRISTEVA *apud* OROPEZA e MOYISE, 2016, p. 10). Dado o complexo entrelaçamento entre textos, os leitores estão inevitavelmente envolvidos na produção de significados, tornando múltiplas interpretações a regra, e não a exceção. Um exemplo simples disso é o conceito de dialogismo de Mikhail Bakhtin, onde a “voz” de um personagem em um romance pode ser contrária à voz do autor (OROPEZA e MOYISE, 2016, p. 11).

Na Parte II da obra **Exploring Intertextuality: Diverse Strategies for New Testament Interpretation of Texts**, são apresentadas as abordagens mais recentes, ecléticas ou inovadoras sobre a intertextualidade do Novo Testamento. Oropeza e Moyise destacam que muitas delas foram discutidas em sessões da *Society of Biblical Literature* (SBL) entre 2008 e 2013 e adaptadas para o livro (Oropeza, 2016, p. 10). As abordagens são: a justaposição ou intertextualidade dialógica; a hipertextualidade; a metalepsis; a retórica das citações; o Midrash; a mimesis; a intertextualidade pós-estrutural. Os pesquisadores demonstram que há uma ampla gama de estratégias interpretativas, ricas e complexas no Novo Testamento.

Em outra obra que dá continuidade à pesquisa publicada em **Exploring Intertextuality: Diverse Strategies for New Testament Interpretation of Texts** (2016), Oropeza, dessa vez acompanhado por Max J. Lee, publica **Practicing Intertextuality: Ancient Jewish and Greco-Roman Exegetical Techniques in the New Testament** (2020). Nessa, os organizadores, mais especificamente Lee (2020, p. 23), apresentam uma taxionomia composta por sete tipos de intertextualidade que operam no Novo Testamento:

1. Eclétismo: Assimilação de material de outra seita sem justificativa clara.

2. Refutação: Citação ou paráfrase da doutrina de um rival com o intuito de prová-la falsa e introduzir as próprias crenças.

3. Apropriação Competitiva: Adoção e redefinição da terminologia de um rival para subordinar seus conceitos.

4. Apropriação Irênica: Assimilação não hostil dos ensinamentos de outro, alegando harmonia com as próprias doutrinas.

5. Concessão: Admissão da inadequação dos próprios ensinamentos e aceitação das doutrinas superiores de um rival.

6. Uso Ético Comum: Linguagem e conceitos compartilhados entre escolas, formando uma base comum de conhecimento.

7. Reformulação Doutrinal: Reinterpretação de textos sagrados dentro da mesma escola, levando a interpretações congruentes ou concorrentes.

A taxionomia de interações intertextuais apresentada por Lee fornece um quadro para entender como os autores do Novo Testamento interagiram com diversas tradições. Esta abordagem vai além das noções simplistas de empréstimo e destaca a complexa inter-relação de ideias no cristianismo primitivo. Lee elabora essa taxionomia, baseando-se nos tipos de interações intertextuais que foram mapeadas entre filosofias e religiões antigas, adicionando um sétimo tipo em seu ensaio para este volume (LEE, 2020).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise da intertextualidade bíblica proposta por Oropeza e Moyise, quando relacionada com a pragmalinguística aplicada à exegese bíblica, oferece uma abordagem enriquecedora e inovadora para a compreensão dos bíblicos. Ao reconhecer a interdiscursividade presente nas Escrituras, torna-se possível identificar as estratégias discursivas utilizadas pelos hagiógrafos para comunicar suas mensagens de forma eficaz aos seus ouvintes-leitores originais e atuais.

A pragmalinguística, ao focar nos atos de fala e nas intenções comunicativas dos hagiógrafos, complementa (e avança) as análises tradicionais da crítica da redação (*redaktiongeschichte*), proporcionando uma visão mais holística e dinâmica da composição dos textos bíblicos. Essa perspectiva sincrônica permite não apenas a identificação de padrões intertextuais, mas também a elucidação das intenções pragmáticas que subjazem aos discursos bíblicos.

Portanto, a integração dessas duas abordagens metodológicas — intertextualidade e pragmatolinguística — revela-se fundamental para uma exegese bíblica mais profunda e abrangente. Ela facilita a compreensão dos textos sagrados não apenas como documentos históricos, mas como produções literárias ricas em estratégias comunicativas, desenhadas para impactar e transformar seus destinatários. Essa análise integrada contribui significativamente para o campo dos estudos bíblicos, oferecendo novas ferramentas e perspectivas para pesquisadores, teólogos e estudiosos da Bíblia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AUSTIN, John L. **Quando dizer é fazer**: palavras e ação. Tradução de Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

GRILLI, Massimo; DORMEYER, Detlev. **Palabra de Dios en lenguaje humano**: Lectura de Mt 18 y Hch 1-3 a partir de su instancia comunicativa. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2004.

LEE, Max J. A Taxonomy of Intertextual Interactions Practiced by NT Authors: An Introduction. *In*: OROPEZA, Bradley J.; LEE Max J. **Practicing Intertextuality**: Ancient Jewish and Greco-Roman Exegetical Techniques in the New Testament. Eugene: Cascade Books, 2020, p. 19-25.

OROPEZA, Bradley J.; LEE Max J. **Practicing Intertextuality**: Ancient Jewish and Greco-Roman Exegetical Techniques in the New Testament. Eugene: Cascade Books, 2020.

OROPEZA, Bradley J.; MOYISE, Steve. (eds.). **Exploring Intertextuality**: Diverse Strategies for New Testament Interpretation of Texts. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2016.

SCHENCK, Kenneth L. Shadows and Realities. *In*: OROPEZA, Bradley J.; MOYISE, Steve. (eds.). **Exploring Intertextuality**: Diverse Strategies for New Testament Interpretation of Texts. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2016, p. 94-102

AS INSCRIÇÕES KUNTILLET 'AJRÛD E SUA CONTRIBUIÇÃO PARA A COMPREENSÃO DO TEXTO BÍBLICO

*Jônatas Leal*¹⁰

Resumo: O valor do Kuntillet 'Ajrud pode ser apreciado em diferentes níveis. Do ponto de vista arqueológico, o sítio é singular e resiste à tipologia habitual dos vestígios arqueológicos. Do ponto de vista linguístico e paleográfico, as inscrições ali encontradas proporcionam uma oportunidade significativa para estudar o desenvolvimento do dialeto israelita. No entanto, é no nível histórico e teológico que a contribuição do Kuntillet 'Ajrud é mais importante. Do ponto de vista histórico, as descobertas de Kuntillet 'Ajrud apoiam a plausibilidade do registo bíblico sobre este ponto da história. Do ponto de vista teológico, as inscrições de Kuntillet 'Ajrud dão ao leitor um vislumbre da visão de mundo sincretista de Israel durante os reinados de Acabe e seus sucessores. Os elementos idólatras encontrados nestas inscrições votivas dificilmente podem refletir o Yahwismo bíblico. No entanto, a presença dos traços culturais e religiosos israelitas em 'Ajrud apoia o registro bíblico da expansão da influência cultural, religiosa e militar do reino do Norte sobre o Sul durante o início do século VIII a. C.

Palavras-chave: Kuntillet 'Ajrud. Arqueologia Bíblica. Antigo Testamento.

Abstract: The value of the Kuntillet 'Ajrud can be appreciated on different levels. From the archeological point of view, the site is singular and resists the usual typology of archeological remains. From the linguistic and paleographical perspective, the inscriptions found there provide a significant opportunity to study the development of the Israelite dialect. However, it is on the historical and theological level that the contribution of the Kuntillet 'Ajrud is more important. From the historical point of view, Kuntillet 'Ajrud's findings support the plausibility of the biblical record about this point in history. From a theological standpoint, the Kuntillet 'Ajrud inscriptions give to the reader a glimpse at the syncretistic worldview of Israel during the reigns of Ahab and his successors. The idolatrous elements found in these votive inscriptions can hardly reflect biblical Yahwism. However, the presence of Israelite cultural and religious traits in 'Ajrud supports the biblical record of the expansion of the Northern kingdom's cultural, religious and military influence over the South during the early 8th century BC.

Keywords Kuntillet 'Ajrud. Biblical Archaeology. Old Testament.

INTRODUÇÃO

O presente artigo discute a contribuição do Kuntillet 'Ajrud para a compreensão do contexto bíblico e da natureza da religião em Israel nos anos após o reino de Acabe. Neste estudo comparativo, pretendo focar na relação entre o texto encontrado no antigo sítio arqueológico e a Bíblia.

1. Contexto

Entre 1975 e 1976, o arqueólogo Ze'ev Meshel escavou Kuntillet 'Ajrud, também conhecido como Horvat Teiman pelos falantes de hebraico cerca de 64 km ao sul de Cades-Barnéia (DOBBS-ALSOPP et al., 2005, p.277). Pouco tempo depois do início dos

¹⁰ Doutor em Teologia pela Andrews University, Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), Mestre em Teologia pelo Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia e Bacharel em Teologia pelo Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia; jonatas.leal@adventista.edu; membro do grupo de pesquisa Doreshim, ID Lattes: 3993202431913146.

trabalhos, a equipe percebeu que se tratava de um local singular. A impressão inicial de que a estrutura de dois cômodos eram ruínas de uma antiga fortaleza romana foi abandonada e a convicção de que Kuntillet 'Ajrud tinha caráter religioso tornou-se forte com a descoberta de diversas inscrições.

As inscrições foram divididas em quatro grupos diferentes: a. letras individuais gravadas na alça de potes de cerâmica; b. vários fragmentos com palavras isoladas gravadas; c. inscrições nas bordas das tigelas de pedra; e d. e inscrições em tinta preta ou vermelha sobre gesso (DOBBS-ALSOPP et al., 2004, p. 278). Alguns deles são reconhecidos como exercícios de escriba (LEMAIRE, 1981, p. 26-28) e outros como declarações votivas ou bênçãos.

Existe um consenso acadêmico baseado em evidências paleográficas, arqueológicas e históricas de que as inscrições datam do século VIII a. C. Os diferentes estilos indicam que mais de um escriba esteve envolvido na produção dos textos. Além da escrita paleo-hebraica, Lemaire reconheceu a escrita fenícia em algumas inscrições (LEMAIRE, 1981, p. 131).

2. Vislumbres do sincretismo religioso israelita

A contribuição mais significativa do Kuntillet 'Ajrud para a compreensão do contexto bíblico é a perspectiva teológica encontrada nas inscrições. Tal cosmovisão teológica fica clara através do uso da construção “Yahweh de Samaria/ Teman”, o relacionamento de Yahweh com “sua Asherah” e o possível paralelo entre Yahweh, El e Baal em uma descrição fragmentária de seis linhas de uma teofania “encontrada num pedaço de gesso” (AHITUV, 2008, p. 324).

3. Senhor de Samaria/ Temã

Nas inscrições de Kuntillet 'Ajrud, o nome próprio “Yahweh” é quase sempre determinado por Samaria (uma vez - יהוה שמרון) e Teman (três vezes - יהוה התמן). Gramaticalmente, o nome está em estado de construção: “Yahweh de Samaria ou Yahweh de Teman”. A frase é única não apenas por suas implicações teológicas, mas também por sua estranheza gramatical. Em hebraico “os nomes próprios reais (...) são suficientemente determinados em si mesmos (...); não admitem o artigo, nem podem estar em estado construção (GESENIUS, 1910, p. 402). P. Kyle MacCarter, Jr. observa que “este afastamento da gramática do hebraico bíblico não é surpreendente à luz da presença da

mesma construção em outras línguas semíticas” (MACCARTER et al., 1987, p.139). Ele menciona outros casos em que nomes de divindades estão em relação construtiva com designações geográficas: “Hadad de Sikan”, Ashera de Tiro, “Ashtart de Kidron” (MACCARTER, 1987, p.140). Exemplos podem ser encontrados em fenício, ugarítico e aramaico (EMERTON, 1984, p. 8).

Comparada com a Bíblia Hebraica, a estranheza de Yahweh de Samaria/ Teman não diz respeito apenas à gramática, mas sobretudo à teologia. No Antigo Testamento, Yahweh não é restrito geograficamente. Nada pode contê-lo (1Rs 8,27). Ele é definido por Josué como o “Senhor (יְהוָה), o Senhor de toda a terra (אֲדוֹן כָּל־יְהוּדָא וְיִשְׂרָאֵל)” (Js 3,13 cf. Zc 6,5; Mq 4,13), cujos olhos “esquadrinham toda a terra” (Zc 4,10).

Assim, as inscrições de Kuntillet 'Ajrud refletem a crença comum no Antigo Oriente Próximo de que os deuses tinham jurisdição ou uma espécie de “área de operação”. Na Bíblia, o pedido de Naamã para levar consigo “duas cargas de terra” para a Síria tem esta mentalidade como pano de fundo (2Rs 5,17-19). Tal mentalidade é negada pelo carácter universal de Deus como Criador absoluto em Gn 1 e 2.

Dessa forma, o uso da construção יהוה התמן ou יהוה שמרן é uma evidência do carácter sincrético que marcava a religião israelita naquela época. A falta de centralização, alvo central da reforma de Ezequias, pode ter favorecido o desenvolvimento da crença e da adoração de manifestações diferentes e regionais de Yahweh como uma distorção do Yahwismo bíblico.

4. Yahweh e sua Asherah

A palavra אֲשֵׁרָה aparece 40 vezes na Bíblia Hebraica. Além das quatro ocorrências no Pentateuco e algumas nos Últimos Profetas, todas as outras ocorrências são encontradas em Reis e Crônicas. A palavra refere-se tanto a um objeto de culto, geralmente traduzido como “imagem de madeira” quanto à própria deusa. O problema é que “a deusa e o seu objeto de culto com o mesmo nome não eram nitidamente diferenciados” (DE MOOR, 1977, p. 441). A confusão pode ser ilustrada pela comparação entre a New King James Version, que traduz a palavra como “imagem de madeira” ou “imagem” e a New International Version, que traduz a palavra אֲשֵׁרָה como Asherah todas as 40 vezes.

A palavra אֲשֵׁרָה aparece no Kuntillet 'Ajrud quatro vezes, sempre em conexão com o tetragrama na fórmula “Yahweh de Teman (ou Samaria) e sua Asherah”. As ocorrências

de אֲשֶׁרָה nessas inscrições são surpreendentes tanto do ponto de vista gramatical quanto teológico. Os estudiosos estão divididos quanto ao sentido de אֲשֶׁרָה aqui. Por exemplo, enquanto MacCarter, Tigay e Lemaire apoiam a ideia de que aqui o substantivo se refere ao objeto de culto sendo personificado, Dever e Rayner defendem que אֲשֶׁרָה designa o nome da deusa (DEVER, 1984, 30; RAYNER, 1998, p. 247).

O principal argumento para aqueles que rejeitam a possibilidade de um nome divino como consorte de Yahweh neste contexto é a presença do sufixo pronominal de terceira pessoa em לְאִשְׁרָהָהּ. De acordo com Dobbs-Allsopp, a tradução “sua Asherah” “é reconhecivelmente estranha, pois não se espera um sufixo pessoal com um nome próprio” (DOBBS-ALSOPP, 2004, p.292). Então, esses estudiosos defendem que o substantivo אִשְׁרָהָהּ aqui é usado como um termo genérico que é tratado como um substantivo comum (DOBBS-ALSOPP, 2004, p.292) ou uma personificação “por meio da qual um aspecto abstrato de um deus (uma divindade *companheira*) é hipostasiado” (MACCARTER, p.148). Tigay pensa que o uso da palavra “altar” nas seguintes fontes tanaíticas é um paralelo ao uso de Asherah aqui: “Quando eles partiram, o que disseram? ‘Louvado seja você, ó Altar! Louvado seja você, ó Altar!’ (Mishna Suk. 4:5). De acordo com o Rabino Eliezer b. Jacó, eles disseram: ‘Para Yah e para você, ó Altar! Para Yah e para você, ó Altar!’ (Tosefta Sk . 3:1 final) (TIGAY, 1990, p. 218).

Embora este argumento seja gramaticalmente forte, não é contextualmente persuasivo. A conjunção ו no contexto parece ter função coordenativa estabelecendo uma equivalência entre Yahweh e Asherah. Neste tipo de construção, se Yahweh é um nome próprio, Asherah também é um nome próprio. Além disso, Raynes fornece vários exemplos do Antigo Oriente Próximo onde o nome da consorte recebe o sufixo pronominal cujo referente é a divindade; por exemplo, “Rasap de Adani e seu Adamma” (Ebla) e “Para Gataru, um siclo de prata pura... para seu Anat, um siclo de ouro (Ugarit)” (RAINEY, 1998, p. 247). Tais exemplos não são válidos não apenas pela semelhança gramatical, mas também pela semelhança contextual. Parece que o carácter sincrético da religião refletido nestas inscrições criou algumas singularidades gramaticais.

Na verdade, a estranheza gramatical de לְאִשְׁרָהָהּ reflete a singularidade teológica da frase quando comparada com a compreensão bíblica de Deus. Na Bíblia, Yahweh não tem consorte. Embora Deus tenha abençoado a sexualidade na esfera humana (Gn 1,28), ele está acima dela. No entanto, a conexão entre Yahweh e Asherah nestas inscrições

lembra o que está implícito no chamado profético para a reforma. Assim, o culto refletido em 'Ajrud "é uma forma de Yahwismo que derivou suas características essenciais de desenvolvimentos internos, mas não é o Yahwismo dos profetas e reformadores, e nem o Yahwismo que conhecemos da Bíblia" (MACCARTER, 1987, p. 147).

5. Senhor, El e Baal

O último aspecto a ser considerado aqui é o uso paralelo de El e Baal num relato de teofania encontrado escrito num pedaço de gesso. O texto de seis linhas é fragmentário, mas as partes existentes fornecem uma boa ideia do conteúdo principal do texto.

A linguagem do poema lembra o texto bíblico. A presença do terremoto numa teofania é atestada em Jz 5,4. A conexão de Deus com as alturas e montanhas também é conhecida no imagético bíblico (Sl 48,1; Is 2,3; 14,12-14; Ez 20,40). Também o título "o Santo" é atribuído a Deus em 2Rs 19,22; Sl 78,41; 89,18; Is 1,4; 5,19, etc. E finalmente, embora geralmente seja a divindade quem abençoa suas criaturas, às vezes as criaturas abençoam o Criador como uma expressão de gratidão (ver: Dt 8,10; Sl 26,12; 134,2) (AHITUV, 2015, p. 327).

O fato mais marcante no texto é a ocorrência de אֵל e בַּעַל em paralelo com יְהוָה. Por exemplo, ambos os substantivos são usados em Naum 1:2 referindo-se ao verdadeiro Deus bíblico: Deus (אֵל)... é um Senhor (בַּעַל). Das 218 ocorrências do substantivo אֵל no AT, 193 referem-se ao Deus israelita. A palavra אֵל também pode se referir a outras divindades e ídolos. Fora da Bíblia אֵל é "o nome do chefe do panteão (como em Ugarit). Quanto à palavra בַּעַל, visto que a palavra pode designar um nome divino ou significar simplesmente "dono, líder ou marido", (KÜHLEWEIN, 1997, p. 247) ela pode referir-se em alguns casos ao Deus israelita como é o caso de Naum.

Como se vê, embora o uso de אֵל e בַּעַל seja ambíguo aqui, outras descobertas em Kuntillet 'Ajrud parecem indicar a possibilidade de que o poema reflita "um profundo sincretismo pelo qual Baal e El estão todos associados a Yahweh" (AHITUV, 2015, p. 328). Se for este o caso, o texto fornece mais uma evidência da natureza sincrética de Israel e Judá que constitui o pano de fundo da contínua denúncia profética.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente artigo explorou a contribuição do Kuntillet 'Ajrud para a compreensão do contexto bíblico e da natureza da religião em Israel nos anos após o reino de Acabe.

Meu foco era ver como as inscrições se relacionam com o texto bíblico em termos de contexto histórico e teológico. Os elementos idólatras encontrados nestas inscrições votivas dificilmente podem refletir o Yahwismo bíblico. No entanto, a presença dos traços culturais e religiosos israelitas em 'Ajrud apoia o registro bíblico da expansão da influência cultural, religiosa e militar do reino do Norte sobre o Sul durante o início do século VIII a. C.

Embora a tarefa do estudo epigráfico como campo da arqueologia bíblica não comprove a veracidade da Bíblia, ela pode apoiar o relato bíblico e fornecer uma base valiosa para os estudos bíblicos. Através dela, podemos ter acesso a um mundo que de outra forma seria perdido para o leitor moderno das Escrituras. Parece que com o passar do tempo as pedras falam cada vez mais alto.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AHITUV, S. **Echoes from the Past: Hebrew and Cognate Inscriptions from the Biblical Period.** Jerusalem: Carta, 2008.

DEVER, W. G. Asherah, Consort of Yahweh? New Evidence from Kuntillet 'Ajrud. **Bulletin of American Society of Overseas Research**, v. 255, p. 21-37, 1984.

DOBBS-ALSOPP, F. W. *et al.* **Hebrew Inscriptions: Texts from the Biblical Period of the Monarchy with Concordance.** New Haven; London: Yale University Press, 2005

EMERTON, J. A. New Light on Religion: The Implications of the Inscription from Kuntillet 'Ajrud. **Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft**, v. 94, 1984: 2-20.

GESENIUS, F. W. **Gesenius' Hebrew Grammar.** 2nd. ed. Oxford: Clarendon Press, 1910.

KÜHLEWEIN, J. כַּעַל. *In:* JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. (eds.). **Theological Lexicon of the Old Testament.** Peabody: Hendrickson, 1997, p. 247-252.

LEMAIRE, André. **Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israël.** Fribourg; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1981. (Orbis biblicus et orientalis vol. 39)

MACCARTER, P. K. Aspects of the Religion of the Israelite Monarchy: Biblical and Epigraphical Data. *In:* MILLER, P. D. ; MANSON, P. D. ; MCBRIDE, S. D. (eds.). **Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moore Cross.** Philadelphia: Fortress, 1987, p. 137-155.

MOOR, J. C. De “אֶשְׁרָה”. *In:* G. Johannes Botterweck and Helmer Ringgren. **Theological Dictionary of the Old Testament.** Grand Rapids; Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans, 1977, p. 438-444.

RAINEY A. F. Syntax, Hermeneutics, and History. **Israel Exploration Journal**, v. 48, p. 239-251, 1998.

TIGAY, J. H. A Second Temple Parallel to the Blessings from Kuntillet 'Ajrud. **Israel Exploration Journal**, v. 40, p. 218, 1990.

JESUS CRISTO NOS SALMOS: Uma breve análise da leitura messiânica do Antigo Testamento pelo Novo Testamento

*Pettersson Brey*¹¹
*Rodrigo Serveli*¹²

Resumo: A presente comunicação se propõe a fazer um mapeamento panorâmico da presença messiânica no livro do Salmos em perspectiva de sua leitura pelos autores do Novo Testamento. Tal percurso, entretanto, requer que se faça uma breve abordagem introdutória ao Saltério Hebraico, no intuito de se dar destaque a elementos artístico-literários cuja importância simbólica se torna decisiva para o vislumbre das feições poéticas de Jesus Cristo nos Salmos. Outrossim, há de se abordar a natureza teológica dos Salmos Messiânicos. Portanto, observa-se os Salmos que destacam: (1) a pessoa do Messias, como homem, como Deus, como ser eterno, como filho de Deus; (2) o caráter do Messias, como benévolo, justo e santo; (3) a obra do Messias, na vida, na morte, na ressurreição, na ascensão, no julgamento, no domínio; (4) as funções do Messias, como profeta, como sacerdote, como juiz, como rei. A partir de tal análise, por conseguinte, demonstram-se aspectos fundamentais da leitura do Antigo Testamento pelo Novo Testamento que colocam Cristo no coração da teologia hebraica.

Palavras-Chave: Jesus Cristo nos Salmos. Exegese. O Antigo Testamento no Novo Testamento.

Abstract: This communication aims to provide a panoramic mapping of the messianic presence in the book of Psalms from the perspective of its reading by the authors of the New Testament. Such a path, however, requires a brief introductory approach to the Hebrew Psalter, with the aim of highlighting artistic-literary elements whose symbolic importance becomes decisive for the glimpse of the poetic features of Jesus Christ in the Psalms. Furthermore, the theological nature of the Messianic Psalms must be addressed. Therefore, we observe the Psalms that highlight: (1) the person of the Messiah, as man, as God, as an eternal being, as the son of God; (2) the character of the Messiah, as benevolent, just and holy; (3) the work of the Messiah, in life, in death, in resurrection, in ascension, in judgment, in dominion; (4) the functions of the Messiah, as prophet, as priest, as judge, as king. From such an analysis, therefore, we demonstrate fundamental aspects of the reading of the Old Testament through the New Testament that place Christ at the heart of Hebrew theology.

Keywords: Jesus Christ in the Psalms. Exegesis. The Old Testament in the New Testament.

RESUMO EXPANDIDO

A palavra תהילים (*Tehillim*) é usada como título para o *saltério* na Bíblia Hebraica (NICHOL; COTTRELL; NEUFELD, 2012, p. 695), traduzida na LXX como ψαλμου – significando literalmente “cânticos a serem acompanhados por instrumentos de corda” (ARCHER JR, 2008, p. 389). Juntamente com os livros de Jó e Provérbios, Salmos forma o principal corpo de poesias do Texto Massorético (TM), e sendo este estilo literário ingrediente predominante em textos proféticos do Antigo Testamento, é razoável considerar a relevância profética dos *Cânticos de Louvor* (KIDNER, 2011, p. 11). O caráter artístico desses poemas musicais não é perceptível na tradução, fato que inspira cuidado por parte do estudante para não buscar significados sem levar em conta o contexto metafórico do texto (PFANDL; RODRIGUEZ, 2007, p. 164).

¹¹ Doutor em Teologia pela PUC-SP; Membro do Grupo de Pesquisa TIAT da PUC-SP; petterssonbrey@gmail.com. Lattes ID: <http://lattes.cnpq.br/2803712017811113>.

¹² Doutorando em Divindade pelo Fuller Theological Seminary (CA – EUA); serveli@outlook.com. Lattes ID: <http://lattes.cnpq.br/3048818467707612>.

Além dos aspectos proféticos, a linguagem dos Salmos tem muito da emoção humana em seu relacionamento com Deus, haja vista as muitas súplicas por socorro, bem como a gratidão e louvor por livramentos. Porém, expressões do tipo “assim diz o Senhor” denotam que os trechos de instrução e profecia não têm relação com o sentir humano, mas sim com a mente de Deus, geralmente se pronunciando em resposta às aflições dos autores (MERRILL, 2009, p. 545). Este *feedback* Divino é expresso pelos escritores em forma poética através de um ditado proverbial, um enigma, um apelo, uma profecia, podendo desta forma ficar profundamente gravado na mente dos leitores (BACON, 1991, p. 27), visto que grande parte destes textos cumpriam funções cúlticas na liturgia hebraica (PFANDL; RODRIGUEZ, 2007, p. 163), sendo constantemente repetidos em cânticos de guerra, cânticos de amor, lamentos, hinos, salmos imprecatórios e outros.

Por se tratar de uma coleção de hinos e orações atribuídos a diversos autores e datas, muitas questões emergem diante do estudante do *saltério*, tais como datação, estrutura, validade dos títulos dentre tantas outras (CRAIGIE, 1983, p. 25,26). A autoria dos Salmos está diretamente ligada com a questão da datação, uma vez que o *saltério* é composto por textos produzidos ao longo de muitos anos e nesta seara existem diferentes perspectivas de entendimento. A possibilidade de que a maioria dos Salmos tenha sido composta depois do exílio, está ancorada em estudos feitos na Septuaginta que, com base em palavras, figuras de linguagem, etc., supostamente não se remetem a algum período anterior ao exílio. No entanto, estudos mais recentes têm demonstrado que grande parte da fraseologia no *saltério* era atual na Palestina muito antes dos profetas escritores, assim o critério de dependência literária torna-se questionável (DAHOOD, 1996, p. xxix, xxx).

Os estudiosos mais conservadores tendem a validar as informações contidas nos títulos e subtítulos dos Salmos, visto que sendo originárias de um período anterior à LXX não teriam sido alterados, em virtude de que os tradutores teriam limitações relativas à compreensão de muitas expressões. Seguindo este critério, muitos Salmos teriam sua autoria facilmente determinada, tendo como principais contribuidores: Asafe, Corá, Moisés, Hemã, Etã, Salomão e Jedutum, dentre os quais Davi tem maior destaque (NICHOL; COTTRELL; NEUFELD, 2012, p. 695, 696). Esta projeção, entretanto, não fica impune ao crivo dos críticos que por motivos teóricos rejeitam a possibilidade de Davi ser o compositor dos Salmos atribuídos a ele nos títulos.

As razões tem que ver com: (a) uso da terceira pessoa para se fazer referência a Davi, porém, na literatura clássica, Xenofonte utiliza a mesma forma de escrever e mesmo assim não deixa dúvida quanto à sua autoria da *Anábais*; (b) suposta referência ao santuário de Israel contida nos Salmos atribuídos a Davi, baseando-se na interpretação dos termos “casa do Senhor”, “o santuário”, ou “o templo”; (c) aramaísmos contidos no texto de tais Salmos, ignorando que Davi tinha extensa relação com a realeza de fala aramaica; (d) hipótese de que em função de suas diversas atribuições, Davi não teria tempo hábil de produzir conteúdos poéticos, porém, a história da vida do monarca relata sua extrema habilidade com a música e a arte. Entretanto, citações neotestamentárias como Mateus 22,45; Marcos 12,36; Atos 1,20; 2,25-28.34; 4,24.25; Romanos 4,6-8, fazem referência a Davi como autor de diversos Salmos (ARCHER JR, 2008, p. 390-394).

Outro fator que merece destaque no que tange a titulação dos Salmos, é que apesar de não fazerem parte do texto original, a Bíblia Hebraica os incorpora como integrantes do primeiro versículo de cada capítulo (ELLISEN, 2007, p. 195). Dessa forma, preservaram-se alguns termos técnicos (ARCHER JR, 2008, p. 402) que determinavam como certos Salmos eram usados, como no caso do Salmo 110, que era cantado. Esse uso, entretanto, não estava diretamente ligado com a classificação dos Salmos, a qual foi elaborada desde uma perspectiva temática que não parece ser consensual entre os principais estudiosos dos Salmos, mas que segue uma disposição geralmente similar a esta: natureza; históricos e nacionais; didáticos; messiânicos; penitenciais; maldição; oração, louvor; peregrinação; alfabéticos ou acrósticos (ELLISEN, 2007, p. 207).

A disposição desses Salmos, desde a perspectiva da *Midrash*, tende a relacionar a divisão dos cinco livros ou doxologias do *salterio* com os cinco livros do Pentateuco (NICHOL; COTTRELL; NEUFELD, 2012, p.705), assumindo o seguinte formato: (a) livro I: 1-41; (b) livro II: 42-72; (c) livro III: 73-89; (d) livro IV: 90-106; (e) livro V: 107-150 (LASOR; HUBBARD; BUSH, 2009, p. 466). Porém, não há certeza de que tais doxologias foram inseridas pelos editores ou se a presença delas em particular levou os editores a procurar os pontos de divisão no texto. A resposta dessa questão pode comprometer a validade da analogia com o Pentateuco, visto que, se as doxologias foram inseridas sem estarem ligadas a fundamentos internos do texto, pode ser que a relação com os cinco livros de Moisés esteja fundamentada numa correspondência hipotética.

Dessa forma, parece mais razoável estudar os salmos em perspectiva literária, haja vista a abundância de estilos encontrados no *saltério*, tais como: (a) poesia lírica; (b) paralelismo; (c) imagens ou figuras – *simile* (1: 3), *metáfora*, *alegoria* (80: 8), *metonímia* (73: 9), *sinédoque* (52: 4), *hipérbole* (6: 6), *personificação* (35: 10), *apóstrofe* (114: 5-7), *antropomorfismo* (10: 12), *antropopatia* (6: 1); (d) acrósticos alfabéticos; (e) selá e aleluia (ELLISEN, 2007. p. 198-202). Inclusive em razão de um acróstico alfabético que se estende entre os capítulos nove e dez, a Septuaginta em sua tradução os mantém como se fossem um único capítulo, causando uma diferença entre a numeração dos capítulos na LXX e TM (DILLARD; LONGMAN III, 2006, p. 214). Ademais, uma abordagem focada nos aspectos literários tende a favorecer a compreensão das questões teológicas do *saltério* (PFANDL; RODRIGUEZ, 2007. p. 164).

A questão da relação entre Deus e o ser humano, realçando a ação Divina em resposta aos anseios do salmista, enaltece a posição de comando de YHWH, que tem o controle de todas as coisas (ARCHER JR, 2008, p. 389). Isso pode ser percebido inclusive no contexto dos salmos *régios*, onde Deus está em evidência, não o rei, que, por sua vez, recebe apenas uma dignidade filial e a soberania somente mediante a palavra profética de Deus, como visto nos Salmos 2, 89 e 110 (SCHMIDT, 1994, p. 293). Por conseguinte, como pode ser visto no quadro abaixo, uma perspectiva escatológica referente ao *Messias* encontra forte correspondência no texto neotestamentário (SCHULTZ, 2006, p. 273).

QUADRO 1 – Correspondência Textual entre o NT e os Salmos Messiânicos

PESSOA DO MESSIAS	Como homem	SI 8,5-7	Hb 2,6-8
	Como Deus	SI 45,7.8.11	Hb 1,8.9
	Como ser eterno	SI 102,25-27	Hb 1,10-12
	Como Filho de Deus	SI 2,7; 110,1	Mt 22,44; Hb 1,5
CARÁTER DO MESSIAS	Benévolo	SI 118,25.25	Mc 11,9.10
	Justo	SI 45,7	Hb 1,8.9
	Santo	SI 16,10	At 2,25-28; 13,35
OBRA DO MESSIAS	Na vida	SI 40,6-8	Hb 10,5-7
	Na morte	SI 22	Os 4 Evangelhos
	Na ressurreição	SI 16,10	At 13,35
	Na ascensão	SI 68,18	Ef 4,8
	No julgamento	SI 96,13; 98,9	Ap 19,11
	No domínio	SI 2,9	Ap 19,15
FUNÇÕES DO MESSIAS	Como Profeta	SI 22,22	Hb 2,12
	Como Sacerdote	SI 110,4	Hb 5,6
	Como Juiz	SI 72,2; 96,10-13	Ap 19,11; 20,11
	Como Rei	SI 118,25-26	Jo 12,13

Fonte: os próprios autores.

A partir do NT, têm-se a representação de Jesus Cristo nos Salmos: 1) *pessoa* do Messias (homem, Deus, ser eterno, filho de Deus); 2) *caráter* do Messias (benévolo, justo, santo); 3) *obra* do Messias (vida, morte, ressurreição, ascensão, julgamento, domínio); 4) *funções* do Messias (profeta, sacerdote, juiz, rei). Tal análise demonstra aspectos fundamentais da leitura do AT pelo NT que põem Cristo no coração da teologia hebraica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARCHER JR, Gleason L. **Merece Confiança o Antigo Testamento?** São Paulo: Editora Vida, 2008.

BACON, Betty. **Estudos na Bíblia Hebraica:** exercícios de exegese. São Paulo: Vida Nova, 1991.

CRAIGIE, Peter C. (Ed.). **Psalms 1-50**, vol. 19. Waco: Word Books Publisher, 1983. (Word Biblical Commentary).

DAHOO, Mitchell. **Psalms I: 1-50**, vol. 16. Garden City: Doubleday & Company Inc, 1966. (The Anchor Bible Commentary).

DILLARD, Raymond B; LONGMAN III, Tremper. **Introdução ao Antigo Testamento.** São Paulo: Vida Nova, 2006, p. 214.

ELLISEN, Stanley. **Conheça melhor o Antigo Testamento.** São Paulo: Editora Vida, 2007, p. 195.

KIDNER, Derek. **Salmos 1-72:** introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 2011.

LASOR, William S; HUBBARD, David A; BUSH, Frederic W. **Introdução ao Antigo Testamento.** São Paulo: Vida Nova, 2009.

MERRILL, Eugene H. **Teologia do Antigo Testamento.** São Paulo: Shedd Publicações, 2009.

NICHOL, Francis D; COTTRELL, Raymond F; NEUFELD, Don F. **I Crônicas a Cântico dos Cânticos**, vol. 3. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2012.

PFANDL, Gerhard; RODRIGUEZ, Ángel M. Lendo os Salmos e a Literatura Sapiencial. *In:* REID, George W. (Ed.). **Compreendendo as Escrituras.** Engenheiro Coelho: Unaspres, 2007, p. 163-181.

SCHMIDT, Werner H. **Introdução ao Antigo Testamento.** São Leopoldo: Editora Sinodal, 1994.

SCHULTZ, Samuel J. **A História de Israel no Antigo Testamento.** São Paulo: Vida Nova, 2006.

A INFLUÊNCIA DO NOVO TESTAMENTO EM APOCALIPSE 4 E 5

*Raimundo Nonato Gomes de Carvalho*¹³

Resumo: Este artigo investiga a influência do Novo Testamento nos capítulos 4 e 5 do livro do Apocalipse, que na cena da entronização de Cristo, destacam a glória e soberania de Deus e do Cordeiro. Através de uma análise exegética e teológica, explora-se a intertextualidade entre o Apocalipse e outros livros do Novo Testamento, como os Evangelhos e as Epístolas, identificando paralelos temáticos e linguísticos. O estudo utiliza através da intertextualidade, uma análise comparativa e investigativa das raízes do simbolismo apocalíptico, relacionando-os, através de textos do Novo Testamento ligados às profecias do Antigo Testamento e diferentes abordagens hermenêuticas. É uma tentativa de identificar padrões entre o Apocalipse e outros livros do Novo Testamento, compreender o simbolismo apocalíptico nessas conexões e discutir as implicações teológicas e espirituais, ressaltando a mensagem de esperança e redenção presente no texto apocalíptico. Este estudo visa ampliar a compreensão da estrutura e mensagem do Apocalipse, destacando sua importância na teologia cristã e sua influência na compreensão da fé contemporânea.

Palavras-chave: Intertextualidade. Alusão. Apocalipse.

Abstract: This article investigates the influence of the New Testament on chapters 4 and 5 of the Book of Revelation, which, in the scene of Christ's enthronement, highlight the glory and sovereignty of God and the Lamb. Through an exegetical and theological analysis, it explores the intertextuality between Revelation and other New Testament books, such as the Gospels and the Epistles, identifying thematic and linguistic parallels. The study employs intertextuality through a comparative and investigative analysis of the roots of apocalyptic symbolism, relating them to New Testament texts linked to Old Testament prophecies and different hermeneutical approaches. It is an attempt to identify patterns between Revelation and other New Testament books, understand the apocalyptic symbolism in these connections, and discuss the theological and spiritual implications, emphasizing the message of hope and redemption present in the apocalyptic text. This study aims to expand the understanding of the structure and message of Revelation, highlighting its importance in Christian theology and its influence on the understanding of contemporary faith.

Keywords: Intertextuality. Allusion. Apocalypse.

INTRODUÇÃO

O estudo da influência do Novo Testamento em Apocalipse 4 e 5 revela uma complexa rede de intertextualidades que enriquecem a compreensão desses capítulos. Apocalipse 4 e 5, com suas visões do trono celestial e do Cordeiro digno, ecoam temas e imagens presentes em outros escritos do Novo Testamento. A identificação do Cordeiro como figura central remete diretamente à teologia cristã da redenção, presente nos Evangelhos e nas epístolas paulinas (BEALE, 1999). Além disso, os cânticos de adoração e louvor lembram passagens litúrgicas encontradas em Hebreus e nas cartas de Paulo, como em Filipenses 2,6-11 (MOYISE, 2001). Essas conexões não apenas reforçam a unidade temática da Bíblia, mas também fornecem uma chave hermenêutica essencial

¹³ Mestrando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). E-mail: nonato.puc@hotmail.com

para interpretar a mensagem apocalíptica de João. Assim, o estudo do Apocalipse à luz do Novo Testamento enriquece a compreensão teológica e literária da revelação bíblica.

1. As fontes do Novo Testamento:

Segundo a composição de Stephen L. Harris (HARRIS, 2010), as datas de composição dos livros do Novo Testamento como: Gálatas (48-55 d.C.), 1 Tessalonicenses (50-51 d.C.), Romanos (57-58 d.C.), Filipenses (60-62 d.C.), Hebreus (60-95 d.C.), Tiago (45-62 d.C.), 1 e 2 Pedro (64-68 d.C.), e os Evangelhos Sinópticos (Mateus: 70-90 d.C.; Marcos: 65-70 d.C.; Lucas: 80-90 d.C.) foram escritos antes do Apocalipse de João (95-96 d.C.). Com base na datação dos Evangelhos, das Cartas Paulinas, de Hebreus e das Cartas de João, esses textos podem fornecer fundamentos teológicos e narrativos que ecoam nos temas abordados no Apocalipse. Isso inclui a alta cristologia, a teologia do sofrimento e da esperança, a supremacia de Cristo e a discussão sobre o anticristo (HARRIS, 2010).

2. Intertextualidade e alusões em Apocalipse 4-5

A distinção entre alusões e influência é fundamental na análise teológica e literária. Alusões são referências diretas e explícitas a outros textos, usadas para enriquecer o significado da obra presente e exigem que o leitor tenha conhecimento prévio do texto aludido para uma compreensão completa. Jon Paulien (1994) afirma que “alusões no Apocalipse são essenciais para entender a profundidade do texto”. Por outro lado, a influência refere-se a um impacto mais amplo e sutil que um texto, autor ou corrente teológica pode exercer sobre outro, manifestando-se no estilo, temas ou estrutura sem necessariamente incluir referências identificáveis. Richard Davison (2000) observa que “a influência de textos bíblicos pode ser vista na forma como moldam a visão teológica e as interpretações subsequentes, mesmo sem citações diretas”. Steve Moyise (2002) destaca que “enquanto as alusões são específicas e reconhecíveis, a influência é uma força mais difusa, que permeia a construção teológica de maneira indireta”. Assim, enquanto as alusões demandam uma intertextualidade explícita, a influência opera de maneira mais abrangente e implícita.

Identificar alusões no Apocalipse torna-se complexo devido às citações imprecisas e adaptações à linguagem do AT feitas por João. Além disso, a possibilidade de se ter usado tradições textuais diferentes aumenta a dificuldade.

Paulien (1988, p. 155) descreve e demonstra um método que permite os intérpretes avaliarem mais objetivamente os paralelos com outras literaturas que são tão abundantes no Apocalipse. Chega a sugerir três tipos principais de alusões no Apocalipse: (1) Paralelo verbal - quando duas ou mais palavras iguais são empregadas; (2) Paralelo temático - quando há similaridade ou contraste com o tema da passagem a qual João alude; e (3) Paralelo estrutural - quando a estrutura de uma narrativa inteira é reproduzida. (PAULIEN, 2004, p. 143; 1987, p. 179-186). Paulien (2000, p. 102) ainda propõe uma classificação das alusões diretas em cinco tipos: (1) Alusões certas, que apresentam evidências claras de dependência de um texto anterior; (2) Alusões prováveis, em que a relação com um texto anterior é considerável, apesar da falta de paralelos estruturais; (3) Alusões possíveis, indicando uma possível conexão com um texto do AT, mas sem evidência suficiente para certeza; (4) Alusões incertas, que sugerem ideias paralelas, mas com evidências fracas de relação direta com textos anteriores; e (5) Não alusões, quando não há evidência de que o autor do Apocalipse tinha em mente um paralelo específico com outro texto do AT.

3. A Influência do Novo Testamento No Apocalipse

O livro de Apocalipse é um componente crucial do Novo Testamento (NT), está repleto de paralelos com outros textos neotestamentários (SCHMIDT, 1947, p. 177). Ele é frequentemente considerado um resumo da mensagem do NT, justificando sua posição no final do cânon neotestamentário (HALVER, 1964, v. 32, p. 58). Molatt (1984, p. 30) sugere que o Apocalipse é praticamente uma declaração sumária dos temas de toda a Bíblia, chamando-o de “o final da sinfonia bíblica”. Esta visão é reforçada por Jamieson, Fausset e Brown (1961, p. 1526), que veem o Apocalipse como o ponto de convergência de todos os outros livros da Bíblia. Por sua vez, Stefanovic sugere que João, ao registrar suas visões no Apocalipse, focou principalmente nos cristãos do primeiro século, que acreditavam na morte, ressurreição, ascensão e entronização de Cristo à direita do Pai (cf. At 2,33–36; Rm 8,34; Ef 1:20; Fl 2,5–11; Hb 12,2). Muitas passagens refletem as palavras de Jesus e, ocasionalmente, declarações de Paulo. Alguns estudiosos veem o Apocalipse como uma ampliação do discurso de Jesus no Monte das Oliveiras. Para compreender plenamente a mensagem do Apocalipse, é essencial prestar atenção aos paralelos do Novo Testamento com várias passagens do livro.

4. A Influência do Novo Testamento em Apocalipse 4 e 5.

Os capítulos 4 e 5 do Livro do Apocalipse são fundamentais para entender a mensagem central do livro: **a soberania de Deus** e a **exaltação de Cristo**. Essas visões celestiais são ricas em simbolismo e estão profundamente entrelaçadas com temas e imagens do cânon cristão. Esta seção analisa a influência do NT nesses capítulos, explorando como os Evangelhos e as Epístolas contribuem para a compreensão do texto apocalíptico.

5. A Influência da Tipologia do NT em Apocalipse 4 e 5.

Davidson (1981, p. 114) define a tipologia bíblica como “prefigurações divinamente designadas (na forma de pessoas/eventos/instituições) que apontam para o seu cumprimento antitípico em Cristo e nas realidades do evangelho produzidas por Cristo”. Uma porção significativa das Escrituras repousa sobre esta subestrutura tipológica do AT e o cumprimento neotestamentário.

Assim, a influência do Novo Testamento em Apocalipse 4 e 5 e a tipologia do santuário, conforme descrita por Ricardo Davidson, estão interligadas pela realização dos tipos do Antigo Testamento em Cristo. Davidson define a tipologia bíblica como prefigurações que se cumprem em Cristo e nas realidades do evangelho. O Novo Testamento apresenta um triplo cumprimento da tipologia do santuário: cristológico, eclesiológico e apocalíptico. Em Apocalipse 4 e 5, João descreve a visão do trono celestial e do Cordeiro digno de abrir o livro selado, simbolizando Cristo como o sumo sacerdote no santuário celestial. Esta visão destaca a soberania de Deus e a centralidade de Cristo na adoração celestial, refletindo o cumprimento da tipologia do santuário no Novo Testamento. Cristo é visto como o verdadeiro templo e sacrifício, ministrando os méritos de Seu sacrifício na presença de Deus, culminando no julgamento final.

6. A Visão do trono celestial, uma influência do Novo Testamento.

Segundo Gallusz (2014), a estrutura do trono de Deus em Apocalipse 4 e 5 é profundamente influenciada por textos do Novo Testamento, refletindo uma integração teológica e literária. Gallusz argumenta que a descrição do trono celestial em Apocalipse 4 é remanescente das visões de trono encontradas no Antigo Testamento, mas é reinterpretada à luz da revelação cristã, particularmente através dos Evangelhos e das epístolas paulinas (GALLUSZ, 2014, p. 89). Em Apocalipse 5, o Cordeiro que está no

centro do trono remete à figura de Cristo como descrito em Filipenses 2,9-11 e Colossenses 1,15-20, onde Cristo é exaltado e entronizado à direita de Deus (GALLUSZ, 2014, p. 112). Essas referências não apenas enfatizam a continuidade e cumprimento das promessas bíblicas, mas também estabelecem um vínculo teológico entre o Antigo e o Novo Testamento, reforçando a mensagem de soberania divina e redenção através de Cristo.

João relata no capítulo 4, uma visão do trono divino, rodeado por seres vivos e anciãos. Nesta cena do apocalipse percebem-se temas de soberania e santidade, comuns no AT e NT, bem como paralelos com o Evangelho de João. Esta cena é grandemente inspirada por visões encontradas no AT, como as de Isaías e Ezequiel, e ao mesmo tempo incorpora temas do NT. Schreiner (2024) ressalta que a visão do trono emprega uma simbologia rica do Antigo Testamento para ilustrar a grandeza de Deus. Esta visão do trono tem semelhanças com o Evangelho de João, particularmente na forma como Jesus é retratado. Hoskins (2024) destaca que as descrições de Jesus como o Filho do Homem e as menções ao Êxodo são essenciais para a compreensão da visão do trono. Essas ligações literárias e temáticas sublinham a continuidade entre o Evangelho de João e o Apocalipse.

7. O Livro e o Cordeiro, uma influência da Cristologia do Novo

No capítulo 5, percebem-se temas de Jesus como cordeiro, bem como a centralidade de Cristo para o NT. A cena destaca um livro selado que somente o Cordeiro, que foi sacrificado, pode abrir. Esta figura do Cordeiro está profundamente enraizada na teologia sacrificial dos Evangelhos e das Epístolas. A representação de Cristo como o Cordeiro que foi morto, mas que vive, reflete fortemente a teologia joanina sobre a redenção e o sacrifício de Jesus (Jo 1,29; 1Pd 1,19). Um tema que também é recorrente nas epístolas paulinas (Fl 2,6-11; Cl 1,15-20), é a relevante cristologia, evidente na descrição de Cristo como digno de abrir o livro e de receber poder e honra. Schreiner (2024) aponta que a cristologia no Apocalipse é extremamente exaltada, posicionando Cristo como o foco central de toda a visão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os capítulos 4 e 5 do Apocalipse são um testemunho poderoso da soberania de Deus e da exaltação de Cristo. A intertextualidade com outros textos do Novo Testamento

enriquece a compreensão dessas visões, revelando a profundidade teológica e simbólica da mensagem apocalíptica. Compreender essas conexões não só ilumina o significado do Apocalipse, mas também reforça a unidade e a continuidade da mensagem bíblica. Portanto, o estudo aprofundado desses capítulos à luz do NT é essencial para qualquer abordagem exegética e teológica do Livro do Apocalipse.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AUNE, D. E. **Revelation 1-5**. Dallas: Word Incorporated, 1997. (Word Biblical Commentary, vol. 52A).

AUNE, D. E. **Revelation 6-16**. Dallas: Word Incorporated, 1998. (Word Biblical Commentary, vol. 52B).

AUNE, D. E. **Revelation 17-22**. Dallas: Word Incorporated, 1998. (Word Biblical Commentary, vol. 52C).

BARR, D. L. The Apocalypse as a Symbolic Transformation of the World: A Literary Analysis. **Interpretation**, v. 38, n. 1, p. 39-50, jan. 1984.

BERGER, Klaus. **A Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

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

BEALE, G.K. **The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text**. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.

BOXALL, Ian. **Reception History and the Interpretation of Revelation**. Oxford: Oxford University Press, 2024.

SCHREINER, Thomas R. **Revelation**. Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Baker Academic, 2024.

COELHO, L. D.; *et al.* A intertextualidade no processo hermenêutico da Bíblia: uma abordagem inicial. **Vox Faifae: Revista de Ciências Humanas e Letras das Faculdades Integradas da Fama**, v. 3, n. 2, p. 1-27, 2011.

COLLINS, A. Y. **Crisis and Catharsis: the power of the Apocalypse**. Philadelphia: Westminster Press, 1984.

CORSINI, E. **The Apocalypse: the perennial revelation of Jesus Christ**. Wilmington: Veritas Publications, 1983. (Good News Studies, 5).

DAVIDSON, R. M. Sanctuary Typology. *In*: HOLBROOK, F. (ed). **Symposium in Revelation-Book 1**. Silver Spring: MD, 1981, p. 99-130. (Daniel and Revelation Committee).

DAVIDSON, R. M. **Principles of Biblical Interpretation**. Berrien Springs: Andrews University Press, 2000.

DIOP, G. Interpretação Interbíbica: Lendo as Escrituras intertextualmente. *In*: REID, G. W. (ed.). **Compreendendo as Escrituras**: uma abordagem adventista. Engenheiro Coelho: Unaspres, 2007, p. 135-151.

DORNELES, V. **Pelo sangue do Cordeiro**: a vitória do remanescente na batalha final. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2015.

GALLUSZ, L. **The Throne Motif in the Book of Revelation**. London: Bloomsbury, 2014.

LARONDELLE, H. K.; PAULIEN, J. **The Bible Jesus Interpreted**: Seeing Jesus in the Old testament. Loma Linda: Jon Paulien, 2014.

HALVER, R. **Der Mythos im Letzten Buch der Bibel**: ein Untersuchung der Bildersprache der Johannes-Apokalypse. Hamburg-Bergstedt: Reich, 1964. (Theologische Forschung, 32).

HOSKINS, P. **The Book of Revelation: A Theological and Exegetical Commentary**. The Gospel Coalition, Wheaton, IL, 2024.

JAMIESON, R.; FAUSSET, A. F.; BROWN, D. **Commentary Practical and Explanatory on the Whole Bible**. Grand Rapids: Zondervan, 1961.

MOYISE, S. Intertextuality and Biblical Studies: A Review. **Verbum et Ecclesia Jrg**, v.23, p. 418-431, 2002.

MOYISE, S. **The Use of the Old and New Testaments in the Book of Revelation**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001.

MOYISE, S. **The Old Testament in the Book of Revelation**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002.

MOLATT, D. **Une Lecture pour aujourd'hui: L'Apocalypse**. Paris: Éditions du Cerf, 1984.

MOLATT, D. **The Old Testament in the Book of Revelation**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.

PAULIEN, J. **What the Bible Says About the End-Time**. Hagerstown: Review and Herald, 1987.

PAULIEN, J. **Decoding Revelation's Trumpets**: Literary Allusions and the Interpretation of Revelation 8:7–12. 1988. 523f. Dissertation (PhD in New Testament) -

Andrews University Seminary, Andrews University Press, Berrien Springs, 1988. (Andrews University Seminary Doctoral Dissertation Series, vol. XI).

PAULIEN, J. **Decoding Revelation's Trumpets: Literary Allusions and the Interpretation of Revelation 8:7-12.** Berrien Springs: Andrews University Press, 1994.

PAULIEN, J. **The Deep Things of God: An Insider's Guide to the Book of Revelation.** Hagerstown: Review and Herald, 2004.

PAULIEN, J. **Meet God Again for the First Time: Understanding the Character of God.** Hagerstown: Review and Herald, 2000.

PERMAN E. L. **Living Messages from Patmos.** New York: [s. n.], 1941.

PRESTON, R. H.; HANSON, A. T. **The Revelation of Saint John the Divine: the book of glory.** Londres: SCM Press, 1949.

PRINGET, P. **L'Apocalypse de Saint Jean.** Lausanne: [s. n.], 1981. (Commentaire du Nouveau Testament, 14).

SCHREINER, Thomas. **The Joy of Hearing: A Theology of the Book of Revelation.** Wheaton: Crossway, 2024.

SMITH JR., D. M. The use of the Old Testament in the New. *In*: EFIRD, J. M. (Ed.). **The use of the Old Testament in the New and other essays: studies in honor of William Franklin Stinespring.** Durham: Duke University Press, 1972.

STAGG, F. Interpreting the Book of Revelation. **Review & Expositor**, v. 72, n. 3, p. 331-343, 1975.

STENDAHL, K. **The School of St. Matthew.** Uppsala: [s. n.], 1954.

STEFANOVIC, RANKO. **Revelation of Jesus Christ: Commentary on the Book of Revelation.** 2nd. ed. Berrien Springs: Andrews University Press, 2009.

TENNEY, M. C. **Interpreting Revelation.** Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1957.

VOS, L. A. **The Synoptic Traditions in the Apocalypse.** Kampen: J. H. Kok, 1965.

LEVÍTICO 25,1-22: O ano sabático e o ano do jubileu, uma lição da Torá sobre o cuidado ecológico da terra para a atualidade

Reginaldo de Abreu Araujo da Silva¹⁴

Resumo: Com base no texto da Bíblia de Jerusalém, este artigo propõe uma reflexão ligando os temas do ano sabático e do ano do jubileu em Lv 25,1-22 com a necessidade de cuidar da terra e mitigar o seu desgaste na atualidade. Segundo o Levítico, no sétimo ano, a terra tem de repousar, não sendo permitida nenhuma atividade nela, e, após cada sete anos sabáticos da terra, ou seja, sete anos vezes sete, o que resulta em quarenta e nove anos, o quinquagésimo ano deve ser o ano do jubileu. O artigo se baseará em autores como J. Goldingay, J. M. B. Aragón, J. R. Martorelli, e H. Reimer e I.R. Reimer. Em 1999, estes dois retomavam as preocupações de L. Garmus de 1988 sobre o desgaste da terra; alerta que se mantém atual em 2024 diante da necessidade de que a sociedade pare de explorar a mãe terra e de destruir as florestas e comece a cuidar da natureza toda.

Palavras-chave: Ano sabático. Jubileu. Cuidar.

Abstract: Based on the text of the Jerusalem Bible, this article proposes a reflection linking the themes of the sabbatical year and the year of jubilee in Lv 25,1-22 with the need to care for the land and mitigate its wear and tear today. According to Leviticus, in the seventh year, the land must rest, with no activity permitted on it, and, after every seven sabbatical years of the land, that is, seven years times seven, which results in forty-nine years, the fiftieth year must be the year of jubilee. The article will be based on authors such as J. Goldingay, J. M. B. Aragón, J. R. Martorelli, and H. Reimer and I.R. Reimer. In 1999, these two returned to L. Garmus' concerns from 1988 about the erosion of the land; warns that it remains current in 2024 given the need for society to stop exploiting Mother Earth and destroying forests and start taking care of all of nature.

Keywords: Sabbatical year. Jubilee. To care.

INTRODUÇÃO

Este artigo pretende fazer uma leitura do texto bíblico de Levítico 25,1-22 sob a perspectiva ecológica. Trata-se de uma pesquisa bibliográfica que toma como base o texto da *Bíblia de Jerusalém* e as reflexões de estudiosos da Bíblia como J. Goldingay, J. M. B. Aragón, L. Garmus, J. R. Martorelli, H. Reimer e I.R. Reimer.

Esse estudo propõe uma reflexão da relevância da mensagem do texto de Levítico para os dias atuais nos quais a utilização dos recursos naturais chega ao nível do esgotamento, o que implica na necessidade do cuidado ecológico consciente do meio ambiente, especialmente da mãe terra, fonte geradora e sustento da vida no planeta.

¹⁴ Doutor e mestre em Ciência da Religião pela PUC-SP, professor na extensão universitária da Faculdade de São Bento de São Paulo em parceria com o CEA – Centro de Estudos Agostinianos – em São Paulo, membro do NUMINA – Núcleo de Estudos Psicológicos da Religião PUC-SP, frregi@hotmail.com e <http://lattes.cnpq.br/3291870627901216>.

1. Levítico 25,1-22: o ano sabático da terra e o ano do jubileu

O ponto de partida desta reflexão é uma comparação do texto de Levítico 25,1-22 com o texto de Êxodo 23,10-12, com base em Goldingay, na sua obra *Pentateuco para todos: Êxodo e Levítico*:

Enquanto Êxodo 23 fornece uma racionalidade humanitária para o ano sabático e o próprio sábado, Levítico simplesmente faz disso algo que as pessoas cumprem como parte de seu reconhecimento de Deus como proprietário da terra (GOLDINGAY, 2021, p. 246-247).

Pode-se compreender a racionalidade humanitária presente em Êxodo 23,11 que afirma que o motivo do sétimo ano, em que a terra deverá ser deixada em descanso, é para que os pobres do povo dos israelitas encontrem na terra o que comer e o que sobrar seja deixado para que se alimentem os animais do campo. Saciar a fome dos pobres do povo e dos animais com o que terra produzir por si própria, já que por um ano não poderá ser cultivada, é o objetivo do ano sabático, segundo o livro do Êxodo.

No Levítico a causa é a espiritualidade de que a terra da qual os homens tiram o sustento pertence não aos homens, mas a Deus, e que a confiança no dono divino da terra deverá gerir as ações humanas, pois Iahweh fala a Moisés que o sábado da terra, isto é, o descanso da terra, que pelo poder de Deus continua a produzir sem a ação humana, oferecerá a nutrição do povo, dos servos do povo, dos empregados, dos hóspedes, de todas as pessoas que moram na terra, e do gado e dos animais da terra (Lv 25,6-7). Uma confiança total de que a ação divina proverá o alimento para todos, homens e animais.

Ainda conforme Goldingay (2021, p. 247), o mesmo princípio está presente no ano do jubileu, que pressupõe que a terra é de Deus. O termo jubileu em hebraico *yobel* se refere “ao soar do chifre de um carneiro, o sinal de que o ano chegou.”¹⁵ Ao toque do chifre de carneiro ou trombeta, no décimo dia do sétimo mês do ano do jubileu, coincidindo com o dia da Expição (estabelecido em Lv 16,29.34), deverá ser anunciado em todo o país dos israelitas o ano jubilar. Goldingay (2021, p. 248) recorda que a terra não poderá ser vendida porque pertence a Deus (Lv 25,23) e enfatiza que o ano jubilar explicita que “Deus tem um plano para a terra”, uma vez que o restabelecimento da terra

¹⁵ Conforme Aragón (1997, p. 46-47) o termo jubileu vem do latim *jubilum*, que “erroneamente os copistas consideraram proveniente da tradução que São Jerônimo fez do hebraico ‘yobel’, que a versão grega dos LXX e a Vetus Latina traduziram como descanso ou relaxamento, a partir da raiz ‘ybl’, que significa ‘conduzir’. A filologia moderna associa o termo a uma palavra fenícia que seria o equivalente a ‘ariete’ ou ‘carneiro’, mais precisamente ao som do chifre de um carneiro, mediante o qual assinalava-se o começo deste ano.”

aos proprietários que a tinham perdido e a libertação de todos os moradores da terra (Lv 25,10), significam que, para o Levítico, “ser capaz de viver depende de ser capaz de cultivar e colher o seu alimento, e isso depende de possuir um pedaço de terra” (GOLDINGAY, 2021, p. 248).

Como diz Martorell (1997, p. 34) a prescrição do ano sabático “converte-se em homenagem ao dono de todas as coisas e em reconhecimento de seu domínio soberano sobre a terra entregue aos israelitas.”

2. O descanso da terra é para que haja alimento para todos

A escolha do tema do ano sabático e do ano jubilar, numa perspectiva ecológica, é por causa da sequência em que aparecem os dois temas no texto de Levítico 25 e por causa da estreita relação que há entre um e outro, como afirma Aragón (1997, p. 44), uma vez que a Torá estabelece que o ano jubilar venha após um ciclo de sete vezes o ano sabático, sendo o número sete enfatizado tanto para o estabelecimento do dia de sábado no sétimo dia, o ano sabático no sétimo ano e o ano jubilar depois de sete vezes sete anos sabáticos, resultando quarenta e nove anos, sendo o quinquagésimo ano o ano jubilar.

Essa estreita relação, como afirma Aragón (1997, p. 44), se dá também porque o tema do ano sabático e do jubilar é o descanso da terra por um ano e é enfatizado o retorno de cada pessoa do povo ao seu patrimônio (palavra usada, neste caso, pela *Bíblia de Jerusalém* para a propriedade da terra) e o retorno ao seu clã. As pessoas que não puderam pagar suas dívidas durante os quarenta e nove anos e, por isso, perderam suas terras e foram escravizadas, no ano jubilar tinham a liberdade restaurada e recuperavam as terras; e aquelas que tiveram de vender suas terras por necessidade recuperavam-nas também.

Segundo o Levítico, Iahweh estabelece a proibição de abusos nas relações de compra e venda das terras entre os compatriotas e estabelece também a conscientização de que os compatriotas entre si são irmãos e, por isso, um irmão não pode prejudicar o outro (Lv 25,14). Goldingay (2021, p. 249) explica que o livro do Levítico indica como é que os proprietários de terras bem-sucedidos devem tratar os que não tiveram sucesso. Eles têm de levar em conta o seguinte parâmetro: “assim como a terra pertence a Deus, as pessoas também lhe pertencem.” Assim sendo, aquele que teve sucesso nos negócios da terra não poderá tratar como servo aquele for malsucedido.

A exigência de Iahweh para que sejam cumpridos os seus estatutos tem como objetivo que todos possam habitar na terra em segurança e comer do fruto da terra, que é generosa em produzir e possibilitar que todos possam comer com fartura (Lv 25,18-19).

O Levítico enfatiza que os seres humanos devem cuidar da terra cumprindo o ano sabático e o ano jubilar, dando à terra o descanso, conforme estabelecido por Deus, e responde a qualquer dúvida ou insegurança quanto à existência dos alimentos para matar a fome do povo nesse ano de descanso, afirmando que Iahweh é um Deus que estabelece a sua bênção sobre a produção e a colheita do sexto ano a tal ponto que será garantida a quantidade de alimentos não só para o sexto ano, mas para três anos, de modo que o povo poderá suprir suas necessidades de alimentação no ano sabático, no oitavo ano e até o nono ano, pois, Iahweh conhece a terra e sabe que ela somente começará produzir os alimentos, que forem semeados no oitavo ano, algum tempo depois, podendo até entrar no nono ano. A fartura será garantida ao povo que obedecer ao estatuto do ano sabático e, conseqüentemente, do ano jubilar. Em outras palavras, a bênção virá na mesma medida em que as pessoas respeitarem o descanso sabático da terra.

3. A terra é de Deus e os seres humanos são convocados à solidariedade

Diante do estabelecimento do estatuto de Iahweh para que se cumpra o descanso da terra, a qual depois de um ano de descanso, com a bênção divina garantida, produzirá com fartura, pode-se pensar que a Torá estabelece uma lei ecológica que exige que os seres humanos cuidem da terra respeitando-a em suas necessidades de recuperação dos seus componentes minerais, deixando de trabalhar nela durante um ano. É, portanto, um dever dos seres humanos cuidar da criação divina, que é a terra abençoada por Iahweh, para que a terra possa continuar cumprindo o seu papel na natureza de contribuir para produzir os produtos que servem de alimento para o ciclo natural da existência dos seres humanos e dos seres animais, assim como o ciclo mineral, pois a terra que gera vegetais, recicla-se com a água da chuva, com o vento que transporta nutrientes e com o movimento dos animais que depositam nela os excrementos que servem para adubá-la e também espalhar sementes trazidas neles e contribuem para a diversidade vegetal.

Como recorda Aragón (1997, p. 45), o ano sabático “é designado simplesmente como ‘o sétimo ano’ (Ex 23,11), o ‘ano da remissão’ (Dt 15,9), ou ‘o ano de descanso para a terra’ (Lv 25,5).”¹⁶

Embora Aragón (1997, p. 49) analise a dificuldade de ser colocado em prática, ao longo da história bíblica, o que era estabelecido por essa instituição chamada ano sabático e ano jubilar, dado que, por exemplo, o próprio Levítico mostra uma promessa de que a terra cumprirá os sábados que os israelitas não tinham cumprido (Lv 26,34-35), é relevante o caráter humanitário dessa instituição que procura influenciar as relações sociais (ARAGÓN, 1997, p. 52).

A lei israelita, que institui o ano sabático e o ano do jubileu, leva a perceber que um sentimento de solidariedade permeia o que se estabelece para a convivência entre os israelitas, uma vez que o tema da libertação de todos os moradores da terra é explícito na lei. Ou seja, promove-se a compreensão de que a escravidão de uma pessoa tem de acabar, mesmo que a pessoa tenha tido uma situação de pobreza que a impediu de pagar suas dívidas. Outro aspecto da solidariedade é o de que o descanso da terra, além de ser uma técnica agrícola, é também um meio de fazer com que os pobres possam ter o que comer, levando, assim, a resolver na sociedade o problema da fome dos mais pobres (cf. ARAGÓN, 1997, p. 52).

Outra dimensão da lei é que a terra é um bem que tem uma função social, pois ela é a fonte de recursos para a sobrevivência de todos os israelitas e, portanto, a terra é um bem social que está acima do direito legítimo à propriedade privada da mesma, inclusive, fica claro pela lei que a terra é, antes de tudo, propriedade de Deus, senhor de tudo o que existe. Fica claro, assim, que a instituição do ano sabático e do ano jubilar encerra um espírito utópico e idealista e sempre foi lembrada na tradição bíblica, contribuindo para que haja um comportamento social que preze pela justiça e pela solidariedade (cf. ARAGÓN, 1997, p. 53). Esse espírito utópico, de que se atue sempre para alcançar a justiça e a solidariedade, leva a recordar a resposta de Eduardo Galeano ao estudante que

¹⁶ H. Reimer e I. R. Heimer (1999, p. 60-61) fazem uma leitura crítica à alteração da lei para o que vem a ser o “ano da remissão” de Dt 15,9 em relação ao descanso da terra estabelecido na lei do “sétimo ano” de Ex 23,11, do conjunto de leis que são produto literário do séc. VIII a.C. Segundo os autores os interesses dos grandes donos de terras poderiam ter levado às modificações da lei em Dt 12-26, o chamado Código Deuteronomico, que, em vez de falar de descanso da terra no ano sabático, fala de remissão das dívidas em Dt 15,1-11, que diminuiria o prejuízo dos proprietários em relação ao dever de deixar a terra repousando por um ano. O tema do descanso da terra será retomado pelas leis da época do exílio e do pós-exílio no Código de Santidade (Lv 17-26).

lhe perguntou: “Para que serve a utopia?” Galeano: “A utopia serve, para isso, para caminhar!” (GALEANO).

4. A dimensão ecológica de Levítico 25,1-22 sinaliza para a situação atual

Como apontam H. Reimer e I. R. Reimer (1999, p. 58-59) uma compreensão que perpassa a tradição bíblica é a ligação íntima entre o ser humano e o cultivo do solo, como aparece, por exemplo, na narrativa de Gênesis 2,7 em que Iahweh Deus modelou o ser humano a partir da argila do solo. Os autores chamam a atenção para o fato de que o homem, que segundo Gênesis 2,15 foi colocado em um jardim, o do Éden, para o cultivar e guardar, com o andar da história dos israelitas, passou a explorar a terra por meio do cultivo a ponto de que se tornou necessário se estabelecerem leis que implantassem o descanso da terra no sétimo ano e no ano jubilar. A teologia verbaliza aquilo que o dia a dia no campo estava gritando: no texto bíblico pode-se observar “uma preocupação divina com a própria terra. É como se Deus escutasse também o ‘clamor da terra’, pelo uso intenso através da agricultura” (REIMER; REIMER, 1999, p. 59). Francisco (2015, n. 66, p. 45) chama de pecado a ruptura ocorrida nas relações dos seres humanos com Deus, com o próximo e com a terra. Ele diz que “o pecado se manifesta hoje, com toda a sua força de destruição, nas guerras, nas várias formas de violência e abuso, no abandono dos mais frágeis, nos ataques contra a natureza.”

A teologia do texto bíblico tem um viés ecológico que se pode comparar com a consciência ecológica que se torna cada vez mais necessária no mundo atual e aos poucos vai ocupando espaço nas discussões em vários âmbitos da sociedade, tais como nas Igrejas cristãs, nos documentos oficiais eclesiais, como a encíclica *Laudato Si'*, de 2015, do Papa Francisco, nos simpósios e congressos do mundo acadêmico, nas ONG's (Organizações Não-Governamentais), nos planos e nas ações de governos comprometidos com o tema da proteção do meio ambiente, etc.

O texto bíblico apresenta uma teologia, segundo a qual as leis bíblicas defendem o cuidado da terra, pois “a terra tem o direito divinamente garantido de descansar. *A lei do descanso da terra busca interromper temporariamente o ciclo de exploração predatória da mesma por parte dos seres humanos*” (REIMER; REIMER, 1999, p. 60, grifo dos autores).

Um elemento da lei, que produz muitos questionamentos e que o próprio texto de Levítico 25,20 questiona, é sobre como seria possível garantir alimento suficiente para

todos se a lei estabelece que haverá dois anos sem produção e sem colheita quando da chegada do ano do jubileu. Como se disse acima, o texto de Levítico insiste na confiança do povo em seu Deus, que em Levítico 25,21 estabelecerá uma bênção para garantir produtos por três anos. “Deste modo, busca-se, teologicamente, superar as dificuldades da prática ecologicamente correta da observância legal do ano de descanso da terra” (REIMER; REIMER, 1999, p. 62).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A lei de Levítico 25,1-22 pode ser lida em chave atual uma vez que o teor ecológico, que perpassa o conteúdo teológico, pode ser um instrumento para contribuir com a conscientização da necessidade de se cuidar da terra, de todo o meio ambiente, de forma ecológica para que, como ficou estabelecido no texto de Levítico, haja alimento para todas as pessoas e todos os seres vivos. Porém, a produção precisa respeitar os recursos naturais, hoje mais ainda do que no passado bíblico, devido ao aumento da população nos países do mundo todo e à necessidade de produzir muito maior quantidade de alimentos.

Francisco diz, em linguagem atual, com objetivo de ajudar a promover a consciência da humanidade nos dias de hoje, que aquela legislação se desenvolveu para “assegurar o equilíbrio e a equidade nas relações do ser humano com os outros e com a terra onde vivia e trabalhava.” (FRANCISCO, 2015, n. 71 p. 49).

É preciso que agora a humanidade amplie a consciência de que a terra é mãe nutriz de todos, de que a água é fonte vital, de que o ar é elemento *sine qua non* para todos os seres vivos, e que os interesses econômicos, como questionaram H. Reimer e I. R. Reimer, não podem se sobrepor à vida da mãe natureza nem justificar a exploração predatória dos recursos naturais, pois estes, se não tiverem o necessário descanso, poderão esgotar-se.

H. Reimer e I. R. Heimer (1999, p. 64) levantam a bandeira da necessidade de uma espiritualidade na atualidade que busque a convivência com a Criação com sabedoria e retomam a sabedoria que era proposta por Garmus (1988, p. 112-113). Sabedoria de que era necessário que a sociedade parasse de explorar a mãe terra, deixasse-a descansar para que ela pudesse recuperar-se. Era necessário que a sociedade parasse de destruir a floresta tropical que estava ameaçada de ser destruída totalmente nos trinta anos seguintes.

Passaram-se trinta e cinco anos desde o artigo de Garmus que invocava atitudes sábias da humanidade. Hoje, mais do que antes, as invocações de Garmus permanecem vivas e atuais, e as determinações de Levítico 25 são inspirações fortemente necessárias

para contribuir para uma postura de toda a humanidade cuidar da mãe terra, chamada por Francisco (2015, n. 17, p. 19) de a “casa comum” de todos os seres vivos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAGÓN, José Maria Bravo. Ano sabático, ano jubilar, ano da graça. *In*: TORRALBA, Juan Guillén (org.). **O Ano da Graça do Senhor**. Tradução: José Afonso Beraldin da Silva. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 43-45. (Coleção Resenha bíblica)

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**: nova ed. rev. ampl. Coordenação Gilberto da Silva Gorgulho, Ivo Storniolo, Ana Flora Anderson; tradução: Euclides Martins Balancin *et al.* São Paulo: Paulus, 2002. 2206 p.

FRANCISCO, **Carta encíclica Laudato Si’ do Santo Padre Francisco sobre o cuidado da casa comum**. São Paulo: Paulus; Loyola, 2015. (Coleção Documentos do Magistério).

GALEANO, Eduardo. O que é a utopia? Eduardo Galeano. Legendado. **Nota TV**, Brasil. 11 abril. 2023. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Le5VJtOmLx0&t=7s>. Acesso em: 20 abr. 2024.

GARMUS, Ludovico. O descanso da terra: uma releitura de Ex 23,10-11 e Lv 25,1-7. **Estudos Bíblicos**, Petrópolis/São Leopoldo, n. 58, p. 98-115, 1988.

GOLDINGAY, John. **Pentateuco para todos**: Êxodo e Levítico. Tradução: José Fernando Cristófaló. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2021.

MARTORELL, Julián Ruiz. O ano sabático no Deuteronômio. *In*: TORRALBA, Juan Guillén (org.). **O Ano da Graça do Senhor**. Tradução: José Afonso Beraldin da Silva. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 29-42. (Coleção Resenha bíblica).

REIMER, Haroldo; REIMER, Ivoni Richter. **Tempos de graça**: o jubileu e as tradições jubilares na Bíblia. São Leopoldo: CEBI; Sinodal; São Paulo: Paulus, 1999.

AZEITE EM LUCAS: elementos pragmáticos do papel do Messias

Vamberto Marinho de Arruda Junior¹⁷

Resumo: O vocábulo azeite (ἔλαιον) ocorre três vezes no Evangelho de Lucas (Lc 7,46; 10,34; 16,6) e o hagiógrafo destaca a importância desse óleo na vida e no ensino do Messias. O azeite, considerado uma bênção divina na Bíblia, possui múltiplos usos, incluindo hospitalidade e propriedades medicinais. Em Lucas 7, Jesus é privado do azeite, enquanto em Lucas 10, alguém associado a ele oferece-o livremente. Por outro lado, em Lucas 16, um administrador abusa desse líquido. Essas narrativas revelam diferentes atitudes em relação ao azeite, simbolizando a relação das personagens com o divino. O texto sugere o destino de Jesus como alguém que oferece generosamente o azeite, representando o dom do Espírito, mas que também é privado dele. Ele é retratado como alguém que sofre, mas oferece o melhor aos que o fazem sofrer, exemplificando uma entrega total e desinteressada em benefício dos outros. Assim, o azeite se torna um símbolo de como os indivíduos podem responder à mensagem de Cristo.

Palavras-chave: Azeite. Messias. Pragmática.

Abstract: The term olive oil (ἔλαιον) occurs three times in the Gospel of Luke (Lk 7:46; 10:34; 16:6), and the hagiographer highlights the importance of this oil in the life and teaching of the Messiah. Olive oil, considered a divine blessing in the Bible, has multiple uses, including hospitality and medicinal properties. In Luke 7, Jesus is deprived of olive oil, while in Luke 10, someone associated with him freely offers it. On the other hand, in Luke 16, a steward abuses this liquid. These narratives reveal different attitudes towards olive oil, symbolizing the characters' relationship with the divine. The text suggests Jesus' destiny as someone who generously offers olive oil, representing the gift of the Spirit, but who is also deprived of it. He is portrayed as someone who suffers but offers the best to those who make him suffer, exemplifying a total and selfless dedication to the benefit of others. Thus, olive oil becomes a symbol of how individuals can respond to Christ's message.

Keywords: Olive Oil. Messiah. Pragmatics.

INTRODUÇÃO

Um dos alimentos que demarcavam a bênção divina no período bíblico no Antigo Oriente Próximo era o azeite, como bem explica Ringgren:

O azeite é mencionado como uma das necessidades da vida. A farinha e o azeite eram os únicos alimentos da viúva em Sarepta (1Rs 17:12; cf. vv. 14,16); numa situação semelhante, 2Rs 4:2 menciona apenas o azeite. Como mostram os regulamentos que regem as ofertas, farinha (*sōlet*) era misturada (*bl*) com azeite para assar pão, ou pão achatado era espalhado com óleo (e.g., Lv 2:4). Assim, Yahweh alimenta a enfeitada Jerusalém com farinha, óleo e mel escolhidos (Ez 16:13,19); de acordo com Nm 11:8, os israelitas usavam maná para fazer bolos achatados de pão, que tinham gosto de bolos assados em azeite (*l'sad haššemen*)... Consequentemente, o azeite é um dos produtos mais importantes do solo, o que atesta a bênção de Deus: “Ele os alimentou com os produtos do campo, cuidou deles com o vinho dos rochedos, com o azeite das rochas duras” (Dt 32,13; cf. v. 14: coalhada, leite, gordura, farinha; também Dt 8:8). O azeite estava, portanto, entre os dons de Deus mais valorizados (cf. Os. 2:10 [Em Inglês, v. 8], usando *yishâr*) (RINGGREN, 2015, p. 250).

¹⁷ Doutorando e Mestre em Teologia Bíblica pela PUC-SP. (Bolsista Capes). Graduado e Especialista em Teologia pelo Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia; e-mail: prvambertojr@gmail.com; participação no grupo de pesquisa: Lepralise da PUC-SP; ID do Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8561222483778203>

Essa bênção e valorização¹⁸ é atestada pela variedade de usos: alimento, cosmético, unguir os mortos, medicamento, sinal de hospitalidade, iluminação, usos religiosos, unção de reis e sacerdotes (CHAMPLIN, s.d., p. 412-413). Uma só oliveira pode produzir muito, “é possível produzir 20 galões (76 Litros) de azeite com a produção de uma só oliveira” (SHEWELL-COOPER, 2008, p. 642). Porém, deve levar-se em conta que: “Somente uma flor em cada 100 produz o fruto” (SHEWELL-COOPER, 2008, p. 642).

O azeite era associado à honra e à alegria, tanto que as ofertas que lembravam tristeza, desfavor, bem como das cerimônias de luto. O seu uso na oferta de purificação do leproso era tipo um anúncio de vida e ressurreição, conforme explicam Gruber e Rabinowitz:

O óleo era considerado um símbolo de honra (Juízes 9:9), alegria (Salmos 45:8) e favor (Deuteronômio 33:24; Salmos 23:5). Portanto, o óleo devia ser retirado das ofertas associadas com desgraça, tristeza e desfavor, assim como era retirado do corpo em tempos de luto (II Samuel 12:20; Daniel 10:3; veja Luto). Assim, é declarado em referência ao sacrifício especial oferecido quando um homem suspeita que sua esposa cometeu adultério: “Não se derramará óleo sobre ele, nem se colocará incenso sobre ele, pois é uma oferta de cereais de lembrança, que traz à memória o pecado” (Números 5:15). Da mesma forma, a farinha fina de uma oferta pelo pecado deve estar livre de óleo e incenso (Levítico 5:11). No ritual de purificação de uma pessoa que se recuperou da lepra, o óleo desempenha um papel fundamental. O sacrifício oferecido no oitavo dia do procedimento inclui uma oferta de farinha fina misturada com óleo e a apresentação de um log de óleo – a maior medida de óleo exigida em qualquer rito bíblico... Esses ritos simbolizam a restauração do favor de Deus e o retorno da honra e da alegria a um homem que antes estava desgraçado e que havia observado ritos característicos de luto (Lev. 13:45). Pela associação do óleo com vigor e fertilidade (Sal. 36:9), como, por exemplo, no termo “filho do óleo” (Heb. *ben shemen*) para “fértil” (Isa. 5:1), pode-se supor que a aspersão do leproso com óleo também simboliza sua restauração à vida, já que o Talmude considera o leproso como “um morto” (Ned. 64b) (GRUBER; RABINOWITZ, 2007, p. 395, tradução nossa).

¹⁸ “Considerado um dos produtos característicos da Terra de Israel (II Reis 18:32; Jer. 40:10), o azeite servia como elemento alimentar (I Reis 17:12), como cosmético (Ecles. 9:7). –8), como combustível para lâmpadas (Êxodo 25:6), como remédio (Isa. 1:6) e como principal produto de exportação no comércio exterior (I Reis 5:25). Como aparentemente o azeite era aplicado aos escudos de couro para mantê-los flexíveis, a expressão “lubrificar um escudo” (*mashaḥ magen*) passou a ser uma expressão idiomática para “fazer guerra” (Is 21:5) [...] *O azeite era um dos três alimentos básicos da vida*. Assim, enquanto Jacó orava pedindo pão para comer e roupas para vestir (Gn 28.20), Oséias descreveu as necessidades básicas de Israel como pão e água, lã e linho, azeite e bebida (Os 2.7). *Como produto típico da Palestina e como necessidade, o azeite é listado, particularmente em Deuteronômio, entre as três bênçãos da terra no tempo do favor de Deus – grãos, vinho e azeite (Deuteronômio 11:14, etc.)*. Os mesmos três serão consumidos pela nação que se levantará de longe contra Israel se Israel perder o favor de Deus através da desobediência às Suas leis (Dt 28:38-40, 51). S.M. Paul chama a atenção para a tríade de necessidades básicas – comida, roupas e azeite – mencionada em toda a tradição jurídica mesopotâmica, e sustenta que as três necessidades que um senhor deve fornecer a uma escrava, mencionadas em Êxodo 21:7-11 são carne, roupas e azeite” (GRUBER.; RABINOWITZ, p. 395, tradução e grifo nosso).

Diante de tal riqueza e simbolismo (se bem que não se exploram aqui todos os símbolos representados pelo azeite na Bíblia), analisam-se as três ocorrências do termo azeite (ἔλαιον) no Terceiro Evangelho, procurando entender os aportes pragmáticos e suas significações.

1. Azeite em Lucas 7,46 – Jesus é privado do azeite

O texto de Lucas 7,46 diz o seguinte: “tu não ungieste com *azeite* minha cabeça ela no entanto ungiu com perfume meus pés¹⁹.” O texto se encontra dentro de uma subseção (Lc 7,44-47) da perícopa do banquete na casa de Simão, onde Jesus é ungido por uma mulher pecadora que é perdoada (Lc 7,36-50). A subseção mostra que o anfitrião não cumpriu seu dever, ele “não ofereceu água para os pés” (v. 44), não beijou a Jesus (v. 45) e nem ungiu com azeite a cabeça do Mestre (v. 46), em contrapartida, a mulher fez o que se devia fazer – “banhou os pés” de Jesus com lágrimas (v. 44), desde que Jesus chegou, ela beijava os seus pés (v. 45), ungiu os pés de Cristo com perfume (v. 46). Uma ressalva deve ser feita, “Não devemos pensar, entretanto, que as ações da mulher simplesmente substituíram as de Simão. Em vez disso, suas atenções a Jesus são notáveis por sua generosidade. As ações da mulher não são apenas honrosas em comparação, mas extravagantes (GREEN, 1997, p. 313). Logo ela é um exemplo do que e como fazer e ele do que evitar.

Essa falta de hospitalidade e sentimento de hostilidade e suspeição (Lc 7,39) são sintomáticos da disposição de Simão para com o Messias, “aqui, a unção fica sendo uma expressão de fé, e sua omissão uma expressão de descrença” (BRUNOTTE, 2000, p. 2569). Ainda sobre isso, Bovon declara:

O fariseu deveria agora dirigir à mulher um novo olhar (βλέπεις “vês”, v. 44, diz-lhe Jesus; cf. ἰδὼν “tendo visto”, v. 39). Os três gestos da mulher deveriam, por contraste, revelar-lhe sua própria atitude. Ele não acolheu Jesus como deveria tê-lo feito. *Este esquecimento culpável dos gestos de hospitalidade, reservados aos hóspedes distintos nas grandes ocasiões, reflete um desprezo interior ou uma dúvida sobre a importância de Jesus* (cf. v. 39) (BOVON, 1995, p. 556-557, tradução e grifo nosso).

Interessante que Jesus é o Messias (ungido) que por desprezo e descrença, não é ungido pelo homem Simão. Em Lucas 7,46 o verbo usado para unção é ἀλείφω (ungir),

¹⁹ As citações bíblicas são da Bíblia da Paulinas (2023).

que enfatiza o mero ato físico da unção²⁰, em contraste com χρίω (ungir)²¹, que é usado em sentido figurado, neste sentido, “A unção é metáfora para a outorga do Espírito Santo, de poder especial, de uma comissão divina.” Em Lucas 4,18, quando Jesus lê o rolo do profeta Isaías, ele cita Isaías 61 que diz que o Espírito do Senhor o ungiu (χρίω), algo que “provavelmente relembra o que aconteceu no batismo de Jesus. No Seu batismo, Jesus recebeu a unção real e sacerdotal que fez dEle o *Christus*, o Messias” (MÜLLER, 2000, p. 2571).

Dessa forma, esse episódio de Lucas 7 realça a atitude de crença ou descrença evidenciada pela ação de ungir ou não ungir, como um reconhecimento da messianidade ou não de Jesus de Nazaré. Esse fato reflete a rejeição de Jesus pelos líderes religiosos e a sociedade, pois O azeite, como bênção divina, ausente em um momento crucial, simboliza a ausência de aceitação divina por parte dos presentes.

2. Azeite em Lucas 10,34 – generosidade do samaritano

O texto de Lucas 10,34 expressa o seguinte: “Tendo-se aproximado dele, enfaixou-lhe as feridas, derramando azeite e vinho; depois o colocou sobre a sua própria cavalgadura, levou-o até uma pousada e cuidou dele.” Este texto está alocado na segunda parte de uma conversa entre Jesus e um mestre da Lei (Lc 10,25-37), em uma parábola. Nesta conversa, em ambas as partes, há um convite de Jesus para a ação:

Quadro 1 – Paralelo entre Lc 10,25-28 e Lc 10,29-37

Primeira Parte	Segunda Parte
v. 25 Pergunta do doutor da Lei	v. 29 Pergunta do doutor da Lei
	vv. 30-35 <i>Parábola de Jesus</i>
v. 26 A contra pergunta de Jesus	v. 36 A contra pergunta de Jesus
v. 27 Resposta do doutor da Lei (em forma de citação)	v. 37a Resposta do doutor da Lei
v. 28 O chamado de Jesus para agir	v. 37b O chamado de Jesus para agir

Fonte: Adaptado de MICHELINI, 2016, p. 57, grifo do autor e tradução nossa

²⁰ “No NT *aleiphō* ocorre somente 8 vezes (em todos os quatro Evangelhos e em Tg). Em contraste com a palavra mais importante *chriō*, refere-se consistentemente `ação física de ungir, praticada exclusivamente sobre pessoas” (BRUNOTTE, 2000, p. 2568-2569).

²¹ “No NT *chriō* (à parte da forma *christos* – Jesus Cristo) ocorre apenas 5 vezes, e *chrisma* só 3 vezes (todas em 1 João). Ambas as palavras se empregam de modo exclusivo num sentido figurativo, correspondendo ao seu emprego na LXX. A unção é metáfora para a outorga do Espírito Santo, de poder especial, de uma comissão divina. Em 4 ocasiões lemos acerca da unção de Jesus da parte de Deus (Lc 4:18, citando Is 61:1; At 4:27; 10:38; Hb 1:9, citando Sl 45:7). Todos estes textos indicam um derramamento especial pelo Espírito Santo de poder sobrenatural (cf. especialmente At 10:38). Esta unção pelo Espírito Santo (Lc 4:18; At 4:27; 10:38) provavelmente relembra o que aconteceu no batismo de Jesus. No Seu batismo, Jesus recebeu a unção real e sacerdotal que fez deEe o *Christus*, o Messias. Jesus de Nazaré foi assim declarado o instrumento do evangelho da paz de Deus” (MÜLLER, 2000, p. 2571).

O uso do azeite, feito pelo samaritano, foi medicinal. Ele usou o próprio azeite para socorrer a um judeu, e fez isto motivado por compaixão (σπλαγχνίζομαι). Este samaritano tanto pode representar Jesus em sua compaixão e amor quanto o cristão que deve ser caridoso e amoroso como seu mestre (BOVON, 2002, p. 109-110). As ações do samaritano não eram fruto de uma obrigação, mas uma exagerada e perigosa, para ele, ação compassiva, conforme explica Green:

O cuidado que o samaritano oferece não é um modelo de obrigação moral, mas de uma ação exagerada fundamentada na compaixão, que arrisca muito mais do que poderia ser exigido ou esperado. Ele para na estrada de Jericó para ajudar alguém que não conhece, apesar do perigo evidente em fazer isso; ele dá de seus próprios bens e dinheiro livremente, sem fazer acordos para reciprocidade (cf. 6:32–36); para obter cuidados para esse estranho, ele entra em uma estalagem, que é por si só um lugar potencialmente perigoso; e ele até mesmo entra em uma relação monetária indefinida com o estalajadeiro, uma relação em que a chance de extorsão é alta (GREEN, 1997, p. 432, tradução e grifo nosso).

A outorga do azeite nesta parábola revela o agir generoso e amoroso de Jesus pelos seres humanos, e convoca seus seguidores a imitá-lo, é um elemento pragmático na construção do leitor modelo. Arruda Junior declara:

A perícopes de Lucas 10,25-37 não apenas tece uma narrativa rica em simbolismos e lições morais, mas também convoca seus ouvintes a uma prática concreta da compaixão, destacando a dimensão performativa do humanismo cristão. A compaixão, como exemplificada pelo samaritano na parábola, não é meramente um sentimento, mas uma ação transformadora que transcende fronteiras sociais e étnicas. A ênfase no verbo σπλαγχνίζομαι (splanchnizomai) revela que a compaixão vai além da simples comoção; ela demanda uma resposta prática diante da necessidade alheia. Essa compaixão é encarnada na atitude do samaritano, que se aproxima do homem ferido, cuida de suas feridas, e assume as responsabilidades financeiras por seu tratamento. A prática da compaixão, portanto, emerge como uma expressão tangível do amor ao próximo, conforme ensinado por Jesus (ARRUDA JUNIOR, 2024, p. 79).

3. Azeite em Lucas 16,6 – administrador infiel

O texto de Lucas 16,6 registra o seguinte: “Aquele respondeu: ‘Cem batos de azeite’. Ele disse-lhe: ‘Toma a tua conta! Depressa, senta-te e escreve: cinquenta!’”. Este texto está inserido em uma parábola sobre um administrador infiel, que quando foi descoberto em sua má administração chamou os que deviam ao seu patrão e reescreveu o escrito de dívida para ser beneficiado, como explica Nolland:

O mundo antigo funcionava com base em uma ética de reciprocidade: favores concedidos e retribuídos. A ação do mordomo lhe deu uma reivindicação sobre os devedores de seu mestre que era muito mais segura do que qualquer contrato. A honra pública exigia que eles fizessem algum retorno apropriado ao seu benfeitor. O mordomo havia garantido seu futuro! (NOLLAND, 1993, p. 803, tradução nossa).

A quantidade de azeite perdoada era considerável²². O mestre não tinha como recuperar esse prejuízo, pois o administrador não agiu em causa própria, mas em favor dos devedores ricos, o que impossibilitou o retorno dos bens (NOLLAND, 1993, p. 803). Não havia como cobrar do administrador que, por sua vez, devido à visão de mundo de seu tempo, baseada na honra e na vergonha, se beneficiaria posteriormente.

Nesta última ocorrência do termo ἔλαιον em Lucas, tem-se um exemplo de desperdício ou uso errado do azeite em benefício próprio. O que, à primeira vista, do ponto de vista dos devedores, parecia ser uma generosidade, na verdade era um laço em que eles caíram e que deviam honrar seu débito de honra. No contexto da parábola, a ação do administrador infiel foi louvada como de alguém que agiu rápido diante de circunstâncias desafiadoras para ele²³. Porém, no contraste pragmático visto desde Lucas 7, a perspectiva é de mau uso do que se recebe para administrar, o que pode ser considerado como desperdício e rejeição.

Percebem-se assim, três maneiras de lidar com Jesus: descrença – não conceder o azeite (Lc 7), aceitação e imitação – uso generoso do azeite em favor de desconhecidos (Lc 10), e, infidelidade – administração errada e fraudulenta do azeite alheio (Lc 16).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante da análise das ocorrências do termo “azeite” nos relatos do Evangelho de Lucas, é possível extrair uma conclusão que transcende o simples aspecto pragmático da utilização desse elemento. O azeite, além de ser um recurso vital e versátil na cultura do Antigo Oriente Próximo, assume significados simbólicos profundos que refletem a relação entre o divino e o humano.

²² “O primeiro de dois devedores representativos deve 100 medidas de azeite, uma dívida significativa. A medida líquida padrão, um bato (ὁ βάτος, ho batos), era igual a 8,75 galões ou 33,1 litros (BAGD 137; BAA 275). Cem batos seriam, portanto, cerca de 875 galões, o rendimento de quase 150 oliveiras (Klostermann 1929: 163; Plummer 1896: 383; SB 2:218). (O padrão de medição é judeu, e Lucas não converte as medidas para seu público, um detalhe que revela as origens judaicas da parábola e sugere sua autenticidade.) Essa quantidade de azeite teria um preço em torno de mil denários. À taxa de um denário por um dia de trabalho para o trabalhador comum (ver a exegese de 7:41), essa dívida é equivalente a mais de três anos de salário... A nota é escrita com a mão do devedor, para que a transação pareça original. Só se pode imaginar o alívio e a gratidão que essa tendência repentina de deflação produziu” (BOCK, 1996, Epub, posição 415, tradução nossa).

²³ “A história desafia todos os cristãos a serem tão bem-sucedidos quanto os sábios mundanos em adaptar suas ações de acordo com sua situação: agir com comprometimento à luz do que sabemos (em conhecer a Deus em Cristo) sobre a forma maior da realidade, sua textura moral e sua orientação para o julgamento futuro.”

No episódio em Lucas 7, a ausência de unção por parte do fariseu Simão para com Jesus destaca não apenas a negligência de uma cortesia básica, mas também revela uma atitude de descrença e falta de reconhecimento da messianidade de Cristo. Aqui, a recusa em oferecer azeite como gesto de acolhimento reflete uma rejeição da aceitação divina e uma hostilidade velada para com o Messias. Por outro lado, em Lucas 10, a parábola do bom samaritano ressalta a generosidade e compaixão expressas através do uso do azeite para cuidar das feridas do homem caído à beira do caminho. Neste contexto, o azeite é empregado como um símbolo de amor ao próximo e da ação transformadora que transcende fronteiras sociais e étnicas. A atitude compassiva do samaritano ecoa o exemplo de Jesus, convidando seus seguidores a imitá-lo nesta demonstração prática de amor e solidariedade. Entretanto, em Lucas 16, a parábola do administrador infiel apresenta uma visão contrastante, onde o azeite é usado como instrumento de manipulação e ganho pessoal. A conduta fraudulenta do administrador revela uma administração errada e egoísta dos recursos alheios, refletindo uma infidelidade não apenas financeira, mas também moral e espiritual.

Assim, por meio dessas narrativas, o azeite emerge como um símbolo que transcende sua função material, tornando-se um reflexo das diferentes atitudes humanas diante da presença e do ensinamento de Jesus. Seja como um gesto de acolhimento e reconhecimento, como um instrumento de amor e compaixão, ou como um símbolo de manipulação e deslealdade, o azeite na narrativa de Lucas ilustra os diversos caminhos pelos quais os indivíduos podem responder à mensagem e à pessoa de Cristo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARRUDA JUNIOR, Vamberto M. A Compaixão como marca do humanismo cristão: ensaio sobre LC 10,25-37. In: **Jornada de Estudos Científicos do Grupo de Pesquisa PHAES (2. 2023: São Paulo, SP) Pessoa humana e humano não pessoa [recurso eletrônico]: manipulações e paradoxos: anais / org. André Luiz B. de Almeida. São Paulo: PUCSP, 2024. 1 recurso online: PDF (pp. 87) – (Coleção PHAES – Volume 2), p. 75-81. Disponível em: <http://pergamum.pucsp.br:8080/pergamumweb/vinculos/000000/000000b3.pdf>. Acesso em: 24 maio 2024.**

BÍBLIA. Português. **A Bíblia**. Direção geral: Ágda França; direção editorial: Vera Ivanise Bombonato; tradução: Alessandra Serra Viegas *et al.* São Paulo: Paulinas, 2023.

BOCK, Darrell L. **Luke 9:51-24:53**. Grand Rapids: Baker Academics, 1996. Epub. (Baker exegetical commentary on New Testament, vol. 3B).

BOVON, François. **El Evangelio segun San Lucas Vol. I: Lc 1,1-9,50**. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1995. (Biblioteca de Estudios Biblicos, vol. 85).

BOVON, François. **El Evangelio segun San Lucas Vol. II: Lc 9,51-14,35**. Salamanca: Ediciones Sigueme, 2002. (Biblioteca de Estudios Biblicos, vol. 86).

BRUNOTTE, Wilhelm. ἀλείφω, (*aleiphō*), “ungir”. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin. (orgs.). **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento, Vol. 2**. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 2568-2569.

CHAMPLIN, Russell N. **Azeite - Enciclopédia de Bíblia, teologia e filosofia Vol. 1: A-C**. São Paulo: Hagnos, s.d., p. 412-413.

GREEN, Joel B. **The Gospel of Luke**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1997. (The New International Commentary on the New Testament).

GRUBER, Mayer I.; RABINOWITZ, Louis I. Oils. In: SKOLNIK, Fred; BERENBAUM, Michael. (eds). **Encyclopaedia Judaica Vol 15: Nat-Per**. 2nd. Ed. Farmington Hills: Thomsom Gale, 2007, p. 395-396.

MICHELINI, Giulio. La comunicazione di Gesù e la misericordia. La parabola del buon Samaritano e il suo contesto (Lc 10,25-37). In: MICHELINI, Giulio. (ed.). **I Vangeli della misericordia**. Milano: Ancora, 2016, p. 52-84.

MÜLLER, Dietrich. χρίω (*chriō*), “ungir”; χρίσμα (*chrisma*), “unção”. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin. (orgs.). **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento, Vol. 2**. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 2569-2572.

NOLLAND, John. **Luke 9:21–18:34**. Dallas: Word, Incorporated, 1993. (Word Biblical Commentary, vol. 35B).

RINGGREN; Helmer. שֶׁמֶן *šemen*; שָׁמֶן *šāmēn*; שָׁמָן *šāmān*. In: BOTTERWECK, Johannes G.; RINGGREN; Helmer; HEINZ-JOSEF, Fabry. (eds.). **Theological Dictionary of the Old Testament Vol. XV**. Grand Rapids / Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2015, p. 249-253.

SHEWELL-COOPER, Wilfred E. Oliva, oliveira. In: TENNEY, Merrill C. (org.). **Enciclopédia da Bíblia cultura cristã Vol. 4: M-P**. São Paulo: Cultura Cristã, 2008, p. 640-642.

EIXO TEMÁTICO 2

Bíblia, Ecologia Integral e Exegese Bíblica

LECTURA BIOMIMÉTICA DE MATEO 10,16: Sean φρόνιμοι como las serpientes y ἀκέρατοι como las palomas

Carlos Olivares²⁴

Resumo: El término “biomimética”, también conocido como “biomimesis”, se refiere a la ciencia que imita o se inspira en la naturaleza con el fin de resolver problemas que enfrentan los seres humanos. La biomimética se ha utilizado en la praxis ecoteológica, empleando de un modo distinto los parámetros reguladores de la ecología hermenéutica. La biomimética busca conectarse con un personaje no humano, para así examinar como esto desestima o apoya una interpretación antropocéntrica de un texto bíblico específico. Esto contrasta con la lectura ecoteológica, en la que el intérprete se identifica con la tierra, buscando hacer audible la voz oprimida de la naturaleza. El presente estudio propone examinar el consejo de Jesús a sus discípulos de ser φρόνιμοι (*phronimoi*) como las serpientes y ἀκέρατοι (*akeraiot*) como las palomas a través de los lentes hermenéuticos de la biomimética (Mt 10,16). Siguiendo los postulados metodológicos del criticismo socioretórico de Vernon Robbins (1996), el ensayo examina, asumiendo una lectura biomimética de estos dos seres vivos, la textura interna, intertextura y textura sociocultural del pasaje mencionado.

Palavras-chave: Biomimética. Evangelio de Mateo. Criticismo-socioretórico.

Abstract: The term “biomimetic,” also known as “biomimicry,” refers to the science that imitates or draws inspiration from nature in order to solve problems faced by human beings. Biomimetic has been used in eco-theological praxis, employing the regulatory parameters of hermeneutic ecology differently. Biomimetic seeks to connect with a non-human character to examine how this undermines or supports an anthropocentric interpretation of a specific biblical text. This contrasts with eco-theological reading, in which the interpreter identifies with the earth, seeking to make audible the oppressed voice of nature. Through the hermeneutical lens of biomimetic, the present study proposes to examine Jesus’ advice to his disciples to be φρόνιμος (*phronimoi*) like the serpents and ἀκέρατοι (*akeraiot*) like the doves (Mt 10:16). Following the methodological approach of Vernon Robbins’ (1996) socio-rhetorical criticism, the essay examines, assuming a biomimetic reading of these two living beings, the internal texture, intertexture and sociocultural texture of the above passage.

Keywords: Biomimetic. Gospel of Matthew. Socio-rhetorical criticism.

INTRODUCCIÓN

La biomimética, o biomimesis, propone establecer soluciones a los problemas que la humanidad enfrenta imitando o inspirándose en la naturaleza (LURIE-LUKE, 2014, p. 1494-1505; DICKS, 2016, p. 223-243). La innovación tecnológica en los campos médico (HUH *et al.*, 2012, p. 2156-2164), textil (EADIE e GHOSH, 2011, p. 761-775) y arquitectónico (PAWLYN, 2019), ejemplifican algunas de las áreas en donde esta ha sido aplicada. La biomimética, además, se la emplea en la praxis eco-teológica, cuya implementación difiere hermenéuticamente con las articulaciones ofrecidas en general por la ecología teológica (COPELAND, 2020a, p. 67-89; 2020b, p. 191-199; 2016, p. 10-30). A diferencia de esta última, la biomimética busca conectarse con un personaje no humano, perspectiva que procura evaluar si esto permite configurar positiva o

²⁴ Doctor en Teología por la Universidad de Auckland, en Nueva Zelanda, con especialidad en Nuevo Testamento. Profesor de Nuevo Testamento en la Universidade Adventista de São Paulo (UNASP-EC). Lattes: <https://lattes.cnpq.br/208002623424397>; Email: carlosolivares@outlook.com.br

negativamente la interpretación antropocéntrica de un texto en estudio (COPELAND, 2020b, p. 191-192). Esto contrasta con la orquestación de los parámetros determinados por la lectura ecoteológica, en la que el intérprete se posiciona a favor y en lugar de la tierra, buscando oír y luego transformarse en la voz de una naturaleza oprimida (COPELAND, 2020a, p. 67-89).

El siguiente estudio tiene como objetivo examinar socio-retóricamente, a través de los lentes hermenéuticos de la biomimética, el pasaje en el que Jesús aconseja a sus discípulos a ser φρόνιμοι (*phronimoi*) como las serpientes y ἀκέραιοι (*akeraioi*) como las palomas (Mt 10,16). El trabajo ha sido organizado en función de las texturas sobre las cuales el criticismo socio-retórico opera, estas son, la textura interna, intertextura y textura sociocultural (ROBBINS, 1996a, p. 1-94). Es en la última textura, la sociocultural, que el enfoque biomimético es establecido, la cual servirá para concluir el trabajo.

1. Textura interna

El análisis socio-retórico de la textura interna examina el lenguaje como medio de comunicación o persuasión, determinando la función literaria que exhiben ciertos vocablos dentro del texto del cual estos son parte (GOWLER, 2010, p. 195). En Mateo 10,16, Jesús aconseja a sus discípulos a ser φρόνιμοι (*phronimoi*) como las serpientes y ἀκέραιοι (*akeraioi*) como las palomas. Es importante notar que estas palabras son mencionadas en un contexto misiológico (Mt 10,5-15) y de persecución, en el que Jesús anuncia que los discípulos serán llevados delante de tribunales y sufrirán físicamente (Mt 10,17-20). La persecución será motivo para que los miembros del hogar los odien y traicionen, al punto de ocasionar sus muertes y motivarlos a huir de ciudad en ciudad (Mt 10,21-23). El examen de la textura interna del pasaje requiere tener en consideración esta trama narrativa.

El término φρόνιμοι (*phronimos*) ocurre, además de Mateo 10,16, otras seis veces (Mt 7,24; 24,45; 25,2,4,8-9). En todos estos casos, este es mencionado en contextos discursivos y metafóricos, que ejemplifican el accionar sabio de los personajes cualificados como tal en los relatos contados por Jesús (BAUER *et al.*, 2000, p. 1066). La función del vocablo en Mateo es dada de manera antagonista, contrastando el comportamiento sabio de un actor determinado, el que es llamado de φρόνιμοι (*phronimos*), con uno opuesto, descrito con los lexemas “insensato” (μωρός, *mōros*) (Mt 7,26; 25,2-3) y “malo” (κακός, *kakos*) (Mt 24,48).

El φρόνιμοι (*phronimos*) construye su casa sobre una base sólida que las inclemencias del tiempo no pueden destruir (Mt, 7,24-25). El insensato (μωρός, *mōros*) (Mt 7,26), por su parte, actúa de manera irresponsable, edificando su casa sobre la arena, lo cual genera, debido a las lluvias y el viento, su destrucción completa (Mt 7,26-27). Aquí la metáfora está vinculada con las palabras de Jesús sobre el reino, mostrando que la persona φρόνιμος (*phronimos*) es aquella que obedece y sigue el consejo de Jesús. El siguiente ejemplo se enfoca en el comportamiento que exhibe un esclavo, en una posición de poder, entre sus correligionarios mientras su amo está ausente (Mt 24,45-51). Por un lado, el esclavo φρόνιμοι (*phronimos*) actúa conforme a lo que su amo espera, cuidando de sus consiervos (Mt 24,45-47). Por el otro, el siervo malo (κακός, *kakos*) maltrata a los que están bajo su cuidado, viviendo disolutamente (Mt 24,48-51). En este caso, la metáfora describe el comportamiento sensible y responsable del φρόνιμος (*phronimos*), lo cual ocurre en el contexto escatológico de la parusía (Mt 24,29-25,46).

En la última historia, el φρόνιμος (*phronimos*) es femenino, describiendo el accionar de cinco vírgenes que son contrastadas con el actuar irresponsable de un número idéntico de insensatas (μωρός, *mōros*) (Mt 25,1-12). Mientras que las primeras prudente sal llevar aceite extra en caso este acabase, el grupo reprendido no estaba preparado, quedando fuera de la fiesta (Mt 25,1-12). Como en el caso anterior, la parábola está relacionada con la preparación que Jesús espera de sus seguidores en el contexto de la parusía (Mt 24,29-25,46), exhortando a sus oyentes a conducirse de manera φρόνιμος (*phronimos*), es decir, a estar preparados cuando la escasez ocurra en el futuro.

En el contexto de Mt 10,16, el análisis de la textura interna de φρόνιμος (*phronimos*) sugiere que los discípulos de Jesús deben ser personas sabias, sensibles, responsables y preparadas, vinculando estas características con las serpientes: sed φρόνιμος (*phronimoi*) como las serpientes.²⁵ Esta no es la primera y única vez que el Jesús de Mateo compara seres humanos con animales (Mt 7,15; 10,6; 12,12; 15,26-27; 23,23; 25,32-33; 26,31). Este detalle ocurre incluso en el contexto de este pasaje, en donde Jesús advierte a sus discípulos que él los envía como ovejas en medio de lobos (Mt 10,16).²⁶

²⁵ En el texto crítico de Nestle *et al.* (2012) es mencionada la variante textual ο οφίς (*o ophis*, “la serpiente”), convirtiendo el sustantivo plural οἱ ὄφεις (*hoi ophis*, “las serpientes”) en plural. En este trabajo sigo la versión plural, tal como es recomendada por el texto de Nestle *et al.* (2012).

²⁶ El aparato crítico en el texto crítico de Nestle *et al.* (2012) informa que existe una variante textual para la frase ἐν μέσῳ (*en mesō*, “en el medio”): εἰς μέσον (*eis meson*, “para el medio”), ofrecida por B (El Códice Vaticano). Nestle *et al.* (2012), sin embargo, opta por la expresión ἐν μέσῳ (*en mesō*, “en el medio”).

El substantivo griego para serpiente (ὄφις, *ophis*) es mencionado tres veces, y Mateo 10,15 es el único lugar en el que este opera positivamente. Mientras que, en la primera ocurrencia, las serpientes son lo que nunca un padre les daría a sus hijos (Mt 7,10), en la segunda el vocablo opera como un insulto, posicionando las serpientes paralelamente con las víboras (Mt 23,33). Al ordenar que los discípulos sean como serpientes, Jesús parece usar un ser vivo despreciado, resaltando alguna característica positiva no presente explícitamente en el relato mateano. Esto implica que el análisis de la textura interna del vocablo φρόνιμος, y su relación con las serpientes, debe ser examinado externamente, algo que el examen de la intertextura del vocablo resolverá.

La segunda palabra en estudio es ἀκέρατοι (*akeraioi*),²⁷ la cual, en todo el texto de Mateo, ocurre únicamente en 10,16. Debido a la escasez léxica del término, es complejo establecer un análisis de su textura interna. Si bien este adjetivo griego puede ser traducido como puro, inocente o sin mezcla (BAUER *et al.*, 2000, p. 35; LIDDELL e SCOTT, 1996, p. 49), el texto de Mateo omite emplearlo en otros contextos, haciendo difícil establecer su función socio-retórica. Lo que sí es posible determinar es como el substantivo “paloma” (περιστερά, *peristera*) opera en Mateo. Además de Mt 10,16, el vocablo aparece dos veces. Mientras que en el primer caso el Espíritu de Dios desciende metafóricamente como una paloma en ocasión del bautismo de Jesús (Mt 3,16), en el segundo estas son objeto de venda en el templo, siendo representadas de manera sumisa y sacrificial (Mt 21,12). Según el análisis socio-retórico, las palomas, a diferencia de las serpientes, son retratadas positivamente. Si, en Mateo, la paloma representa la manifestación divina, y es también usado en referencia con el templo, es posible inicialmente entender el sentido de los términos puro e inocente establecido por los léxicos (BAUER *et al.*, 2000, p. 35; LOUW e NIDA, 1989, p. 746; MONTANARI *et al.*, 2015, p. 66).

2. Intertextura

La intertextura estudia cómo el lenguaje y el “mundo” de un texto interactúan con diversas fuentes externas y cómo este las utiliza en la comunicación de un mensaje (GOWLER, 2010, p. 195). Así, el significado de un texto emerge a partir del diálogo

²⁷ Es importante notar que, según Nestle *et al.* (2012), existe una variante textual que cambia el significado de ἀκέρατοι (*akeraioi*), substituyéndolo por απλουστατοι (*aploustatoi*, “muy simples”). Nestle *et al.* (2012), con todo, opta por la opción ἀκέρατοι (*akeraioi*).

creativo con otras obras literarias (ROBBINS, 1996b, p. 96), permitiéndole revelar los sentidos literarios y socioculturales encryptados en el texto estudiado (ROBBINS, 1996a, p. 40).

En la LXX, las palabras φρόνιμος (*phronimos*) y serpiente (ὄφις, *ophis*) son mencionados en ocasión de la tentación de Adán y Eva. El adjetivo φρόνιμος (*phronimos*) adquiere una forma superlativa (φρονιμώτερος, *phronimōteros*), describiendo como la serpiente que los engaña era la más φρόνιμος de todos los animales (Gn 3,1). Esta descripción es repetida en los escritos de Filón de Alejandría (Legum 2:53, 71, 106; 1QGen 1:31), y en el relato pseudoepigráfico la Vida de Adán y Eva (16:2). La narración de este último texto es interesante, pues indica que es el diablo, no el narrador de Génesis, quien la describe como el animal φρονιμώτερος (*phronimōteros*) (Vida de Adan y Eva, 16:1-5). Esto implica que un análisis de la intertextura del vocablo φρόνιμος (*phronimos*) no necesariamente comprende entenderlo en un sentido negativo. Si bien la serpiente es la causante de la caída de la pareja humana, el hecho de que sea φρόνιμος (*phronimos*) no denota que el término deba comprenderse en esencia negativamente. Tal característica es puesta de manifiesto en el resto de la LXX, en donde el adjetivo, entre varios ejemplos, representa actitudes sabias y prudentes.²⁸

En el caso del rey Salomón, por ejemplo, el vocablo funciona en paralelo con los términos inteligente o sabio (σοφός, *sophos*) (1Rs 2,46; 3,12). En otras instancias, el llamado es seguir el consejo de la persona φρόνιμος (*phronimos*) (Tb 4,18), alabándola por su actitud correcta frente a la vida (Eclo 20,1.27; 21,17.24-25) y estableciendo que la estabilidad de un reino es por causa del φρόνιμος (*phronimos*) del rey (Sb 6,24). Esta percepción positiva es repetida en las obras de Josefo²⁹, Filón de Alejandría³⁰, y en algunos escritos pseudoepigráficos que fueron escritos hasta finales del primer siglo d. C.³¹

Algo semejante ocurre en el Nuevo Testamento, vinculando el vocablo φρόνιμος (*phronimos*) con prudencia y sabiduría (Lc 12,42; 16,8; Rm 11,25; 12,16; 1Co 4,10; 10,15; 2Co 11,19). Con todo, cuando el adjetivo asume una forma comparativa, el sentido puede ser

²⁸ Gn 3,1; 41,33.39; 1Sm 2,10; 1Rs 2,35.46; 3,12; 5,10.21; Tb 4,18; 6,12; 4Mc 7,17; Pr 3,7; 11,12.29; 14,6.17; 15,1.21; 17,10.21.27-28; 18,14-15; 19,7.25; 20,5; Sb 6,24; Eclo 20,1.27; 21,17.21.24-25; 22,4; 38,4; Os 13,13; Is 44,25.

²⁹ A.J. 4:36, 102, 259; 9:25; 12:184; B.J. 1:452; 5:129

³⁰ Legum 1:67, 74, 79, 86; 2:18, 53, 71, 106; Sacr 1:54; Det 1:75; Post 1:32; Ebr 1:197; Sobr 1:38, 40; Migr 1:219; Congr 1:142; Mut 1:50, 91, 146, 153, 220; Ios 1:114, 117, 143; Moys 1:325; Spec 1:3; Virt 1:167, 174, 177; Prob 1:72; Aet 1:94; Legat 1:53, 64, 142, 222; Prov 2:47, 67; 1QGen 1:31; 2:72; 3:22.

³¹ 1Enoc 98:1, 9; 99:10; 100:6; 104:12; T. Naph 8:10; Aristas 1:130.

comprendido de un modo no simplemente teórico, sino también práctico. En Lucas 16, Jesús cuenta una parábola acerca de un administrador deshonesto, que actúa de un modo inteligente para no tener que mendigar (Lc 16,1-13). Por el hecho de haber actuado sagazmente, Jesús afirma que los hijos de este mundo son más astutos φρονιμώτεροι (*phronimōteroi*) que los hijos de la luz (Lc 16,8). Este aspecto comparativo del adjetivo φρόνιμος (*phronimos*) ocurre asimismo en la LXX, en donde José es el único capaz de llevar a cabo la misión de organizar el acopio de comida en Egipto (Gn 41,39; cf. Josefo, B.J. 1:452). Esto implica que un análisis de la intertextura de Mt 10,16, comprende que la orden es que los discípulos tengan un tipo de sabiduría práctica, astuta, que puede discernir las situaciones de forma concreta, y no solo abstracta. La actitud de preservación del administrador deshonesto debe ser imitada, actuando de un modo inteligente frente a la persecución.

La imagen de la serpiente en la LXX, entre otras obras del segundo templo, vincula la serpiente con la tentación y caída de Adán y Eva (Gn 3,1-15; Josefo, A.J. 1:41, 48-50; Filón, Opif 156; Agr 97; 2Cor 11,3). En otros casos, la descripción que se hace de ella es altamente negativa (Jr 8,17; Am 5,19; Josefo, A.J. 287; Filón, Opif 157, 159-160; Agr 100; Moys 1:192; 1Cor 10:9; Ap 12:9; 20:2), mostrando por ejemplo como las serpientes, las que en ciertos casos son venenosas (Sb 16,5; Jr 8,17), aguardan para atacar sigilosa y abiertamente (Dt 8,15; Ecl 10,8.11; Am 5,19, Jr 26,22). Es importante además notar que, en ocasiones de peligro, las serpientes huyen delante de sus predadores (Josefo, A.J. 2:246; cf. Heródoto, Hist. 2.75.3; 2.76.1), evidenciando que ellas también temen y saben cuándo retroceder.

En relación con el término ἀκέρατοι (*akeraioi*), este ocurre solo una vez en la LXX, donde es posible notar que el vocablo opera positivamente, contrastando mentiras basadas en una disposición malévolas, con una actitud sincera y bien intencionada (Est 16,6). Este sentido, vinculado con un accionar honesto, puro o inocente, ocurre en algunas obras del segundo templo (Aristeas 264; Josefo, A.J. 1:61; 12:37; B.J. 1:621; Filón, Legat 334). Además de Mt 10,16, Pablo lo usa en dos ocasiones (Rm 16,19; Fl 2,15), rememorando nuevamente una función socio-retórica moralmente concreta, y claramente positiva. En tanto que los cristianos de Roma deben ser ἀκέρατοι (*akeraioi*) para el mal, los de Filipos deben ser intachables y ἀκέρατοι (*akeraioi*). En ambos ejemplos, el aspecto moral emerge, determinando que Jesús invita a sus discípulos a imitar tal accionar.

La relación entre ἀκέρατοι (*akeraioi*) y el vocablo “paloma” (περιστερά, *peristera*) es importante de establecer. En la LXX, las palomas eran usadas en los sacrificios del templo (Lv 1,14; 5,7.11; 12,6.8; 14,22.30; 15,14.29; Nm 6,10), lo cual explicaría la función que ellas tienen en Mateo (Mt 21,12), y en otros textos afines (Mc 11,15; Lc 2,24; Jo 2,14.16). Esta idea aparece otra vez en otros escritos de la época (Josefo, A.J. 1:184; 3:230; Filón, Mut 233-234, 245, 248),

tal vez sugiriendo una actitud frágil. En la LXX, la paloma es usada para representar la pareja en una relación amorosa (Ct 1,15; 2,10, 13-14; 4,1; 5,2.12; 6,9), así como también a una persona atolondrada y sin inteligencia (Os 7:11). Por otro lado, en Filón la paloma figuraría alegóricamente la sabiduría humana, contrastándola con la figura de las tórtolas, que él vincula con la divina (Her 126-127, 234). En el NT, no obstante, incluyendo Mateo, la paloma representa en algunos casos la divinidad, lo cual parece ser único entre los textos antiguos compuestos antes del primer siglo (Mt 3,16; Mc 1,10; Lc 3,22; Jo 1,32). Finalmente, vale la pena destacar que para Filón las palomas son los seres por naturaleza más gentiles o amables que existen entre los animales domésticos (Filón, Spec 1:162).

CONSIDERACIONES FINALES: TEXTURA SOCIOCULTURAL

El análisis de la textura sociocultural busca hacer palpables ideas de las sociedades y culturas representadas o codificadas en un texto. En este sentido, la crítica socio-retórica establece un puente entre la crítica socio-científica y la literaria, analizando textos escritos en el mundo antiguo, empleando modelos antropológicos y sociológicos para hacer evidente el mundo social en el que se sitúa la narración bíblica (ROBBINS, 1996b, p. 144). El texto de Mateo 10,16 evoca una perspectiva social de conversión, la cual, a diferencia del punto de vista introvertido, ve el mundo en un conflicto permanente, pero no huye de él (ROBBINS, 1996a, p. 72-73). Los discípulos son enviados como ovejas en medio de lobos (Mt 10,16), y es labor de ellos testificar (Mt 10,18-20), debiendo actuar como serpientes y palomas. Esta última textura servirá de conclusión para este trabajo, revelando brevemente como una lectura biomimética ayuda a entender la orden de Jesús a los discípulos en Mt 10,16.

En una primera instancia, una lectura biomimética de Mt 10,16 establece observar que en el mundo narrativo mateano la imitación que los discípulos deben realizar, tanto de las serpientes como de las palomas, debe cifrarse en función de características positivas, excluyendo las negativas. Los aspectos positivos de las serpientes no son claramente determinados en el relato, algo que sí ocurre con las palomas. Una lectura biomimética del pasaje nos remite a Génesis, y obras afines, en donde la serpiente es comparativamente más astuta o sagaz que el resto de los animales. En la sociedad insertada en Mateo, la imagen de la serpiente invita a los discípulos a atacar cuando sea necesario, y mostrar una actitud de combate en momentos específicos. Aparentemente este ataque ocurre en contextos de defensa oral, momento en el que Jesús promete que el Espíritu hablará por medio de ellos (Mt 10,18-20). Existen momentos en que, como las serpientes, es necesario huir. Lo mismo deben hacer los discípulos cuando enfrenten persecución (Mt 10,23).

En el caso de las palomas, una lectura biomimética imagina imitar el accionar carente de maldad y sacrificial que la metáfora evoca. Los discípulos, en ocasiones, podrán sufrir

corporalmente (Mt 10,17), e incluso morir (Mt 10, 21). En la cultura encriptada del texto, las palomas son gentiles, pero carentes de astucia. El vocablo ἀκέραιοι (*akeraioi*) representaría el equilibrio que modera el actuar φρόνιμος (*phronimos*), el cual es propio de las serpientes. La sabiduría de las serpientes debe estar en directa relación con la pureza e inocencia de las palomas (PORTER, 1987, p. 24). Por lo tanto, los discípulos son llamados a ser sabios y astutos en medio de la persecución, pero sin el veneno y la maldad de una serpiente (FRANCE, 2007, p. 391).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAUER, W.; ARNDT, W. F. *et al.* **A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature**. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- COPELAND, R. L. How to Learn from the Lily: Shifting Epistemologies. **Practical Matters Journal**, v. 1-9, p. 10-30, 2016.
- COPELAND, R. L. Ecomimetic Interpretation: Ascertainment, Identification, and Dialogue in Matthew 6:25–34. **Biblical Interpretation**, v. 29, n. 1, p. 67-89, 2020a.
- COPELAND, R. L. Women, Wells, and Springs: Water Rights and Hagar’s Tribulations. **Biblical Theology Bulletin**, v. 50, n. 4, p. 191-199, 2020b.
- DICKS, H. The Philosophy of Biomimicry. **Philosophy & Technology**, v. 29, n. 3, p. 223-243, 2016.
- EADIE, L.; GHOSH, T. K. Biomimicry in Textiles: Past, Present and Potential. An Overview. **Journal of the Royal Society Interface**, v. 8, n. 59, p. 761-775, 2011.
- FRANCE, R. T. **The Gospel of Matthew**. Grand Rapids: Eerdmans, 2007.
- GOWLER, D. B. Socio-Rhetorical Interpretation: Textures of a Text and Its Reception. **Journal for the Study of the New Testament**, v. 33, n. 2, p. 191-206, 2010.
- HUH, D.; TORISAWA, Y.-S. *et al.* Microengineered Physiological Biomimicry: Organs-on-Chips. **Lab on a Chip**, v. 12, n. 12, p. 2156-2164, 2012.
- LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. **A Greek-English Lexicon**. Oxford: The Clarendon Press, 1996
- LOUW, J. P.; NIDA, E. A. **Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains**. New York: United Bible Societies, 1989.
- LURIE-LUKE, E. Product and Technology Innovation: What Can Biomimicry Inspire. **Biotechnology Advances**, v. 32, n. 8, p. 1494-1505, 2014.
- MONTANARI, F.; GOH, M. *et al.* **The Brill Dictionary of Ancient Greek**. Leiden: Brill, 2015.
- NESTLE, E., *et al.* **Novum Testamentum Graece (28th Edition)**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- PAWLYN, M. **Biomimicry in Architecture**. London: RIBA Publishing, 2019.
- PORTER, C. L. ‘Wise as Serpents, Innocent as Doves’ How Shall We Live. **Encounter**, v. 48, n. 1, p. 15-26, 1987.
- ROBBINS, V. K. **Exploring the Texture of Texts: A Guide to Socio-Rhetorical Interpretation**. Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1996a.
- ROBBINS, V. K. **The Tapestry of Early Christian Discourse: Rhetoric, Society and Ideology**. London: Routledge, 1996b.

O PAPEL DO SER HUMANO COMO CUIDADOR DA CRIAÇÃO EM GÊNESIS 1,26-28

*Chinaka Justin Mbaeri*³²

Resumo: O trabalho explorará as responsabilidades do ser humano como cuidador da criação, fundamentadas em princípios bíblicos, para desenvolver uma ética ambiental cristã. Partindo da narrativa do Gênesis, onde Deus confia a Adão e Eva a responsabilidade de cuidar e cultivar o jardim, destacaremos a importância dessa incumbência divina e suas implicações éticas nos dias atuais. Analisaremos passagens bíblicas que ressaltam a relação entre o ser humano e a criação, como Gênesis 1,26-28, que afirma que o homem foi feito à imagem de Deus e recebeu o mandato de dominar e cuidar da Terra. Também exploraremos Salmo 24,1, que declara que a Terra e tudo nela pertencem ao Senhor, reforçando a ideia de que somos administradores da criação divina. Ao unir esses ensinamentos com preocupações ambientais contemporâneas, buscaremos oferecer uma perspectiva cristã para enfrentar os desafios ecológicos de nosso tempo, promovendo maior conscientização e responsabilidade em relação ao meio ambiente e à criação divina.

Palavras-chave: Ética ambiental. Responsabilidade humana. Gênesis.

Abstract: The proposed work will explore the responsibilities of humans as caretakers of creation, based on biblical principles, to develop a Christian environmental ethic. Starting from the Genesis narrative, where God entrusts Adam and Eve with the responsibility of tending and keeping the garden, we will highlight the importance of this divine mandate and its ethical implications today. We will analyze biblical passages that emphasize the relationship between humans and creation, such as Genesis 1:26-28, which states that man was made in the image of God and given the mandate to rule and care for the Earth. We will also explore Psalm 24:1, which declares that the Earth and everything in it belong to the Lord, reinforcing the idea that we are stewards of divine creation. By combining these teachings with contemporary environmental concerns, we seek to offer a Christian perspective to address the ecological challenges of our time, promoting greater awareness and responsibility towards the environment and divine creation.

Keywords: Environmental ethics. Human responsibility. Genesis.

INTRODUÇÃO

A relação entre os seres humanos e a criação tem sido central para a nossa sobrevivência física e compreensão da existência. Na tradição religiosa, esta relação é muitas vezes descrita através de narrativas sagradas, fornecendo um quadro teórico e ético para a compreensão de nosso papel como guardiães da terra. O primeiro livro da Bíblia, Gênesis, apresenta a história da criação por Deus, destacando a responsabilidade única do homem de cuidar, dominar e governar a terra. Nesta luz, Rubio³³ argumenta que o domínio humano sobre a natureza, quando é depredador, abusivo e meramente

³² Graduado em filosofia e teologia pela Universidade de Ibadan, Oyo e ITESP (respectivamente). Atualmente é mestrando em teologia pela PUC-SP com bolsa concedida pela CAPES. Participante do Grupo de Pesquisa em Literatura Joanina (LIJO). nozickcjoe@gmail.com; curriculum lattes: <http://lattes.cnpq.br/5229694573742528>;

³³ Pe. ALFONSO GARCÍA RUBIO, natural da Espanha, está radicado no Brasil desde 1959. Doutor em Teologia Sistemática pela Gregoriana. Professor de Teologia Sistemática no Seminário Arquidiocesano do Rio de Janeiro (1960-1968) e na Faculdade de Teologia da PUC/RJ (desde 1968 até o presente). O seu magistério foi sempre acompanhado do trabalho pastoral quer em meios populares, quer em ambientes da classe média. Presta assessoria teológico-pastoral a numerosas comunidades, em âmbito nacional

instrumental, não constitui uma administração responsável. Ele aponta para o fato de que esse tipo de abordagem tem beneficiado apenas uma minoria em detrimento da maioria dos seres humanos, exacerbando ainda mais a desigualdade entre ricos e pobres. Além disso, Rubio destaca que essa abordagem mecanicista e tecnocrática do relacionamento humano com a natureza ameaça a sobrevivência da própria espécie humana. Ele sugere que essa forma de interação com a natureza é irresponsável e contradiz a fé bíblica em um Deus salvador e criador. (RUBIO, 2001, p. 549). E como afirma o Boff, “A vitalidade da Terra e o futuro da espécie humana só estarão garantidos se conseguirmos conferir-lhes sustentabilidade. Caso contrário, estaremos no mesmo caminho dos dinossauros que vieram antes de nós.” (BOFF, 1996, p. 11-13). Portanto, este texto explora o papel dos seres humanos como criadores, baseado em princípios bíblicos em Gênesis 1:26-28. Pretende desenvolver uma ética ambiental cristã que possa orientar nossas práticas e decisões no mundo contemporâneo de hoje.

1. Contextualização teológica do texto de Gênesis 1,26-28

O texto descreve o momento final da criação, quando Deus cria os seres humanos à Sua imagem e semelhança, dando-lhes autoridade e responsabilidade sobre a Terra e todas as criaturas. Ele enfatiza o poder e a soberania de Deus como Criador, com cada dia marcado por um progresso cuidadosamente planejado, culminando na criação humana. Como afirma a Comissão Teológica Internacional³⁴, que o relato da criação em Gênesis destaca a natureza relacional do ser humano, criado à imagem de Deus e em relação com outros indivíduos, Deus, o mundo e consigo mesmo, assim demonstrando a responsabilidade do ser humano em relação com toda a criação. O documento diz:

O relato da criação do Gênesis põe em evidência que o ser humano foi criado não como um ser isolado: “Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus o criou, macho e fêmea os criou” (Gn 1,27). Deus colocou os dois primeiros seres humanos em relação um com o outro, cada um com um parceiro do outro sexo. Afirma a Bíblia que o ser humano existe em relação com outras pessoas, com Deus, com o mundo e consigo mesmo. De acordo com este conceito, o ser humano não é um indivíduo isolado, mas pessoa: um ser essencialmente relacional. Longe de significar um atualismo puro que lhe negasse o status ontológico permanente, o caráter fundamentalmente relacional da própria imago Dei lhe constitui a estrutura ontológica e serve de fundamento para o exercício da liberdade e da responsabilidade. (COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL, 2004, #10)

³⁴ A Comissão Teológica Internacional no seu documento: “Comunhão e Serviço: A Pessoa Humana Criada à Imagem De Deus”

Esses versículos estabelecem as bases teológicas para a compreensão da relação entre o ser humano e a criação, destacando a importância da responsabilidade e do cuidado como parte integrante da vocação humana. A compreensão desse contexto teológico e exegético é importante para uma interpretação precisa e análise de Gênesis 1,26-28 e seu impacto em nossa compreensão do papel do ser humano como cuidador da criação de Deus.

2. Análise da responsabilidade conferida pelo texto de Gênesis 1,26-28 ao ser humano como cuidador e cultivador da Terra.

No relato de Gênesis 1,26-28, vemos que o ser humano foi criado à imagem e semelhança de Deus, conferindo-lhe uma dignidade e responsabilidade únicas. No versículo 26, encontramos a declaração de Deus: “Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança”. A expressão “imagem” (צֶלֶם, *tzelem*) refere-se à representação ou reflexo da divindade no ser humano. Isso implica que o ser humano compartilha características ou atributos com o próprio Deus, como racionalidade, moralidade e capacidade de relacionamento. É por isso que Agostinho vê a imagem de Deus em Gênesis 1,26-27 como o poder da razão e do entendimento estabelecido sobre todas as criaturas irracionais (AUGUSTINE, 1988, p. 189, tradução nossa). Portanto, podemos concluir que o ser humano é dotado de uma dignidade especial, que o distingue de toda a criação e o capacita a exercer autoridade e cuidar da criação. O termo “semelhança” (דְמוּת, *demuth*) sugere uma afinidade ou similaridade essencial entre o ser humano e Deus. Como afirma Sailhamer: “A imagem do homem não é simplesmente de si mesmo; ele também compartilha uma semelhança com seu Criador” (SAILHAMER, 1990, p. 37, tradução nossa). Isso implica que, embora o ser humano não seja idêntico a Deus, ele reflete aspectos do caráter divino em sua própria natureza. Assim, a criação do ser humano à imagem e semelhança de Deus estabelece uma base teológica para a dignidade intrínseca e a responsabilidade moral do ser humano perante Deus e a criação. Esta realidade do homem criado à imagem e semelhança de Deus está igualmente contida em outros textos do Antigo Testamento como Sabedoria 2,23 e Eclesiástico 17,3-4. No mesmo versículo, Deus confere ao ser humano autoridade sobre toda a terra e todos os seus habitantes, declarando: “domine sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu, sobre os animais domésticos e sobre toda a terra.” A palavra para “dominar” usada em Gênesis

1:26 é o verbo hebraico *radah*. O verbo *radah* não carrega intrinsecamente a conotação de governo despótico (BULLMORE, 1998, p. 139-162, tradução nossa).

Para governo despótico, o hebraico bíblico qualifica o verbo com a palavra *perek* ('aspereza').³⁵ Esta forma qualificada não aparece em Gênesis 1, que sugere que a humanidade deve exercer um governo benigno, em vez de despótico (DRYNESS, 1987, p. 50-65, tradução nossa). Mas quando procuramos explorar a natureza deste governo benigno, deparamo-nos com uma dificuldade. Portanto, a palavra "dominar" (דָּרָה, *veyirdu*) deriva da raiz hebraica "דָּרָה" (*radah*), significa governar, ou ter autoridade sobre algo, e essa autoridade não deve ser entendida como um domínio tirânico ou explorador, mas sim como uma responsabilidade dada por Deus ao ser humano para cuidar e governar a criação de acordo com os seus desígnios divinos. Contudo, há outra maneira de descobrir o significado de *radah* em Gênesis 1:26, por meio de uma palavra que é um equivalente semântico próximo. O Salmo 8:7-9 faz alusão a Gênesis 1:26, mas no processo substitui a palavra *radah* pelo seu sinônimo *mashal*.³⁶ Assim, chegamos a entender que em Gênesis 1,26 – “Domine sobre (*radah*) os peixes do mar, sobre as aves do céu, sobre os animais domésticos e sobre toda a terra, e sobre todos os reptéis que se arrastam sobre a terra,” porém, em Salmo 8,7-9: “Tu lhes destes poder sobre (*mashal*) as obras de tuas mãos, tudo submeteste a seus pés, todas as ovelhas e os bois, e também os animais do campo.”

O autor do Salmo 8, um dos primeiros exegetas de *radah* em Gênesis 1, entendeu a palavra como sinônimo de *mashal*. Esta conexão nos permite usar o grupo de palavras *mashal* (para o qual há mais dados para trabalhar) para ajudar a informar nossas conclusões sobre o significado de *radah* em Gênesis 1. Quando examinamos o verbo *mashal* ('dominar') e seus substantivos cognatos (especialmente *memshalah* 'domínio'), podemos fazer as seguintes três observações conforme a Bíblia de Jerusalém:

1. Deus é o ‘chefe’ sobre tudo o que ele fez ‘...porque teu é tudo quanto há nos céus e na terra.... A ti, Javé, pertence o reino, e tu te elevas como chefe de tudo’ (*mashal*) (cf. 1Cr 29,11-12)

³⁵ A construção completa é *radah* + preposição *beit* + *perek* (literalmente, ‘governar com dureza’). Veja Levítico 25:43, Levítico 25:46, Levítico 25:53 e Ezequiel 34:4. Cf. Is 14:6 que usa uma construção diferente com o mesmo efeito para denotar “governar com raiva”.

³⁶ Para outro exemplo de substituição com este par de palavras, compare a maneira pela qual Sl 72,8 (‘ele governará [*radah*]...’) é ecoado em Zc 9,10 (‘Seu governo [substantivo cognato de *mashal*] será ...’).

2. Ele exerce esse domínio sendo amoroso com tudo o que criou ‘...seu domínio (*memshalah*) perdura por todas as gerações... Todos os olhos a ti se voltam, e tu lhes dás o alimento a seu tempo; abres tua mão e sacias a fome de todos os viventes.’ (cf. Sl 145,13.15-16)

3. Deus concede à humanidade um “domínio” sobre a criação. “Fizeste dele quase um deus, de glória e de honra o coroaste; e o constituíste sobre as obras de tuas mãos, tudo submeteste a seus pés: todas as ovelhas e bois, e também os animais do campo.” (Sl 8,6-8).

Disto podemos razoavelmente concluir que o tipo de “dominar” sobre a criação que é dado à humanidade deve ser modelado segundo o “governo” de Deus – isto é, um governo que protege e nutre, não um governo despótico que explora. Nosso governo sobre a criação é delegado: governamos sob a autoridade de Deus, para exercer um governo que é modelado no governo de Deus.³⁷ Ao criar a humanidade para 'governar' (*mashal* e, portanto, *radah*) a criação, Deus não nos concedeu um direito absoluto de explorar a criação para nossos próprios fins. Em vez disso, ele delegou-nos a responsabilidade de proteger a criação e cuidar dela.

A segunda dimensão do papel que Deus dá à humanidade em Gênesis 1 é “submeter” (*kavash*) a criação. Tal como a palavra “dominar”, a palavra “submeter” também tem uma gama de significados no Hebraico Bíblico, desde “submeter” até “domar” – pode-se submeter uma rebelião executando os rebeldes, ou pode-se submeter um jardim rebelde através de um local de remoção de ervas daninhas.³⁸ A questão crítica a ser feita é qual a conotação que a palavra assume em Gênesis 1. Tal como acontece com a palavra para “dominar”, esta palavra para submeter (*kavash*) é relativamente rara, e nenhum outro exemplo é diretamente análogo ao seu uso aqui em Gênesis 1,28. Neste caso, a melhor maneira de determinar o seu significado é examinar como a humanidade cumpriu a ordem do Senhor de “submeter” a terra. Vemos o primeiro exemplo disso em Gênesis 2,15: “Iahweh Deus tomou o homem e o colocou no jardim de Éden para o cultivar e o guardar.”

³⁷ Isto faz parte do que significa ser feito “à imagem de Deus” (Gn 1,26). Deus governa sobre a sua criação, e ele nos fez à sua imagem para exercer um governo sobre a criação modelado segundo o seu governo.

³⁸ 'Subjugar' em Nm 32:22,29, e Js 18:1 significa expulsar os cananeus matando-os, enquanto em 2Sm 8,11, 1Cr 22,18, 2Cr 28,10, Ne 5,5, Et 7,8 e Jr 34,11 a palavra significa levar as pessoas à subjugação.

Também, o Gênesis 2,5 nos diz que Deus não enviou água para fazer as plantas crescerem até que houvesse um homem para trabalhar na terra. Estes versículos sugerem que deve haver uma interdependência entre a humanidade e a “terra” – a humanidade (adam) é feita da terra (adamah) e depende da terra para obter o alimento que a sustenta. Mas a terra também depende do homem para trabalhar e cuidar dela (SLOANE, 2008, p. 154, tradução nossa). Versículo 28 destaca a importância da procriação e multiplicação da humanidade, enquanto parte da responsabilidade humana como cuidador da terra envolve garantir o crescimento e continuidade da vida. Os versículos estabelecem o fundamento teológico para a ética ambiental e a responsabilidade humana em relação à criação divina.

3. Perspectiva cristã e as implicações práticas e éticas

A perspectiva cristã sobre a criação e as suas implicações práticas e éticas são fundamentais para entender o papel do ser humano como cuidador da criação, conforme descrito em Gênesis 1,26-28. A criação, sendo obra de Deus, é intrinsecamente boa e reflete a glória divina. Este entendimento impõe ao ser humano a responsabilidade de cuidar e preservar o meio ambiente, não apenas como uma obrigação moral, mas como um dever espiritual e teológico. Jesus Cristo é central nesta perspectiva, pois Ele é visto como o criador, sustentador e reconciliador de toda a criação (RUBIO, 2001, p. 182-183). Pela sua encarnação, vida, morte e ressurreição, Jesus não apenas redimiu a humanidade, mas toda a criação. Isso significa que a redenção não se limita aos seres humanos, mas se estende a todo o cosmos. Assim, a relação do cristão com o meio ambiente deve refletir essa realidade redentora.

O Novo Testamento reforça a apresentação de Jesus como o “novo Adão,” que restaura e cumpre a vocação original da humanidade de cuidar da criação (RUBIO, 2001, p. 186-187). A reconciliação cósmica operada por Cristo implica que os cristãos têm um papel ativo na promoção da justiça ambiental e na defesa do meio ambiente contra a degradação e a exploração irresponsável. Esta missão é parte integrante do testemunho cristão e do cumprimento do mandamento de amar ao próximo, que inclui todas as criaturas de Deus. Além disso, a ética cristã propõe uma visão holística da vida, onde a espiritualidade, a justiça social e a ecologia estão interconectadas. O cuidado com a criação é visto como uma extensão do cuidado com os pobres e vulneráveis, já que a degradação ambiental muitas vezes afeta desproporcionalmente as comunidades mais

desfavorecidas (RUBIO, 2001, p. 188-189). Portanto, a sustentabilidade ambiental é também uma questão de justiça social e solidariedade. Por isso afirma o Boff, a sustentabilidade como substantivo exige uma mudança de relação para com o sistema-natureza, sistema-vida e o sistema-Terra (BOFF, 2012, P. 9-11).

A teologia cristã, ao longo dos séculos, desenvolveu vários princípios que orientam a ação dos cristãos em relação ao meio ambiente. Entre esses princípios, destacam-se a solidariedade, a subsidiariedade, o bem comum e a destinação universal dos bens. Estes princípios fornecem uma base ética para a promoção de políticas e práticas que visam a sustentabilidade ecológica e a justiça ambiental (RUBIO, 2001, p. 190-191). Portanto, a perspectiva cristã sobre a criação e suas implicações práticas e éticas desafiam os cristãos a viver de maneira que honre a Deus através do cuidado responsável com a terra. Este cuidado é uma expressão concreta da fé cristã e um testemunho da esperança na redenção de toda a criação. Como administradores da criação de Deus, os cristãos são chamados a promover a sustentabilidade, a justiça e a paz, refletindo a glória de Deus em todas as suas ações (RUBIO, 2001, p. 192-193). E lembrando que a Terra está viva e nós somos sua porção consciente e inteligente. Não estamos fora e em cima dela, mas participando da rede de relações que envolvem todos os seres (BOFF, 2012, p. 9-11).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme escrito em Gênesis 1,26-28, a obrigação do ser humano de cuidar da criação é tanto teológica quanto espiritual. Somos criados à imagem e semelhança de Deus e temos a responsabilidade de governar e cuidar da Terra de maneira compassiva e justa. Como observado no Salmo 8, o termo hebraico *radah*, que significa "dominar", representa um governo que oferece proteção. Jesus Cristo, o "novo Adão", redimiu não apenas os humanos, mas também reconciliou Deus com todas as criaturas. Isso significa que os cristãos devem promover a justiça ambiental e proteger o meio ambiente como um sinal de amor ao próximo. A perspectiva cristã sobre a criação nos ensina que cuidar do meio ambiente é um dever espiritual e uma manifestação concreta da fé. A sustentabilidade ambiental e a justiça ambiental são promovidas por valores como solidariedade, subsidiariedade, bem comum e destinação universal dos bens. A degradação ambiental tem um efeito particular nas comunidades vulneráveis, tornando o cuidado uma questão de justiça social. Em Gênesis 1,26-28, a ética ambiental cristã nos desafia a agir com justiça e compaixão para refletir a glória de Deus e promover paz e

sustentabilidade para as próximas gerações. Cuidar da nossa casa comum é uma obrigação inalienável de todos os cristãos e uma demonstração de amor a Deus e ao próximo, como o Papa Francisco enfatiza na encíclica *Laudato Si'* (FRANCISCO, 2015, #13).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AUGUSTINE. **On the Holy Trinity.** 1988. Disponível em: https://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S101704992016000100014#back_fn19. Acesso em: 22 abr. 2024.

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

BOFF, Leonardo. **Ecologia:** grito da Terra, grito dos pobres. 2. ed. São Paulo: Ática, 1996.

BOFF, Leonardo. **Sustentabilidade:** o que é, o que não é? Petrópolis: Vozes, 2012.

BULLMORE, M. A. The four most important biblical passages for a Christian environmentalism. **Trinity Journal**, v. 19, p. 139-162, 1998.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. Comunhão e serviço: a pessoa humana criada à imagem de Deus. 2004. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communion-stewardship_po.html. Acesso em: 22 abr. 2024.

DRYNESS, W. Stewardship of the Earth in the Old Testament. *In*: GRANBERG-MICHAELSON, Wesley (Ed.). **Tending the Garden:** Essays on the Gospel and the Earth. Grand Rapids: Eerdmans, 1987, p. 50-65.

FRANCISCO, Papa. **Laudato Si':** Sobre o cuidado da casa comum. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2015.

RUBIO, A. G. **Unidade na pluralidade:** o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs. São Paulo: Paulus, 2001.

SAILHAMER, John. Genesis. *In*: GAEBELEIN, Frank E. (Ed.). **The Expositor's Bible Commentary (EBC)**, vol. 2. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1990, p. 3-284.

SLOANE, A. **At home in a strange land:** using the Old Testament in Christian ethics. Peabody: Hendrickson Publishers, 2008.

A GLÓRIA DE DEUS MANIFESTA NA CRIAÇÃO E NA LEI: Uma leitura do Sl 19

*Fabio da Silveira Siqueira*³⁹

Resumo: O Salmo 19, em sua primeira parte (vv. 2-7), faz o elogio da criação, enquanto essa manifesta a “glória” (כְבוֹד) de Deus; em sua segunda parte (vv. 8-11), ele tece um elogio à Lei, culminando numa metáfora que a compara ao ouro e ao mel (v. 11). Ainda que se percebam dois temas distintos em suas duas partes, chama a atenção dos exegetas o fato de a LXX não o ter dividido, como fez com outros Salmos (116; 147). Tal parece indicar a compreensão da correlação existente entre o “livro da criação”, que manifesta a Glória de Deus, e o “livro da Lei”, que torna o ser humano que o medita capaz de ser, no eixo da criação, expressão dessa mesma Glória. Partindo de uma estrutura pré-estabelecida do Salmo 19, a partir da crítica da forma que, por razões de espaço, não pode ser demonstrada nesta comunicação, se pretende tecer um comentário teológico ao Salmo, para se estabelecer, tanto do ponto de vista linguístico quanto teológico, um paralelo entre as suas duas partes principais. O objetivo é demonstrar, através da exegese deste Salmo, aquilo o que foi afirmado pelo Papa Francisco na sua Encíclica *Laudato Si*, n. 12: “...*São Francisco [...] propõe-nos reconhecer a natureza como um livro esplêndido onde Deus nos fala e transmite algo da sua beleza e bondade*”.

Palavras-chave: Livro dos Salmos. Ecoteologia. Criação e Lei.

Abstract: Psalm 19, in its first part (vv. 2-7), praises creation, as it manifests the “glory” (כְבוֹד) of God; in his second part (vv. 8-11), he praises the Law, culminating in a metaphor that compares it to gold and honey (v. 11). Even though two distinct themes are perceived in its two parts, the fact that the LXX did not divide it, as it did with other Psalms (116; 147), draws the attention of exegetes. This seems to indicate the understanding of the correlation between the “book of creation”, which manifests the Glory of God, and the “book of the Law”, which makes the human being who meditates on it capable of being, in the axis of creation, an expression of this same Glory. Starting from a pre-established structure of Psalm 19, from the criticism of the form that, for reasons of space, cannot be demonstrated in this communication, it is intended to weave a theological commentary on the Psalm, to establish itself, both from a linguistic point of view as theological, a parallel between its two main parts. The objective is to demonstrate, through the exegesis of this Psalm, what was stated by Pope Francis in his Encyclical *Laudato Si*, n. 12: “...*Saint Francis [...] proposes that we recognize nature as a splendid book where God speaks to us and transmits something of his beauty and goodness*”.

Keywords: Book of Psalms. Ecotheology. Creation and Law.

INTRODUÇÃO

Dividido em duas partes, o Salmo 19⁴⁰ faz o elogio tanto da criação (vv. 2-7), reconhecendo esta como manifestação do כְבוֹד (glória) de Deus, quanto da Lei (vv. 8-14), valendo-se de substantivos variados para indicá-la e, também, de vários adjetivos para qualificá-la, culminando com uma metáfora, no v. 11, que a compara ao “ouro” e ao “mel”, expressando assim, ao mesmo tempo, seu grande valor e sua doçura. Ainda que se percebam dois temas distintos em suas duas partes, chama a atenção dos exegetas o fato

³⁹ Doutor em Teologia pela PUC-Rio. Professor do Departamento de Teologia da PUC-Rio. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5937857218924211>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5671-3347>. Membro dos seguintes grupos de pesquisas: Análise Retórica Bíblica Semítica e Tradição e Literatura Bíblica. Projeto de pesquisa na PUC-Rio: Sacerdócio, Culto e temas correlatos no AT: aspectos históricos e teológicos.

⁴⁰ Nas citações de Salmos a seguir, segue-se sempre a numeração do Saltério segundo a Bíblia Hebraica.

de a LXX não o ter dividido, como fez com outros Salmos (116; 147). Tal parece indicar a compreensão da correlação existente entre o “livro da criação”, que manifesta a Glória de Deus, e o “livro da Lei”, que torna o ser humano que o medita capaz de ser, no eixo da criação, expressão dessa mesma Glória. A presente comunicação pretende elucidar, do ponto de vista linguístico e teológico, a correlação entre as duas partes deste Salmo, bem como suas implicações ecoteológicas, à luz do que afirma o Papa Francisco em *Laudato Si*, n. 77: “...São Francisco [...] propõe-nos reconhecer a natureza como um livro esplêndido onde Deus nos fala e transmite algo da sua beleza e bondade”.

1. A “glória” de Deus manifesta na criação: análise dos vv. 2-7

No que tange à sua estrutura, o Salmo 19 pode ser dividido em duas grandes partes: os vv. 2-7, que trazem um hino à “Glória de Deus” manifesta na “criação”, e os vv. 8-14, que apresentam um hino à “Glória de Deus” manifesta na “Lei”. O v. 1 traz o título do Salmo e, o v. 15, sua conclusão.

Nesta primeira parte, uma primeira seção se estende do v. 2a ao v. 5b. Estes versículos colocam em cena três binômios: “céus” e “obra de suas mãos” (v. 2); “dia e noite” (v. 3); “terra e extremo do mundo” (v. 5). Os elementos cósmicos são personificados e eles transmitem uma mensagem sem palavras (v. 4). Uma síntese do que seria tal mensagem é dada pela expressão *קְבוֹד־אֵל* (glória de Deus) em 2a. A mensagem que a criação transmite silenciosamente é a manifestação visível da Glória de Deus.

O termo *קְבוֹד* provém da raiz hebraica *כבד* que significa, primariamente, “ser pesado”. Em sentido profano, o termo é utilizado na Bíblia Hebraica (BH) tanto em sentido positivo quanto negativo. Em sentido negativo, pode indicar uma carga que é colocada sobre alguém, e que é difícil de suportar. Note-se que a praga dos mosquitos é descrita em Ex 8,20 como um *עֲרֵב כָּבֵד* (pesado enxame). Moisés afirma que tem “a língua e a boca *כִּבְדָּה* (pesadas)” (Ex 4,10), indicando com isso sua incapacidade para falar com destreza. Em sentido positivo, o termo pode ser utilizado para indicar a importância de alguém ou alguma coisa. Note-se que o séquito da Rainha de Sabá que vai visitar Salomão (1Rs 10,2) é descrito como um *בְּהַיִל כָּבֵד מְאֹד* (séquito muito pesado), ou seja, “imponente, importante”.

Quando, em sentido religioso, é utilizado em relação a YHWH, o termo pode ser traduzido como “honra, glória”, e tem um sentido derivado do seu uso positivo em ambiente profano. Tributar honra a YHWH ou reconhecer sua Glória é a atitude cúltica

fundamental. Westermann afirma que tal uso do termo כְּבוֹד , quando aplicado a YHWH, se coliga muitas vezes com a linguagem da criação, como acontece no Salmo 29 e, poderíamos acrescentar, também no Salmo 19, objeto de nosso estudo. Tal uso, se coliga com antigas tradições cananeias que Israel teria importado e relido à luz de sua fé (WESTERMANN, 1978, p. 1101-1102).

Uma segunda seção abre-se em 5c e é concluída em 7c. Esta seção não está desconectada dos versículos anteriores, uma vez que o termo “céus” de 2a é retomado pelo sufixo presente junto à preposição עַל (em) no final do segmento 5c. Contudo, nota-se que uma nova seção é aberta porque um novo sujeito é colocado em evidência: o sol. A primeira parte fazia o orante olhar para o céu, no alto, e para a terra: o lugar da habitação de Deus e o lugar onde está o ser humano. A segunda parte ergue de novo o olhar do orante para o alto, para o sol, quem tem sua morada nos céus. O sujeito oculto de 5c é אֱלֹהִים (Deus), evocado em 2a. O sol faz o seu percurso “como um valente” e “como um noivo”, indo de um extremo ao outro dos céus e oferecendo seu calor, fonte de vida, a todas as criaturas.

Metaforicamente o sol é descrito como um נָשִׂים (noivo) e um גִּבּוֹר (guerreiro/valente). Sol, noivo e guerreiro, três metáforas que também se aplicam a YHWH no AT: Salmo 84,12 – YHWH é como o sol; Isaías 62,5 – como um noivo YHWH vai desposar Jerusalém; Salmo 24,8 – YHWH é forte e valente (guerreiro). YHWH é o verdadeiro sol, a verdadeira luz que ilumina os seres humanos. O sol, no alto, é imagem disso – por meio do seu calor realiza-se a providência divina que sustenta toda a criação: nada se oculta a seu calor.

2. A “glória” de Deus manifesta na Lei: análise dos versículos 8-14

A segunda parte do Salmo é considerada uma parte tardia, inserida talvez quando a Torá já podia ser conhecida como testemunho escrito (KRAUS, 1993, p. 413-426; RAVASI, 1986, p. 349; COOLEY, 2014, P. 177-178). Com cinco termos diferentes o salmista descreve a Palavra de YHWH: ela é chamada de *instrução*, *norma*, *ordens*, *mandamento* e *decretos*. Insiste-se em substituir o termo יִרְאַת (temor) de 10a pelo termo דִּבְרֵי (dito), um termo assonante, tendo em vista que a expressão “temor de YHWH” parece interromper a sequência de expressões que descrevem a sua Palavra. Contudo, não existe um testemunho textual que permita fazer tal modificação (MONTI, 2018, p. 248). Fato é que a própria LXX conheceu a expressão “temor de YHWH” e assim traduziu o

texto. O mesmo se diga da Vulgata e de outras versões antigas. A simbologia do cinco, contudo, como imagem de perfeição, é bastante sugestiva. Mais ainda se se considera que, ainda que sem acrescentar substantivos novos, o v. 11 evoca por mais duas vezes os “decretos” de YHWH, afirmando que são “mais desejáveis que o ouro” e “mais doces que o mel”. Não se trata mais de uma atribuição direta de uma qualidade, mas de uma comparação, contudo, isso aumentaria para sete a referência à Palavra de YHWH, deixando o “temor de YHWH” entre 4 + 3 invocações da Palavra. Poderia ser uma forma de indicar, num estilo próprio, que o temor é o fruto, no fiel, da reta observância da Palavra de YHWH, pois, afinal, na tradição sapiencial, “temer YHWH” equivale a “obedecer a suas palavras” (Eclo 2,15-17).

Não somente são empregados termos diferentes para indicar uma mesma realidade – a Palavra de YHWH – mas também são utilizados diferentes qualificativos: “íntegra”; “fidedigna”; “retas”; “límpida”; “puro”; “mais cobiçáveis”; “mais doces”. Também verbos diferentes são utilizados, cada um deles evocando qualidades da mesma Palavra: ela faz retornar o alento; torna sábio o simplório; alegra o coração; ilumina os olhos; é justa. É interessante notar como que o único verbo finito na primeira seção da segunda parte do Salmo (vv. 8-11) é o verbo “ser justo” (10d). “Justiça” aqui pode ser entendida como categoria síntese de tudo o que veio elencado antes e pode ser lida em analogia com a ideia de “integridade”, que abre a segunda parte do Salmo, uma vez que, no final, tal ideia de integridade é retomada em relação ao orante: *Assim, serei íntegro* (14c) – sendo advertido pelos mandamentos divinos (12a) e observando-os (12b).

Ainda que se coliguem com os vv. 8-11, os vv. 12-14 apresentam estilo e tema diferentes. Tais versículos não apresentam mais uma reflexão sobre a criação ou a Lei, mas o centro da reflexão está no ser humano diante dos mandamentos divinos. Os vv. 12 e 14 são introduzidos pela partícula נָא em união com a expressão *teu servo*. O texto se apresenta tanto como um reconhecimento de que a Palavra Divina está constantemente advertindo o homem e que é necessário observá-la, como também manifesta a consciência que o orante tem de não conseguir pôr em prática, sozinho, toda a Lei. Ele pede perdão pelas faltas que não consegue discernir e pelas faltas ocultas.

O Salmo é concluído por uma oração que é sussurro. Quase que imitando a criação que produz um louvor sem palavras, o salmista transforma seus “ditos” em “sussurros do

coração” (15b), ou seja, uma linguagem interior, acessível somente a Deus, a quem ele reconhece como “rochedo” e “resgatador”.

CONSIDERAÇÃO FINAIS: ESBOÇO DE UMA SÍNTESE

Parece ser um ponto de acordo entre os exegetas que o Salmo 19 é composto por duas partes (COOLEY, 2014). Ravasi (1986, p. 351-353), em seu comentário, afirma ter havido um processo de composição em quatro estágios: a primeira seria o estágio básico, formado pelos segmentos 5c-7c, que são centrados na figura do sol e fogem da métrica de dois hemistíquios, que domina o restante do Salmo. O segundo estágio seria a inserção dos segmentos 2a-5b. Esse primeiro conjunto pode ter origem cananeia, sendo, contudo, importado pela fé judaica. O terceiro estágio seria a inserção dos vv. 8-14, essa considerada uma criação própria da fé javista, em época tardia. A redação final teria se encarregado não somente da inserção do título (v. 1), como também da conclusão (v. 15).

Ainda que admitam estágios na composição do Salmo, os estudiosos costumam concordar no fato de que, na sua forma final, o Salmo foi compreendido como peça unitária, tanto que, mesmo na LXX, que dividiu alguns salmos e uniu outros, algumas vezes baseando-se em critérios temáticos, este salmo permaneceu como uma peça única, sinal de que foi compreendido como tendo sentido quando lido em seu conjunto.

O v. 9 parece ser um ponto de união (RAVASI, 1986, p. 353; MONTI, 2018, p. 251) entre as duas partes do salmo: tal como o sol ilumina os céus, assim também a Torá ilumina os olhos, ou seja, torna o homem capaz de enxergar o verdadeiro caminho por onde deve seguir. Também os vv. 7 e 8, um que termina a primeira parte do Salmo e outro que inicia a segunda, podem ser interpretados como elemento que une as duas partes do texto: assim como o sol dá vida ao mundo com seu calor, a Torá faz retornar o שָׁלוֹם (alento) ao homem. Sem tal alento, sem esse sopro de vida, o homem voltaria ao pó de onde saíra.

Além das ponderações acima, poderíamos, ainda que de maneira muito sintética, falar da unidade do salmo em sua compreensão teológica em dois sentidos, os quais se reclamam mutuamente:

- a) Em primeiro lugar, sem a Torá, o homem seria incapaz de perceber a criação como dom de YHWH. A experiência de Israel demonstra que, sem a revelação, o homem se fixa na materialidade das coisas e acaba por divinizar aquilo cuja origem não consegue explicar. É a crítica que se encontra, por exemplo, em Sb 13. É a Torá que revela ao homem o livro da criação, enquanto livro escrito

pelo próprio YHWH (Sl 33,6: *O céu foi feito pela Palavra de YHWH*), por isso os dois temas aparecem unidos no Salmo.

- b) Tanto a Torá quanto a criação são testemunhas do poder da Palavra Divina. A criação é também um livro, no qual se pode ler o poder criador de Deus. Ela, a criação, surgiu a partir do poder criador da Palavra Divina (Sl 33,6) e é, por sua vez, uma imagem dessa mesma Palavra. É uma mensagem sem som, como afirma o salmo, mas nem por isso menos eloquente. A Torá, por sua vez, é testemunho escrito da Palavra Divina. Nela se encontram os mandamentos que trazem ao homem alegria em sua vida interior. Reconhecer a glória de Deus no livro da criação e no livro da Torá é a tarefa humana por excelência.

A exegese do Salmo revela, pois, suas implicações ecoteológicas, em consonância com o que afirma o Papa Francisco no n. 77 da LS:

“A palavra do Senhor criou os céus” (Sl 33/32, 6). Deste modo indica-se que o mundo procede, não do caos nem do acaso, mas duma decisão, o que o exalta ainda mais. Há uma opção livre, expressa na palavra criadora. O universo não apareceu como resultado duma onipotência arbitrária, duma demonstração de força ou dum desejo de autoafirmação. A criação pertence à ordem do amor. O amor de Deus é a razão fundamental de toda a criação: “Tu amas tudo quanto existe e não detestas nada do que fizeste; pois, se odiasses alguma coisa, não a terias criado” (Sb 11,24). Então cada criatura é objeto da ternura do Pai que lhe atribui um lugar no mundo. Até a vida efêmera do ser mais insignificante é objeto do seu amor e, naqueles poucos segundos de existência, Ele envolve-o com o seu carinho. Dizia São Basílio Magno que o Criador é também “a bondade sem cálculos”, e Dante Alighieri falava do “amor que move o sol e as outras estrelas”. Por isso, das obras criadas pode-se subir “à sua amorosa misericórdia” (FRANCISCO, 2015, n. 77)

Se, das “obras criadas”, se pode “subir à amorosa misericórdia divina”, conservar o mundo, cuidar da criação, deve ser uma tarefa levada a peito com total e máximo empenho, particularmente pelos cristãos, que compreendem a criação não como algo meramente material ou surgido do acaso, mas como expressão do amor de Deus, assim como a Escritura também é expressão desse mesmo amor. Além das consequências trágicas que a destruição da natureza para todos, mas sobretudo para os mais pobres, descará-la é desfigurar essa expressão amorosa do Criador em nosso favor.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BÍBLIA. Português. **Bíblia Paulinas**: Salmos. Tradução, introdução e notas: Matthias Grenzer. São Paulo: Paulinas, 2017.

COOLEY, Jeffrey. Psalm 19: A Sabbath Song. **Vetus Testamentum**, Leiden, vol. 64, n. 2, p. 177-195, abril, 2014.

ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm. **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1977.

GRYSON, Roger (org.). **Biblia Sacra: Iuxta Vulgatam Versionem**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.

HANHART, Robert; RAHLFS, Alfred. **Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

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

KRAUS, H.-J. **Los Salmos: Sal 1-59**. Salamanca: Sígueme, 1995.

MONTI, Ludwig. **I Salmi: preghiera e vita**. Magnano (BI): Edizioni Qiqajon, 2018.

RAVASI, G. **Il Libro dei Salmi: Commento e Attualizzazione**. Bologna: Dehoniane, 1985. v. I.

WESTERMANN, Claus. *kbd. In: JENNI, E.; WESTERMANN, C. (Eds.). **Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento***. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978. v. 1, p. 363-369.

NA ARQUITETURA DE UMA ECOLOGIA INTEGRAL, O DIÁLOGO ENTRE AS GERAÇÕES: Uma leitura contra o descarte dos velhos no salmo 71

Fernando Gross⁴¹

Resumo: A oração bíblica promove uma específica Ecoespiritualidade e uma reflexão Socioambiental igualmente. A chamada Leitura Verde da Teologia, vem ganhando mais espaço na reflexão teológico-espiritual das realidades que vivemos e a partir dos conflitos que experimentamos enquanto seres humanos. Neste sentido, a oração bíblica, mencionando e comparando o ato de contar às “gerações” presentes e futuras contempla outra imagem inclusiva: a dos anciãos e ou velhos que testemunham e anunciam a esperança, a força e o poder do SENHOR. A pesquisa dedicada ao Salmo 71, procura insistir numa leitura inclusiva daqueles que, por viverem mais anos, tem mais história a contar sobre as reflexões que promovem uma Ecoespiritualidade geradora de vida, inclusive a partir dos mais velhos. A pesquisa aqui apresentada dedica-se ao estudo desses anciãos e/ou velhos que aparecem junto ao rochedo, rocha, céus e abismos da terra poeticamente mencionados no Salmo 71. São questões socioambientais e dimensões teológicas que ajudam, juntamente com os que vivem a velhice a cuidar dos fundamentos da arquitetura de uma Ecologia Integral mais humana e consciente do seu papel de garantir este mundo viável e belo para as futuras gerações, humanas e de todas as outras criaturas que nele vivem.

Palavras-chave: Ecoespiritualidade. Velhice. Salmos.

Abstract: Biblical prayer promotes a specific Eco-spirituality and a Socio-environmental reflection equally. The so-called Green Reading of Theology has been gaining more space in the theological-spiritual reflection of the realities we live in and the conflicts we experience as human beings. In this sense, biblical prayer, mentioning and comparing the act of telling present and future “generations”, contemplates another inclusive image: that of the elderly who testify and announce the hope, strength and power of the LORD. The research dedicated to Psalm 71 seeks to insist on an inclusive reading of those who, because they live longer, have more stories to tell about the reflections that promote an Eco-spirituality that generates life, including from the elderly. The research presented here is dedicated to the study of these elders and/or old people who appear next to the crag, rock, heavens and abyss of the earth poetically mentioned in Psalm 71. These are socio-environmental issues and theological dimensions that help, together with those living in old age to take care of the foundations of the architecture of a more humane Integral Ecology and aware of its role in guaranteeing this viable and beautiful world for the future generations, human and all the other creatures that live in it.

Keywords: Eco-spirituality. Old Age. Psalms.

INTRODUÇÃO

O Salmo 71 acolhe as imagens de rochedo, bem como de ventre materno, de cordão umbilical, de juventude e de velhice, abrangendo Deus, o ser humano e a criação. Ação de Deus lembrada na história e narrativas bíblicas e a ação desumanizadora numa cultura de descarte aos idosos. Como promover melhores convivências entre os seres humanos? A pesquisa feita objetiva ao diálogo entre gerações para defender os idosos do descaso e incentivar os jovens a valorizarem e apreciar melhor o tesouro que são os idosos

⁴¹ Doutor em Teologia pela PUC-SP; Mestrado em Teologia pela PUC-SP; Pós-Graduado em Cultura Judaico-Cristã, História e Teologia pelo Centro Universitário Assunção; Graduado em Teologia pelo Centro Universitário Salesiano São Paulo; Pedagogia pelas Faculdades Integradas de Cruzeiro; Filosofia pelo Centro Universitário UNISAL – Lorena. E-mail: grossfernando@gmail.com. Membro do grupo de pesquisa TIAT (Tradução e Interpretação do Antigo Testamento – PUC-SP); ID Lattes: <https://lattes.cnpq.br/1394820195666446>.

para uma sociedade, para a família, para um país. Compreender melhor o papel e o cuidado entre as gerações certamente favorecerá o cuidado igualmente de toda a Criação. A proposta aqui é ressaltar a importância do diálogo entre as gerações, com o objetivo de incluir também uma reflexão sobre possíveis e melhores relações entre todas as etapas da vida para cuidarem melhor da sociedade e da criação. Uma Ecologia “integral” merecedora desse adjetivo deverá igualmente olhar e incluir os de idade avançada. Também eles, e pela história que viveram e testemunharam, podem igualmente proclamar os atos de justiça e de libertação de Deus, são eles portadores de um “magistério de fragilidade” merecedores de atenção, estima e reconhecimento e podem ajudar a arquitetar melhores modos de viver, conviver e preservar tudo o que existe debaixo do céu, zelando por todas as criaturas. Deus, o orante salmista idoso e os que o perseguem e maltratam estão presentes no Salmo 71 e podem propor diálogos melhores entre gerações e a percepção melhor do que deve ser feito para integralmente e respeitosamente viver neste mundo.

É preciso incluir e não descartar os mais velhos nesta reflexão teológica e ecológica, porque sofrem também eles grandes descasos, grandes esquecimentos, como se não existissem ou não merecessem atenção. Desenvolver uma humana sensibilização para com eles trará também uma sensibilidade para cuidar do ambiente em que vivem todos, jovens, criação e idosos. Olhar mais de perto o vocábulo original em hebraico “דור” (geração) e a partir de uma concordância bíblica refletir sobre seu agir ético-social em favor de uma Ecologia integral e humanizadora também. A oração bíblica promove igualmente uma específica Ecoespiritualidade e uma reflexão Socioambiental. Esta “Leitura Verde” da Teologia, também permitirá iluminar os conflitos que se experiencia enquanto seres humanos, em todas as faixas etárias, infelizmente as mais fragilizadas são as presente na velhice. A pesquisa dedicada ao Salmo 71, procura insistir numa leitura inclusiva contra o descarte dos idosos causados pela indiferença e que acaba corrompendo a convivência e o cuidado para com todas as outras faixas etárias.

1. A estrutura poética do Salmo 71

O Salmo 71 é um texto artisticamente configurado num formato lírico e poético. Por isso, observem-se aqui alguns detalhes em relação à forma do poema. Eis uma tradução mais literal e segmentada:

¹ Senhor, abriguei-me em ti: não quero envergonhar-me para sempre! ² Que me libertes com tua justiça e me faças escapar! Inclina-me teu ouvido e salva-me! ³ Sê para mim um rochedo habitável, para onde ir continuamente! Deste ordem para me salvar, porque tu és minha rocha e meu refúgio. ⁴ Ó meu Deus, faze-me escapar da mão do perverso, da palma da mão do iníquo e do tirano! ⁵ Porque tu, Senhor, és minha esperança, minha confiança, Senhor, desde minha juventude. ⁶ Em ti me apoiei desde o ventre, desde as entranhas de minha mãe. Tu cortaste meu cordão umbilical: meu louvor sempre estará em ti. ⁷ Tornei-me um prodígio para muitos: tu és meu abrigo e minha força. ⁸ Minha boca se enche com teu louvor, o dia todo, com teu fulgor. ⁹ Que não me despeças no tempo da velhice! Que não me abandones, quando se esgotar meu vigor! ¹⁰ Porque meus inimigos disseram a meu respeito, os que vigiam minha alma juntos se aconselharam: ¹¹ “Deus o abandonou! Persegui-o e agarrai-o, porque não há um libertador!” ¹² Ó Deus, que não te afastes de mim! Meu Deus, apressa-te em meu auxílio! ¹³ Que os opositores de minha alma se envergonhem e se esgotem! Que se cubram de escárnio e infâmia os que procuram meu mal! ¹⁴ Eu, porém, continuamente aguardo e, contra todos, aumento teu louvor. ¹⁵ Que minha boca enumere tua justiça, todo dia, tua salvação, porque são números por mim desconhecidos! ¹⁶ Quero me apresentar com as valentias de meu Senhor: Senhor, quero recordar tua justiça, só a tua. ¹⁷ Ó Deus, desde a juventude me ensinaste: até aqui declaro tuas maravilhas. ¹⁸ Ó Deus, que também não me abandones até a velhice e o cabelo grisalho, até eu declarar teu braço para uma geração, tua valentia para todo aquele que vem! ¹⁹ Porque tua justiça vai até o alto, ó Deus, pois fizeste grandes coisas! Ó Deus, quem é igual a ti? ²⁰ Posto que nos fizeste ver aflições numerosas e más, que novamente nos faças viver, que novamente me faças subir dos abismos da terra! ²¹ Que multipliques minha grandeza, que me envolvas e me confortes!

²² Também eu quero agradecer-te com o instrumento da lira, ó meu Deus: tua verdade quero salmodiar a ti com uma cítara, ó Santo de Israel.

²³ Que meus lábios jubilem, porque quero salmodiar a ti: foi minha alma que redimiste.

²⁴ Também minha língua, todo dia, sussurra tua justiça, porque se envergonharam, porque ficaram frustrados os que procuram meu mal.

Essa foi a tradução feita pelas Edições Paulinas em 2017, através do professor Dr. Matthias Grenzer que comenta: “Enfim, o orante é mesmo apresentado como um idoso,

que é perseguido por inimigos. Estes, ao se juntarem, contemplam sua vítima como abandonado por Deus e, portanto, sem libertador” (GRENZER, 2023, p. 900).

2. O salmista idoso orante que louva a Deus e transmite às gerações no Salmo 71

O que poderia ainda se perguntar sobre o que ainda sustenta, o que ainda pode tornar ainda mais firme a criação, o projeto de Quem a criou e o papel do ser humano numa parceria de colocar-se também como cuidador zeloso e não como exterminador face a uma Ecologia integral? Algumas concordâncias bíblicas podem vir em auxílio dessas perguntas. O vocábulo original em hebraico “דור” (geração) na Sagrada Escritura de Israel aparece 167 vezes, e por vinte e dois salmos aparece igualmente a expressão de “geração em geração” sublinhando a importância da valorização, da memória da ação de Deus em e na transmissão de toda essa ação ético-social vivida no meio das famílias e entre as gerações.⁴² Surpreende igualmente no salmo em questão a presença de sete noções positivas a respeito da Palavra, da Ação de Deus “a ser transmitida a outra geração”, a saber:

- 1) *Salmo 22,31.32*: a respeito do Senhor se contará à geração dos que virão
- 2) *Salmo 48,14*: para que o conteis à geração futura!
- 3) *Salmo 71,18*: *Ó Deus, que também não me abandones até a velhice e o cabelo grisalho, até eu declarar teu braço para uma geração, tua valentia para todo aquele que vem.*
- 4) *Salmo 78,4*: enumerando-o para a geração futura (a palavra que escutamos e conhecemos).
- 5) *Salmo 78,6*: a fim de que a geração futura as conheça (normas e instrução).
- 6) *Salmo 102,19*: Que isso seja escrito para a geração futura.
- 7) *Salmo 105,8* Perpetuamente se lembrou de sua aliança: da palavra que ordenou a mil gerações.

Em sua mensagem por ocasião do 54º Dia Mundial das Comunicações Sociais, o Papa Francisco lembra que a Bíblia é uma história de histórias, que apresenta um Deus simultaneamente criador e narrador. “A Bíblia é a grande história de amor entre Deus e a humanidade. No centro, está Jesus: a sua história leva à perfeição o amor de Deus pelo

⁴² Por vinte e duas vezes os Salmos mencionam igualmente essa expressão de geração em geração, demonstrando assim sua importância: 22 Salmos : 10,6^(2X); 33,11^(2X); 45,18^(2X); 49,12^(2X); 61,7^(2X); 72,5^(2X); 77,9^(2X); 78,8^(2X); 79,13^(2X); 85,6^(2X); 89,2^(2X); 89,5^(2X); 90,1^(2X); 100,5^(2X); 102,13^(2X); 102,25^(2X); 106,31^(2X); 119,90^(2X); 135,13^(2X); 145,4^(2X); 145,13^(2X); 146,10^(2X).

homem e, ao mesmo tempo, a história de amor do homem por Deus. A vida faz-se história”. A partir do livro do Êxodo, vemos como o “conhecimento de Deus se transmite sobretudo contando, de geração em geração, como Ele continua a tornar-se presente. O Deus da vida comunica-se, narrando a vida” (ECCLESIA, 2020). Estamos diante do sentido a ser comunicado nestas narrativas transmitidas de geração em geração. Por isso, faz-se importante lembrar Salmo 71,18: “*Ó Deus, que também não me abandones até a velhice e o cabelo grisalho, até eu declarar teu braço para uma geração, tua valentia para todo aquele que vem!*”

Por quatorze vezes é mencionado o nome Divino neste Salmo 71; por nove vezes através dos vocábulos em hebraico: **Elohai, Elohim** (Deus): nos versículos 4.11.12 (2x).17.18.19 (2x); 22; e por cinco vezes pela repetição conjugada do binômio **SENHOR DEUS** (Tetragrama Sagrado e Adonai): vv. 1. 5(2x); 16 (2x), perfazendo, portanto, quatorze menções, duas vezes o numeral 7, o que indicaria uma intencionalidade literária e artística bem construída. Por fim, sete são os atributos mencionados sobre DEUS pelo salmista orante do Salmo 71: minha **Rocha**; (v. 3); meu **Refúgio** (v. 3); minha **Esperança** (v. 5); minha **Confiança** (v. 5); meu **Abrigo** (v. 7); minha **Força** (v.7); ó **Santo de Israel** (v. 22).

Ainda estão presentes, materializando, por assim dizer os que promovem uma cultura do descarte dos mais avançados em anos, sete personagens que perseguem o salmista idoso orante: Os **perversos** (v. 4); o **iníquo e o tirano** (v. 4); **inimigos**, os que *vigiam minha alma* (v. 10); os **opositores de minha alma**, os que *procuram meu mal* (v. 13; 24)

3. Reflexão Teológica inclusiva contra a cultura do descarte do Salmo 71 para dialogar com as gerações

Central para este salmo como para os salmos em geral é que o propósito da vida humana é o louvor a Deus e que se este morrer, aquele louvor vai cessar. O salmista deseja perpetuar o louvor a Deus para além da extensão da própria vida, passando este louvor para a próxima geração (BERLIN, 2024, 1345-1346). No versículo 18, o salmista orante idoso pede ajuda a Deus e ainda manifesta um desejo: declarar a ação de Deus de “geração até a outra que vem”. Ele já havia manifestado esse pedido no início do salmo 71,9: “não me abandones na velhice, não me abandones quando me faltar o vigor (v.9). Mas o que

está em jogo parece ser resolvido após a conclusão do versículo 18: que também não me abandones até a velhice (v.18).

Ainda mais no Salmo 71 várias etapas da vida humana serem mencionadas, etapas da vida, bem como outros elementos que surpreendem também ao propor uma comunicação verbal, oral, entre as gerações, a saber: *ventre* (v.6) – *entranhas de minha mãe, cordão umbilical; juventude* (vv. 5.17); *velhice* (vv. 9 e 18) e *cabelos grisalhos* (v. 18); *boca* (v. 8) *lábios* (v. 23) e *língua* (v. 24), revelando também as dimensões antropológicas presentes no salmo 71. O significado particular deste Salmo 71 reside no fato de “proporcionar uma visão da história do amadurecimento espiritual de David e nos dar uma medida de compreensão do caminho que David teve de trilhar a fim de atingir aquele elevado nível espiritual e moral” (HIRSCH, 1978, p. 485). Referências explícitas a caminhada do Rei Davi, com certeza, mas aplicável igualmente pela própria dinâmica da narrativa bíblica a todo aquele leitor que permite que o texto das Escrituras Sagradas cruze com a sua própria vida pessoal. Sim, com o diálogo entre as gerações, é possível novamente construir, arquitetar novas convivências, novos relacionamentos e cuidar de uma Ecologia mais ampla, integral, comprometida com cada ser humano, mas comprometida igualmente ou ainda mais com cada criatura.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os idosos são “a memória da família, a memória da humanidade, a memória do país. Preservai os idosos, que são sabedoria” (...), Mas infelizmente nessa sociedade do descarte, nesta cultura do descarte, os idosos sofrem abandono, engano, prevaricação e arrogância (FRANCISCO, 2022). Essa cultura do descarte envenena o nosso mundo. Uma ecologia integral, portanto, para ser verdadeira também deverá não mais esconder a doença e nem esconder a velhice. Deverá não ser mais insensível e promover a dignidade de uma convivência amorosa com os velhos e os doentes. Uma verdadeira Ecologia integral também deverá cuidar do que o Papa Francisco aponta com a expressão “magistério da fragilidade”, pois segundo ele “É preciso que não escondamos as fragilidades, não! São verdadeiras, há uma realidade e um magistério da fragilidade, que a velhice é capaz de nos lembrar de forma credível durante todo o período da vida humana” (FRANCISCO, 2022).

Este orante ancião do salmo, portanto, “transborda de esperança e sente que lhe falta uma tarefa, ..., pois a instrução do Senhor Deus é “processo lento e prolongado”

(SCHÖKEL, 1996, p. 892). Mas o orante tem diante de si, o desejo de ainda realizar uma tarefa, talvez a mais importante da sua vida. Anunciar às gerações a ação de Deus em favor dos que viveram mais anos, dos que tem mais histórias para narrar sobre a ação de Deus na história. E verá que todos os que procuram descartar os mais frágeis e avançados em anos, apesar de que estes pareçam ser muitíssimos (v. 4), que parecem aparecer em primeiro plano (v. 10.11), diante desses e para eles, o orante invoca o seu castigo (v. 13), e que louvando a Deus por sua duradoura proteção e ação divina, aqueles por fim fracassam (v. 24b). Sim, os salmos falam da Criação, falam de elementos eco teológicos, e falam também de esperança e de alegria. “Quando numa comunidade ou numa sociedade, desaparece a alegria, com ela desaparece a esperança e a fé na vida”. Talvez os idosos, os mais velhos possam ser chamados também de “cireneus da alegria” como afirma o teólogo italiano Luigino Bruni, são eles os “adultos guardiães” (BRUNI, 2021, p. 186) desta chama, da ação de Deus na história que salva, que liberta, testemunhados por esses velhos “cireneus”, por esses arquitetos de convivências melhores, de cuidados necessários e urgentes com a Criação e com as criaturas, pois no diálogo entre as gerações mais jovens e as mais velhas pode se redescobrir novamente o perfume do paraíso, e o zelo pela sua integral beleza e harmonia. Não um paraíso somente lembrado ou narrado, mas sonhado e realizado por Deus e pelas gerações, desde agora e para sempre. Ainda hoje a memória dessas narrativas constrói e oferece a força de promover uma efetiva salvação e retificação da natureza criada por Deus devastada!

Já no versículo 2 deste Salmo 71, o orante pedia: “*Inclina-me teu ouvido e salva-me!*” Se jovens e velhos inclinarem o ouvido um para o outro, também será possível novamente, por desejo divino, que a libertação da destruição da Criação e da humanidade aconteçam. Inclina igualmente os ouvidos para uma escuta da Palavra de Deus e assim será possível “percorrer o caminho iluminado pela luz da Palavra... Sim, a Bíblia precisa ganhar espaço na agenda, na rotina dos discípulos missionários” (CNBB 114, 2022, p.113). Inclinando o ouvido à Criação, às criaturas, aos anciãos e aos jovens. Não deve ser somente Deus a inclinar Seu ouvido. Existe disposição também para que os seres humanos inclinem seus ouvidos uns aos outros, aos animais que sofrem também pelo excessivo calor, aos peixes que cozinham literalmente com o aquecimento global dos oceanos? A Ecologia integral sonhada pode ser construída, vínculos importantes podem ser feitos novamente. Pensar assim é continuar a afirmar o que a Carta Encíclica Laudato

Si' do Papa Francisco ensina sobre outra lógica possível: “É a lógica da recepção. É um empréstimo que cada geração recebe e deve transmitir à geração seguinte”, citando a Carta pastoral *Responsabilidade solidária pelo bem comum*, da Conferência Episcopal Portuguesa (FRANCISCO, 2016, p.130): “A criação geme com dores de parto” (Romanos 8,22), as gerações sofrem, os animais e todas as criaturas sofrem. Os seres humanos em diálogo podem encontrar um outro possível e melhor caminho do que o que vem sendo trilhado. Com uma justiça e escuta mais amorosa e respeitosa aos mais velhos é possível corrigir os caminhos devastadores e desastrosos que a humanidade surda e insistentemente alheia ao que tem semeado e colhido, procura teimosamente ignorar. Uma *Arquitetura*, por fim, que respeite e considere o diálogo entre as gerações como alicerce de abrigo e proteção para todos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BERLIN, Adele; BRETTLER, Marc Zvi. **The Jewish Study Bible**. New York: Oxford University Press, 2004.

BRUNI, Luigino. **A alma e a cítara. O que os salmos dizem de nós**. Fátima, Portugal: Secretariado Nacional de Liturgia, 2021.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **“E a Palavra habitou entre nós” (Jo 1,14). Animação Bíblica da Pastoral a partir das comunidades eclesiais missionárias**. Estudos da CNBB 114. Brasília, Edições da CNBB, 2022, p.113.

FRANCISCO. **Carta Encíclica Laudato Si'. Sobre o cuidado da casa comum**. São Paulo: Paulinas, 2016.

GRENZER, Matthias. **A Bíblia**. São Paulo: Edições Paulinas, 2023, p. 900.

HIRSCH, Rabbi Samson Raphael. **The Psalms**. Jerusalém/New York: Feldheim Publishers, 1978.

SCHÖKEL, Luís Afonso; CARNITI, Cecília. **Salmos I: salmos 1-72**. São Paulo: Paulus, 1996.

PAPA FRANCISCO. Disponível em: [Audiência Geral de 1 de junho de 2022 - Catequese sobre a Velhice 12. "Não me abandones quando meu vigor se extingue!" \(Sal 71,9\) | Francisco \(vatican.va\)](#). Acesso em: 20 abr. 2024.

PAPA FRANCISCO. Disponível em: <https://agencia.ecclesia.pt/portal/igreja-media-papa-apresenta-biblia-como-grande-historia-de-amor-entre-deus-e-a-humanidade/>. Acesso em: 20 abr. 2024.

A ANTROPOLOGIA DE Gn 3 COMO BASE DE COMPREENSÃO PARA UMA VERDADEIRA ECOLOGIA INTEGRAL

*Ignacio Torres Julián*⁴³

Resumo: O estado de degradação em que a natureza se encontra é um tema que se mostra cada vez mais urgente de ser discutido. Para reverter a situação de uma ecologia em decadência, não faltam tentativas históricas, infelizmente insuficientes, que propuseram mudanças nos hábitos cotidianos. Nota-se que o verdadeiro problema no equilíbrio do mundo vem em consequência de razões mais profundas, pois “os desequilíbrios de que sofre o mundo hodierno estão ligados com aquele desequilíbrio fundamental que se radica no coração do homem” (GS 10). Por esta razão, “não há ecologia sem uma adequada antropologia” (LS 118). Assim sendo, esta apresentação procurará aprofundar neste mistério através de uma hermenêutica atual do capítulo 3 do Genesis, no qual aparece o relato do pecado original, que manifeste a verdadeira compreensão que a Igreja tem do homem. Em seguida, se mostrará que só será possível renovar a natureza externa, redescobrimo o autêntico valor da existência do homem no mundo, indicada por Jesus Cristo através do seu mistério salvífico, o qual, redime a natureza humana devolvendo-a ao projeto inicial de Deus, pois “não haverá uma nova relação com a natureza, sem um ser humano novo” (LS 118).

Palavras-chave: Antropologia Revelada. Pecado Original. Ecologia Integral.

Abstract: The state of degradation in which nature finds itself is a topic that is increasingly urgent to discuss. In order to reverse the situation of a decaying ecology, there is no shortage of historical attempts, unfortunately insufficient, which have proposed changes in everyday habits. It is clear that the real problem in the balance of the world comes from deeper reasons, because "the imbalances from which the world suffers today are linked to that fundamental imbalance which is rooted in the heart of man" (GS 10). For this reason, "there can be no ecology without an adequate anthropology" (LS 118). Therefore, this presentation will seek to delve deeper into this mystery through a current hermeneutic of chapter 3 of Genesis, in which the account of original sin appears, which manifests the Church's true understanding of man. It will then show that it will only be possible to renew external nature by rediscovering the authentic value of man's existence in the world, indicated by Jesus Christ through his salvific mystery, which redeems human nature by returning it to God's original plan, since "there will be no new relationship with nature without a new human being" (LS 118).

Keywords: Revealed Anthropology. Original Sin. Integral Ecology.

INTRODUÇÃO

A cada dia, as consequências sofridas pelo meio ambiente provocadas pelas ações egoísticas do homem, se tornam mais manifestas. A verdade que se mostra é de que estamos não só diante de um mundo que se rebela, mas também, diante de um mundo que sofre. Esta realidade já nos foi revelada a muito tempo: “A criação foi submetida à vaidade – não por seu querer, mas por vontade daquele que a submeteu – na esperança dela também ser libertada da escravidão da corrupção para entrar na liberdade da glória dos filhos de Deus” (Rm 8,19-21).

Diante desse panorama, se apresenta uma tentação de encontrar uma explicação rasa e superficial, apenas apontando o cuidado que as pessoas não têm com o ambiente,

⁴³ Mestrando em Teologia na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), Graduação em Teologia pela PUC-SP, Graduação em Filosofia pelo Centro Universitário Assunção (UNIFAI), Membro do Grupo de Pesquisa “Literatura Joanina” (LIJO), ID Lattes 0789217493450353.

culpando a sociedade moderna de ser inconsequente do rumo de suas decisões e pensando que conscientizá-las a esse respeito seja suficiente para resolver o problema. Porém, o problema do meio ambiente diz também a respeito do próprio homem, pois “o homem possui uma natureza, que deve respeitar e não pode manipular como lhe apetece” (LS 155). Por esta razão, o cristianismo nos impulsiona e nos guia a ir além, à verdadeira raiz dos problemas ambientais contemporâneos. De fato, São Paulo dizia que “a criação em expectativa anseia pela revelação dos filhos de Deus”. Em outras palavras: “não haverá uma nova relação com a natureza, sem um ser humano novo. Não há ecologia sem uma adequada antropologia” (LS 118).

1. A antropologia revelada em Gn 3: o pecado original

Parte central da mensagem evangélica do anúncio do Reino de Deus é a exortação: “arrependei-vos” (Mc 1,15). É tentadora a ideia de fechar os olhos a esta realidade, tanto é que “raramente alguém ousa fazer neste tempo esse apelo evangélico elementar, com o qual Deus quer levar-nos a reconhecer o nosso pecado, a fazer penitência e a tornarmos diferentes do que somos [...] Hoje, em quase todo lado, o pecado tornou-se um dos assuntos de que não se fala” (RATZINGER, 2019, p. 58). Desta maneira, a nossa compreensão do homem se torna incompleta e, portanto, é imprescindível que nos deixemos guiar pelo Espírito até a verdade a respeito do pecado (cf. Jo 16, 8).

A este respeito, o texto sobre a queda de Adão e Eva que encontramos em Gênesis 3, revela-se fundamental para a nossa pesquisa, pois:

As narrações da criação no livro do Gênesis contêm, na sua linguagem simbólica e narrativa, ensinamentos profundos sobre a existência humana e a sua realidade histórica. Estas narrações sugerem que a existência humana se baseia sobre três relações fundamentais intimamente ligadas: **as relações com Deus, com o próximo e com a terra**. Segundo a Bíblia, estas três relações vitais romperam-se não só exteriormente, mas também dentro de nós. **Esta ruptura é o pecado** (LS 66, grifo nosso).

Porém, hoje esse texto é visto por muitos como um mito, como um conto que se encontra longe da realidade (cf. SAYES, 1991, pp. 7-15). Os estudos bíblicos, ao invés, apontam em outra direção, pois como afirma Voltaggio:

O texto de Gn 3, apesar da "forma arcaica da narrativa, que manifesta seu caráter mítico primitivo", expressa "uma verdade sobre o homem" que "nos surpreende com sua profundidade típica" [...] O relato do pecado original, longe de ser um mero mito, contém uma verdade histórica e meta-histórica: representa um paradigma do que acontece em todo casal e, de modo mais geral, no homem e em seus relacionamentos. A realidade do pecado original e suas consequências é, portanto, uma realidade ontológica e paradigmática (VOLTAGGIO, 2015, pp. 145-146, tradução nossa).

Por isso, essa passagem, apesar de parecer estranha se lida de forma literal, não deve ser encarada de forma rasa como se fosse uma fábula fictícia, mas se trata de uma verdade que arranca o homem da alienação que tem de si e do mundo. Quando falamos de Jardim se considera que falamos do mundo marcado pelo Espírito, recebido como dom. Seguindo nessa direção, aparece uma figura crucial para entendermos a fundo a narração: a serpente.

A imagem da serpente foi extraída de um simbolismo bastante conhecido nos cultos de fertilidade orientais. Quando esta se dirige a Eva, em nenhum momento ela nega explicitamente ou de forma direta a existência de Deus, mas aponta a dúvida a respeito de sua bondade e de seu amor. A serpente induz a pensar que a Aliança de Deus é uma forma de controlar a nossa liberdade. Assim, Eva é levada a crer que Deus tira dela as coisas boas da vida, que está vivendo de forma limitada (cf. RATZINGER, 2019, pp. 60-61). Com isso vemos a mentalidade contra a qual lutam os homens de todas as gerações, o pensamento de que o homem não pode ter limites, o limite é ele mesmo, tudo aquilo que ele quiser, e conseguir fazer, ele pode fazer. Assim sendo, o pecado aparece como uma negação de nossa condição de criaturas, como uma renúncia à Verdade (cf. SAYES, 1991, p. 22).

Mas essa não é a única verdade que o texto nos revela. Segundo o relato do Gênesis “o pecado gera o pecado e, portanto, que todos os pecados da história estão interligados. A teologia refere-se a esta situação utilizando a expressão, certamente enganadora e imprecisa, ‘pecado original’” (RATZINGER, 2019, p. 64).

O pecado original, embora possa aparecer hoje como algo absurdo, é um conceito básico para entendermos a realidade do homem. Através das relações humanas, o pecado se propaga ao mundo todo. Diz Ratzinger que “nós recebemos a vida não apenas a partir do nosso nascimento, mas em cada dia, a partir do exterior – a partir dos outros que não somos nós, mas que fazem parte de nós [...] Os seres humanos são relacionais.” (RATZINGER, 2019, p. 65). Essa relacionalidade é movida por pessoas manchadas pelo pecado.

Deus, no princípio, fez o homem para que dominasse sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra, mas sobretudo foi feito à semelhança Dele (cf. Gn 1,27). Deus é amor (cf. 1Jo 4,8),

ou seja, é uma comunidade de pessoas que vivem em relação. O Gênesis nos narra a ruptura da relação entre o homem e Deus. Logo, fica claro que o pecado:

Significa a corrupção ou a destruição dessa relacionalidade [...] Quando destruo uma relação, esse acontecimento toca a outra pessoa envolvida nessa relação [...] Então cada ser humano entra num mundo marcado pelo dano relacional [...] Consequentemente, cada pessoa é, desde o início, danificada nas relações e não as realiza como devia” (RATZINGER, 2019, p. 65).

Portanto, rompendo a relação com Deus, rompe-se também a relação entre os homens: “a mulher que puseste junto de mim me deu da árvore, e eu comi” (Gn 3, 12). É relevante também, para aprofundar esse tema, analisar a compreensão do pecado para os judeus. Na língua hebraica, pecado é *ht'* que significa literalmente “errar o alvo”, os judeus sabem que o pecado “é o fracasso do plano original de Deus para o homem e a mulher, chamados a se doar e amar. O pecado, portanto, significa buscar a felicidade onde ela não pode ser encontrada, o que diminui drasticamente o propósito de nossa existência” (VOLTAGGIO, 2018, p. 5, tradução nossa).

2. O “homem novo”

À luz da pequena abordagem realizada até agora, podemos entender melhor as palavras da *Gaudim et Spes*:

Na verdade, os desequilíbrios de que sofre o mundo atual estão ligados com aquele desequilíbrio fundamental que se radica no coração do homem. Porque no íntimo do próprio homem muitos elementos se combatem. Enquanto, por uma parte, ele se experimenta, como criatura que é multiplamente limitado, por outra sente-se ilimitado nos seus desejos, e chamado a uma vida superior. Atraído por muitas solicitações, vê-se obrigado a escolher entre elas e a renunciar a algumas. [...] Sofre assim em si mesmo a divisão, da qual tantas e tão grandes discórdias se originam para a sociedade (GS 10).

Desta maneira, como vimos ao analisar alguns aspectos do relato de Gn 3, a raiz do problema ecológico se encontra no interior do homem. Assim o dizia também o Papa Francisco: “a crise ecológica é uma expressão ou uma manifestação externa da crise ética, cultural e espiritual da modernidade, não podemos iludir-nos de sanar a nossa relação com a natureza e o meio ambiente, sem curar todas as relações humanas fundamentais” (LS 119). Porém, curar essas relações é algo que o homem não pode realizar por si mesmo:

Nós só poderemos ser salvos – isto é, tornar-nos nós mesmos – quando nos envolvemos em relações adequadas [...] Uma vez que a relação com a criação foi danificada, só o Criador pode salvá-la [...] Só o amor de Deus pode purificar o amor humano danificado e restabelecer radicalmente a rede de relações que foram danificadas pela alienação (RATZINGER, 2019, p. 65).

Esta purificação do nosso amor e das nossas relações, Deus a realizou por meio de Jesus Cristo, o novo Adão, destruindo em nós o muro de inimizade que nos separava uns dos outros e, portanto, também o homem da natureza (cf. Ef 2,14). O Concílio Vaticano II expressava assim esta realidade:

Cristo, novo Adão, na própria revelação do mistério do Pai e do seu amor, revela o homem a si mesmo e descobre-lhe a sua vocação sublime [...] Nele nos reconciliou Deus consigo e uns com os outros e nos arrancou da escravidão do demônio e do pecado [...] O cristão, tornado conforme à imagem do Filho que é o primogênito entre a multidão dos irmãos, recebe as ‘primícias do Espírito’ (Rm 8, 23)” (GS 22).

Em outras palavras, só na medida em que nos assemelhamos a Jesus Cristo podemos resolver o problema do homem e, assim, o problema ecológico atual. Por esta razão, São Paulo diz aos cristãos de Filipo: “Tende em vós o mesmo sentimento de Cristo Jesus” (Fl 2,5). Que sentimento é esse? O contrário daquilo que fez Adão, pois como afirma Ratzinger:

Jesus Cristo segue o caminho de Adão, mas inversamente. Ao contrário de Adão, Ele é mesmo ‘como Deus’. Mas este ser como Deus, esta semelhança com Deus consiste em ser um Filho, e por isso é totalmente relacional. ‘Nada faço por mim mesmo’ (Jo 8, 28). Por isso, Aquele que é verdadeiramente como Deus não se agarra avidamente à sua autonomia, ao seu poder ilimitado e à sua vontade. Ele faz o contrário: torna-Se completamente dependente, torna-Se servo. Porque não segue o caminho do poder, mas o do amor, Ele pode descer às profundezas da mentira de Adão, às profundezas da morte, e aí ressuscitar a verdade e a vida (RATZINGER, 2019, p. 66).

Desta forma, à luz do explicado até agora, a afirmação de São Paulo aos romanos se compreende muito melhor: “Pois a criação em expectativa anseia pela revelação dos filhos de Deus” (Rm 8,19), pois só na medida em que estes apareçam será possível ao homem hodierno realizar atos que contribuam para resolver a raiz do problema ecológico atual: o coração do homem. Se este não vem curado, ou melhor, transformado no mistério pascal de Cristo, todos os nossos esforços serão paliativos diante da atual crise ambiental.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em resumo, a antropologia revelada em Gênesis 3 mostrou-se de verdadeira ajuda na hora de analisar em profundidade o verdadeiro problema ecológico. A Tradição da Igreja Católica, levando em conta esse texto, desenvolveu a doutrina do pecado original. Este significa que as nossas relações estão corrompidas desde o dia em que nascemos, pois entramos num mundo marcado pelo dano relacional. Este fato nos impede de viver a nossa vocação inicial, isto é, ser imagem de Deus, pois ele é relação. Assim sendo, só o

homem novo gerado pelo Batismo poderá trazer ao nosso mundo novas relações entre nós e com a natureza. Em palavras do Papa Francisco: “Não haverá uma nova relação com a natureza, sem um ser humano novo” (LS 118).

Desta maneira, algumas práticas atuais aparecem contraditórias: “É evidente a incoerência de quem luta contra o tráfico de animais em risco de extinção, mas fica completamente indiferente perante o tráfico de pessoas, desinteressa-se dos pobres ou procura destruir outro ser humano de que não gosta” (LS 91).

Assim sendo, podemos concluir que:

A falta de preocupação por medir os danos à natureza e o impacto ambiental das decisões é apenas o reflexo evidente do desinteresse em reconhecer a mensagem que a natureza traz inscrita nas suas próprias estruturas. Quando, na própria realidade, não se reconhece a importância dum pobre, dum embrião humano, dum pessoa com deficiência – só para dar alguns exemplos –, dificilmente se saberá escutar os gritos da própria natureza. [...]. Se o ser humano se declara autónomo da realidade e se constitui dominador absoluto, desmorona-se a própria base da sua existência, porque “em vez de realizar o seu papel de colaborador de Deus na obra da criação, o homem substitui-se a Deus, e deste modo acaba por provocar a revolta da natureza. (LS 117).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BÍBLIA. Português. **Bíblia de Jerusalém**: nova ed. rev. e ampl. Coordenação Gilberto da Silva Gorgulho, Ivo Storniolo, Ana Flora Anderson; tradução: Euclides Martins Balancin et al. São Paulo: Paulus, 2012.

CONCÍLIO VATICANO II 1962-1965, Vaticano. Constituição Dogmática *Gaudium et Spes*. São Paulo: Paulinas, 2003.

FRANCISCO. **Carta Encíclica *Laudato Si***. São Paulo: Paulus, Edições Loyola, 2015.

RATZINGER, Joseph. **No Princípio Deus criou o céu e a terra**. 3. ed. Cascais: Lucerna, 2019.

SAYES, Jose Antonio. **Antropología del Hombre caído: El pecado original**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1991.

VOLTAGGIO, F. ed Altri. Il cammino della coppia: dall’eros all’agape: L’antropologia rivelata in Gen 3,1-7, alla luce di un’esegesi psicologica. **La Sapienza della Croce**, vol. 30, n. 3, p. 115-153, Setembro-Dezembro, 2015.

VOLTAGGIO, F. **Conferência sobre Gênesis 1: O homem e a mulher no projeto de Deus**. Madrid, 9 dezembro 2018. Disponível em: <https://www.academia.edu/44975000/El_hombre_y_la_mujer_en_el_proyecto_de_Dios>. Acesso em: 10 abr. 2024.

LEITURA ECOLÓGICA DE HEBREUS 2,5-9

Isaac Malheiros⁴⁴

Vanessa Meira⁴⁵

Resumo: Este artigo tem como objetivo avaliar, por meio de uma leitura exegética e intertextual, as implicações ecológicas de Hebreus 2,5-9. O domínio humano sobre o mundo natural tem sido ecologicamente um desastre, mas Hebreus pode fazer emergir uma preocupação bíblica mais ampla com a integridade e o cuidado da ordem criada. Hebreus 2,5-9 fala sobre o lugar do ser humano como governante sobre a criação de Deus, o que pode implicar em uma responsabilidade sobre o cuidado do ambiente. O autor deste texto fala sobre o plano original de Deus para a humanidade, citando o Salmo 8 para mostrar que Deus pretendia que os humanos tivessem autoridade sobre o mundo criado. Contudo, o autor de Hebreus sugere que esse objetivo não foi plenamente alcançado pela humanidade, e que os humanos não estão vivendo todo o seu potencial conforme pretendido por Deus. O artigo também levará em conta a teologia mais ampla de Hebreus, visto que a epístola também enfatiza que os mundos foram divinamente criados (11,3), ressaltando a crença tanto na criação quanto na soberania divina sobre todas as coisas, incluindo o ambiente natural.

Palavras-chave: Hebreus. Ecologia. Intertextualidade.

Abstract: This article aims to evaluate, through an exegetical and intertextual reading, the ecological implications of Hebrews 2,5-9. Human dominion over the natural world has been an ecological disaster, but Hebrews may reveal a broader biblical concern for the integrity and care of the created order. Hebrews 2,5-9 discusses the role of humans as rulers over God's creation, which may imply a responsibility for environmental stewardship. The author of Hebrews speaks about God's original plan for humanity, citing Psalm 8 to show that God intended humans to have authority over the created world. However, the author of Hebrews suggests that this goal has not been fully realized by humanity, and that humans are not living up to their full potential as intended by God. The article will also consider the broader theology of Hebrews, as the epistle emphasizes that the worlds were divinely created (11:3), highlighting the belief in both creation and divine sovereignty over all things, including the natural environment.

Keywords: Hebrews. Ecology. Intertextuality.

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa se concentra na pergunta: quais as implicações ecológicas de Hebreus 2,5-9? O texto bíblico afirma que Deus criou o ser humano para sujeitar a criação, mas, como isso não aconteceu como o esperado, Cristo é o ser humano que vai finalmente sujeitar todas as coisas:

5 Pois não foi a anjos que Deus sujeitou o mundo que há de vir, sobre o qual estamos falando. 6 Pelo contrário, alguém, em certo lugar, deu testemunho, dizendo: "Que é o homem, que dele te lembra? Ou o filho do homem, que o visites? 7 Fizeste-o, por um pouco, menor do que os anjos e de glória e de honra o coroaste. 8 Todas as coisas sujeitaste debaixo dos seus pés." Ora, ao lhe sujeitar todas as coisas, nada deixou fora do seu domínio. Neste momento, porém, ainda não vemos todas as coisas a ele sujeitas. 9 Vemos, porém, aquele que, por um pouco, foi feito menor do que os anjos, Jesus, que, por causa do

⁴⁴ Doutor em Teologia (EST, São Leopoldo-RS); Mestre em Teologia (EST, São Leopoldo-RS); Bacharel em Teologia (Unasp, Engenheiro Coelho-SP); e-mail: isaacmeira@gmail.com; ID Lattes: 2808260754369923.

⁴⁵ Doutora em Teologia (EST, São Leopoldo-RS); Mestre em Teologia (EST, São Leopoldo-RS); Pedagoga (UNIASSELVI); e-mail: vanessarmeira@gmail.com; ID Lattes: 7377318165326100.

sofrimento da morte, *foi coroado de glória e de honra*, para que, pela graça de Deus, *provasse a morte por todos* (Hb 2,5-9, ênfase acrescentada).⁴⁶

Explorar uma leitura ecológica de Hebreus 2:5-9 envolve interpretar estes versículos à luz de preocupações ecológicas, considerando temas como a relação da humanidade com o mundo natural, a administração da criação e a interligação de toda a vida. O livro de Hebreus baseia-se em um pano de fundo que abrange diversas tradições e movimentos. Uma reconstrução detalhada desse contexto está além do escopo desta pesquisa, e partiremos do pressuposto de que o principal pano de fundo conceitual de Hebreus é o Antigo Testamento (especificamente, a Septuaginta⁴⁷), ao invés do platonismo filônico ou da literatura judaica apocalíptica e mística (WILLIAMSON, 1970). A influência filônica ou platônica implicaria uma atitude negativa em relação à criação. No entanto, Hebreus retrata o Filho exaltado como criador e regente de todas as coisas, indicando um foco na renovação e não na dissolução do cosmos decadente. Esta pesquisa se desenvolverá em dois passos: (1) Análise exegética e (2) Reflexões ecológicas.

1. Análise exegética

O texto de Hebreus 2,5-9 contém alusões ao relato da criação do Gênesis e a Salmo 8. Na perícopa avaliada, há uma variante textual⁴⁸ importante em 2,7 – a frase “e o constituíste sobre as obras de tuas mãos” não consta em vários manuscritos antigos, e pode ter sido acrescentada posteriormente para completar a citação de Salmo 8,4-6. Isso apenas evidencia o impacto que Sl 8 deve ter sobre a compreensão de Hebreus 2,5-9.

O contexto imediato de Hebreus 2,5-9 começa no capítulo 1, onde o Filho é descrito como superior, criador e mantenedor da criação. O capítulo 2 traz à tona o restabelecimento do plano divino original, estabelecido em Gênesis, de domínio humano sobre a criação. O sujeito e as referências mudam entre os trechos, com Deus e o Filho predominando em 1,5-14 e 2,5-9, enquanto “nós” e os crentes são destacados em 2,1-4.

Há três seções cristológicas em Hebreus 1,5-2,18 (ver Figura 1). Primeiramente, em 1,5-14, Jesus é superior aos anjos (1,6,7), tem um relacionamento singular com o Pai (1,5). E há um destaque ao reino eterno do Filho e sua participação direta na ordem criada

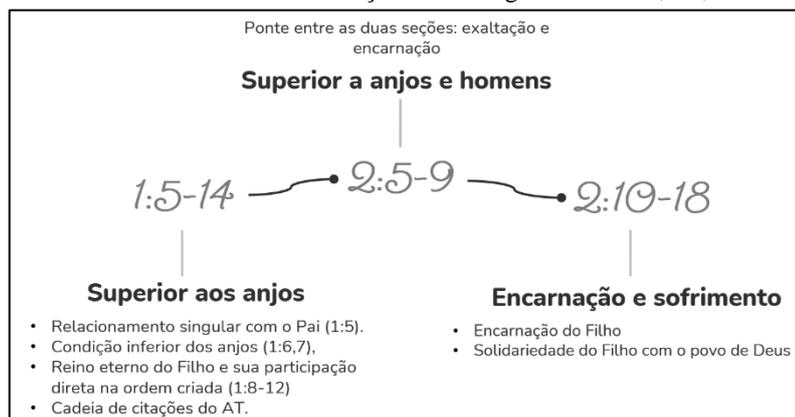
⁴⁶ Este artigo utilizará o texto bíblico da versão Nova Almeida Atualizada (SBB, 2017).

⁴⁷ Esta pesquisa utilizará o texto da Septuaginta de Rahlfs (1979) como referencial.

⁴⁸ Esta pesquisa utilizará como texto grego padrão do Novo Testamento a 28ª edição do texto Nestlé-Aland (2012).

(1,8-12). A segunda seção cristológica é exatamente 2,5-9, que faz a ponte entre as duas seções: a que fala da exaltação e a que fala da encarnação. Essa seção mostra Jesus superior a anjos e homens. A terceira seção, 2,10-18, destaca a encarnação e sofrimento do Filho, bem como a solidariedade do Filho com o povo de Deus.

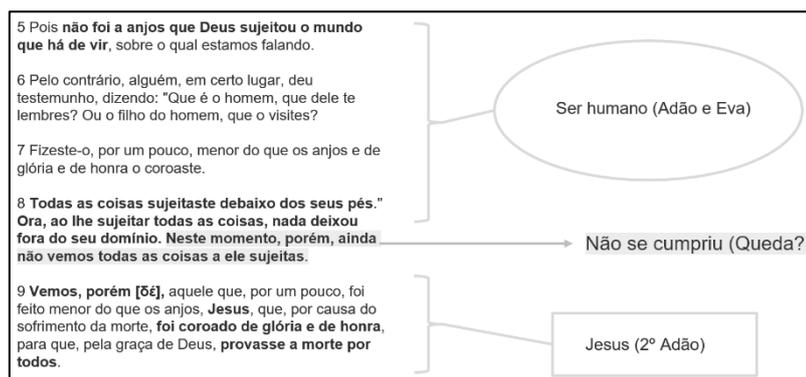
FIGURA 1 – Três Seções Cristológicas em Hb 1,5-2,18



Fonte: os próprios autores

A perícopa (2,5-9) começa marcando uma mudança de gênero, de exortação (2,1-4) para exposição (2,5-18). No bloco exortativo, em 2,1-4, os anjos são contrastados positivamente com Cristo, numa comparação do tipo “bom x melhor”. Já no bloco expositivo, os anjos são contrastados negativamente com Cristo, numa comparação do tipo “não x sim”. A conjunção adversativa grega *δέ* (“porém”) no v. 9 marca a divisão entre as duas últimas seções, opondo Cristo e a humanidade (ver Figura 2).

FIGURA 2 – Conjunção Adversativa



Fonte: os próprios autores

Aqui, a exortação aos crentes para não desanimar baseia-se especificamente na interpretação do Salmo 8,4-6. O ser humano devia ter sujeitado o mundo (“tenha ele domínio” e “sujeitem-na”; Gn 1,26, 28), mas isso não ocorreu. Portanto, o Filho

encarnado e exaltado (que é superior aos anjos), realiza essa tarefa de maneira definitiva. Nessa perícopes, além da alusão à criação (Gênesis), há uma citação de Salmo 8,4-6, em Hebreus 2,6-8. O autor começa o bloco mencionando o “mundo que há de vir” (v. 5), uma expressão escatológica para se referir ao ambiente do reino eterno do Filho. Ao mencionar “o mundo que há de vir”, o autor está expandindo a expectativa original do ser humano sujeitar a criação. Jesus encarnado, o segundo Adão, vai sujeitar todas as coisas, inclusive esse “mundo que há de vir”.

O Salmo 8 fala da glória de Deus e da dignidade do homem. Em Hebreus, essas duas imagens (glória divina e dignidade humana) são encapsuladas na figura do Filho, encarnado e exaltado. O Salmo 8 também faz alusão ao Gênesis, apontando para a realeza adâmica (“pouco menor o fizeste do que os anjos, e de glória e de honra o coroaste”; Sl 8,5) e mostrando o mandato para dominar (“fazes com que ele tenha domínio sobre as obras das tuas mãos; tudo puseste debaixo de seus pés”; Sl 8,6) como uma comissão divina permanente.

Fontes judaicas utilizam o Salmo 8 para falar da dignidade humana e transparecem a mesma frustração de Hebreus: o ser humano ainda não cumpriu o seu mandato de sujeitar a criação (especialmente 4Ed 6,55-59, ver Figura 3).

FIGURA 3 – Salmo 8 Em Fontes Judaicas

Como o Salmo 8 é utilizado em fontes judaicas?	
1QS III, 17-18	“Ele criou a humanidade para dominar o mundo”
3Enoque 5:10-11	“Senhor do Universo, que negócio tens com os homens, como está escrito: ‘Que é o homem [ênôsh] para que te lembres dele?’” “Por que deixas o céu dos céus acima, a morada de tua glória, o alto e exaltado trono que está no alto de Arabot e vens habitar com os homens, que adoram ídolos?”
b. Sanhedrin 38b	Os anjos, perguntam: por que Deus pretendia criar o ser humano?
4Esdras 6:55-59	“Se o mundo realmente foi criado para nós, por que não o possuímos como herança?”

Fonte: os próprios autores

A conclusão da análise exegética é que, em Hebreus 2,5-9, o uso do Salmo 8 sugere que a comissão divina de Adão como rei sobre a Criação de Deus é cumprida em Cristo, o Último Adão escatológico.

2. Reflexões ecológicas

O texto de Hebreus 2,5-9 parece desafiar o chamado “princípio da mediocridade”, um conceito na filosofia da ciência que postula que não há nada de excepcional nos seres humanos ou na vida na Terra (SAGAN, 1997). Esta passagem sugere um significado

inerente tanto para a Terra como para a humanidade, sem necessariamente promover uma forma de superioridade humana que seja prejudicial ao meio ambiente.

Hebreus 2,5-9 também pode ser útil no debate atual a respeito da Teologia do Domínio (RUSHDOONY; NORTH, 1973; WAGNER, 2008), levantando questões sobre a natureza do domínio que os humanos estão autorizados a exercer. Se a subjugação final da criação for atribuída a Jesus e não à humanidade pecadora, isto leva a uma reavaliação das nossas responsabilidades ecológicas (e, no caso da Teologia do Domínio, políticas também).

Desde o final da década de 1960, uma escola de pensamento proeminente atribuiu a exploração desenfreada do mundo natural ao Cristianismo, argumentando que a fé cristã separou a humanidade da natureza mais do que qualquer outra religião, facilitando assim a destruição tecnológica com fins lucrativos (HABEL, 2006, p. 33-41). Esta crítica, proeminentemente avançada por Lynn White num ensaio na *Science Magazine*, em 1967, afirma: “O Cristianismo carrega um enorme fardo de culpa [...]. Continuaremos a ter uma crise ecológica cada vez pior até rejeitarmos o axioma cristão de que a natureza não tem razão de existir, exceto para servir ao homem” (WHITE, 1967, p. 1203-1207).

Este argumento, no entanto, não se sustenta sob escrutínio. Nações não cristãs, como a Índia e a China, também infligiram danos ambientais significativos, indicando que o problema está mais intimamente ligado à capacidade tecnológica e à ganância humana do que ao cristianismo em si (cf. RICHTER, 2014, p. 309). A questão central reside na própria humanidade, não no cristianismo ou na filosofia ocidental (cf. SPENCER, 2019, p. 357).

O escritor de Hebreus indica que o ideal apresentado no Salmo 8, onde os humanos são descritos como tendo domínio sobre a criação, ainda não foi realizado. Embora na criação lá no Gênesis Deus não tenha deixado nada fora do controle humano, fica claro que algo deu terrivelmente errado. Não está declarado no texto de Hebreus, mas está implicitamente presente a Queda, quando os seres humanos funcionalmente abdicaram de seu papel como corregentes de Deus no cuidado da terra. Em vez de exercer domínio sobre a serpente, a humanidade submeteu-se a ela, invertendo assim a pretendida hierarquia criacional. O pecado como corrupção das relações foi o responsável pelo fracasso do plano original.

Hebreus demonstra uma estreita relação entre ecologia e antropologia, enfatizando a necessidade de um novo ser humano para cumprir o mandado divino original. A antropologia cristã do novo ser humano, à luz da nova aliança, necessita considerar o pecado, pois este contexto torna significativo a nova aliança e o conceito de humanos como novas criaturas. A serpente no Éden não propôs ateísmo, mas lançou dúvidas sobre a bondade da aliança e os seus limites impostos. Hoje, testemunhamos este impulso ilimitado de explorar a criação de forma destrutiva, em contraste com o pretendido cultivo e manutenção da terra. Em vez disso, surgiu uma relação predatória com a criação.

Jesus, o novo ser humano, subjuga a criação de forma abrangente e definitiva, mas somos convidados a participar neste processo. Para fazer isso, precisamos que o novo nascimento participe da natureza do governante e do seu governo. O conceito de redenção inclui a criação, e seres humanos redimidos são chamados a envolver-se nesta consumação como corregentes.

Em Hebreus 2,9, a frase “mas vemos Jesus” torna-se central para uma interpretação ecológica do texto. Aqui, o foco muda para Jesus encarnado, o ser humano Jesus, que foi temporariamente feito inferior aos anjos, entrou no mundo como ser humano, conquistou a redenção humana através do seu sofrimento e morte, e depois retomou o seu lugar de glória e honra. Isso significa que qualquer plano humano de sujeitar a criação que ignore ou negue que Jesus é quem cumpre definitivamente esse comando, está equivocada.

Gênesis 2,7 descreve Deus formando os humanos a partir da terra, indicando uma profunda interconexão entre a humanidade e a Terra. Quando o Filho eterno encarnou, ele assumiu esta natureza humana derivada da terra. Assim, quando Jesus “prova a morte por todos” (Hb 2,9), ele o faz não apenas pela humanidade, mas também pela própria Terra. O autor de Hebreus afirma explicitamente que o Filho se tornou como nós para que pudesse obter salvação para nós. Mas, implicitamente, podemos dizer que o Filho também se tornou como a Terra, então o que ele faz para obter salvação também se estende à Terra.

O mandado vocacional dado a Adão, refletido no Salmo 8, é restaurado em Jesus, o segundo Adão. Isto tem implicações ecológicas profundas em dois aspectos principais. Primeiro, significa que o plano original de Deus permanece intacto. Os seres humanos ainda são essenciais para a realização do governo benevolente de Deus no mundo. Jesus não é um plano de contingência; antes, a encarnação garante que a redenção do cosmos

envolva a restauração da criação através da agência humana. A frase “mas vemos Jesus” (2,9) é a afirmação de que o segundo Adão estabelecerá o domínio amoroso sobre a criação que havia sido destinado ao primeiro Adão.

Em segundo lugar, a nova aliança, inaugurada por Jesus, implica que a humanidade deve recuperar a vocação adâmica de corregência benevolente com Deus. Isto envolve servir e proteger a Terra, como exemplificou Jesus, antes da realização escatológica completa da salvação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em Hebreus 2,5-9, o autor de Hebreus reinterpreta o Salmo 8 para destacar a exaltação do Filho de Deus nos últimos dias e o novo mundo vindouro. O Filho, que fundou a terra, irá transformá-la apesar da sua decadência, subjugando tudo, inclusive o “mundo vindouro”. Esta interpretação contradiz pontos de vista que sugerem que Hebreus desvaloriza a ordem criada ou implica que Deus a descartará, enfatizando, em vez disso, a transformação e a renovação da criação.

Nesta seção, o texto enfatiza a restauração do mandado original da humanidade para governar a criação, baseando-se principalmente no Salmo 8,4-6. Apesar da indignidade e do pecado humanos, Deus mostra misericórdia ao restaurar a humanidade a uma posição de glória e autoridade universal por meio do Filho que se encarnou.

A passagem sublinha a importância de reconhecer a nossa vocação e cumprir fielmente as responsabilidades confiadas por Deus. À medida que os crentes desenvolvem virtudes semelhantes às de Cristo, Deus acabará por elevá-los a posições de influência e autoridade. Através de Cristo, Deus está transformando a humanidade das trevas em governantes sobre a criação divina.

Finalmente, é urgente refletir sobre se é apropriado que os seguidores do segundo Adão (Jesus) utilizem produtos químicos nocivos na agricultura, potencialmente envenenando aqueles que consomem os produtos. Será que o Salmo 8 e Gênesis 1,26-28 dão aos humanos o direito de poluir os oceanos com plásticos só por comodidade? Em suma, é preciso considerar se os seguidores de Jesus podem negligenciar o seu dever de cuidar da Terra, da qual são intrinsecamente parte.

Hebreus 2,5-9 exorta-nos a despertar para as nossas responsabilidades ecológicas, não apenas por razões biológicas, mas porque se alinha com a intenção divina. Os humanos possuem a tecnologia e o poder para alterar a Terra, mas devemos questionar se

as ações cristãs estão alinhadas com a aprovação de Deus. Hebreus 2,5-9 chama-nos a lembrar o nosso dever e a prestar atenção à obra de Jesus para salvar o mundo em todos os aspectos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALAND, Bárbara; et. al. (eds.). **Novum Testamentum Graece**. 28^a ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

BÍBLIA SAGRADA. **Nova Almeida Atualizada**. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2017.

HABEL, Norman. Playing God or Playing Earth? An Ecological Reading of Genesis 1:26-28. **Word and World**, v. 5, n. 1. p. 33-41, 2006.

RAHLFS, Alfred (ed.). **Septuaginta: Id est Vetus Testamentum graece juxta LXX interpretes**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 1979.

RICHTER, Sandra. Environmental Law: Wisdom from the Ancients. **Bulletin for Biblical Research**, v. 24, n. 3, p. 307–330, 2014.

RUSHDOONY, Rousas J.; NORTH, Gary. **Institutes of Biblical Law**. Phillipsburg: P&R Publishing, 1973.

SAGAN, Carl. **Pale Blue Dot: A Vision of the Human Future in Space**. New York: Ballantine Books, 1997.

SPENCER, Andrew J. The Modernistic Roots of Our Ecological Crisis: The Lynn White Thesis at Fifty. **Journal of Markets & Morality**, v. 22, n. 2, p. 355-371, 2019.

WAGNER, C. Peter. **Dominion!: How Kingdom Action Can Change the World**. Ada: Chosen Books, 2008.

WHITE, Lynn. The Historical Roots of Our Ecologic Crisis. **Science**, v. 155, n. 3767, p. 1203-1207, 1967.

WILLIAMSON, Ronald. **Philo and the Epistle to the Hebrews**. Leiden: E. J. Brill, 1970.

RELEITURA DO MANDATO DA TERRA EM ROMANOS 8,19-23

*Jean-Luc Fobe*⁴⁹

Resumo: O pensamento teológico cristão é responsabilizado pelas mudanças climáticas atuais pelo excessivo antropocentrismo, ausência de responsabilidade com o meio ambiente, exclusão do animismo das religiões primitivas, com a aplicação do Mandato da Terra em Gênesis 1,26-28. A transferência da responsabilidade ou domínio sobre a criação é uma proclamação universal, não restrita ao ambiente judaico-cristão, e é propositiva. O retorno das práticas das religiões animistas é indicado como solução ideológica para a crise ambiental. A criação tem uma expectativa futura de harmonia, inexistente atualmente, com a atuação dos verdadeiros filhos de Deus, Rm 8,19. A dominação exercida pela raça humana foi historicamente sem sentido, *ματαιότητι*, Rm 8,20. A raça humana, contaminada pela corrupção implantou domínio, comparado com a escravidão do meio ambiente, Rm 8,21. A natureza e os cristãos sofrem conjuntamente pelas práticas ambientais, com a expectativa da restauração com a ressurreição, Rm 8,22. A teologia bíblica em Rm 8,19-23 conclui que a culpa na degradação ambiental e das mudanças climáticas são de responsabilidade da ganância universal humana.

Palavras-Chave: Mandato da Terra. Rm 8,19-23. Restauração da Natureza.

Abstract: Christian theological thought is held responsible for current climate changes due to excessive anthropocentrism, lack of responsibility for the environment, exclusion of animism from primitive religions, with the application of the Earth Mandate in Genesis 1,26-28. The transfer of responsibility or dominion over creation is a universal proclamation, not restricted to the Christian environment, and is purposeful. The return to the practices of animist religions is indicated as an ideological solution to the environmental crisis. Reation has a future expectation of harmony, which currently does not exist, with the actions of the true children of God, Rm 8:19. The domination exercised by the human race was historically meaningless, *ματαιότητι*, Rm 8:20. The human race, contaminated by corruption, implemented dominion compared to slavery with the environment, Rm 8,21. Nature and Christians suffer together due to environmental practices, with the expectation of their restoration in the resurrection, Rm 8:22. Biblical theology in Rm 8:19-23 concludes that the blame for environmental degradation and climate change is the responsibility of human greed.

Keywords: Mandate of the Earth. Rm 8,19-23. Restoration of Nature.

INTRODUÇÃO

O cristianismo é responsabilizado pela crise ambiental atual pela sua prática espoliadora da natureza, teologicamente fundamentada e pela sua contraposição as práticas animistas das religiões primitivas, considerado padrão ambiental politicamente correto pelas suas filosofias integracionistas com o meio ambiente. As mudanças climáticas decorrentes da prática da fé cristã teriam historicamente acarretado a industrialização do mundo ocidental, a dependência energética no uso de combustíveis fósseis, conseqüente aumento do gás carbônico atmosférico, aquecimento global,

⁴⁹ Doutorando e Mestre em Teologia pela PUC-SP, e-mail: jeanfobe@yahoo.com, Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3005-5849>, Membro do Grupo de Pesquisa LiJo da PUC-SP, CV Lattes: <https://lattes.cnpq.br/6759054825239825>.

extermínio de reservas vegetais e da vida selvagem, consumo irresponsável dos recursos naturais, explosão populacional e poluição ambiental. A aplicação de uma hermenêutica propositiva de exploração desenfreada da natureza no contexto cristão seria decorrente do Mandato da Criação aplicação da perícopes do livro de Gênesis 1,26-28, e um dos grandes culpados pela crise ecológica (WHITE, 1967).

A crise ambiental teria sido desencada por uma atuação capitalista fundamentada pelo cristianismo com a exploração predatória do meio ambiente, e falta de cuidado na prevenção das mudanças climáticas. A igreja cristã ocidental seria agente na degradação do meio ambiente e conivente, com uma teologia da redenção em detrimento da preservação da criação (BROWNING, 2010). Os movimentos cristãos fundamentalistas americanos tem se posicionado contrários as pautas ambientalistas, não existem mudanças climáticas, estas se ocorrem não seriam consequência da intervenção humana e a ecoteologia é irrelevante nos ensinamentos doutrinários cristãos (YORK, 2023).

A ética cristã baseada em uma hermenêutica apropriada das narrativas bíblicas, particularmente do Antigo Testamento fornecem subsídios para a reflexão ecoteológica (GRENZER 2019; 2020; 2021; 2022).

A ecoteologia apresenta-se contemporânea, contextualizada aos ditames sociais, incorporando elementos da teologia da libertação, teologia negra, feminista, indígena e valorizando os aspectos positivos do animismo de outros grupos. Faz parte do contexto do progressismo contemporâneo na busca de soluções para as alterações climáticas, e renova a tradição cristã adaptada aos tempos atuais. A ecoteologia é melhor compreendida dentro do contexto da ética cristã, considera a necessidade de justiça social, com crescimento sustentado e preservação de recursos naturais. A ecoteologia propõem um diálogo inter-religioso contra a exploração econômica predatória do meio ambiente, valoriza a biodiversidade, biotecnologia, e economia alimentar. Prevê também uma discussão das tradições cristãs primitivas em busca de um revisionismo da hermenêutica bíblica (CONRADIE, 2006).

O livro de Romanos é considerado a compilação de todo o pensamento das tradições paulinas de maneira sistemática com os elementos distintivos da fé cristã (ÖBERG, 2022).

A hermenêutica da perícopes de Romanos 8,19-23 é apresentada em conjunto com o Mandato da Terra em Gênesis 1,26-28, atualizando esta mensagem para os dias atuais.

1. O Mandato da Terra

O Mandato da Terra está inserido na mensagem do Mandato da Criação ou Mandato Cultural, e tem sido considerado culpado pela crise ambiental dentro e fora do meio cristão, até com atitudes ambíguas de reconhecimento da culpa sem aprofundar a discussão a partir de uma teologia bíblica (MARTENDAL, 2015). A centralidade da discussão da outorga de domínio sobre a criação passível de crítica é fundamentada com as citações de dominar e submeter, *הָרָדָה* e *כִּבְּשׁוּ*, Gênesis 1,26 e 28. A análise mais crítica destas duas palavras inseridas na narrativa da criação não permite definir critérios para dominação e submissão da natureza, e não pode ser empregada como justificativa isolada para a exploração do meio ambiente sem critério ético, desvinculado da justiça social. A falta de aplicação do domínio e submissão da natureza ao crivo de uma interpolação da ética cristã promove a rotulação infeliz de culpa unilateral ou participativa na crise ambiental.

O Mandato da Terra é considerado a transmissão de autoridade absoluta para a humanidade do controle absoluto da criação ou natureza (RAMLOW, 2014). A transferência da soberania divina ao homem é passível de crítica, apesar de sua incorporação na Teologia do Processo ou teísmo aberto adotada como regra de fé por alguns grupos sectários protestantes (COBB, 2009). A soberania de Deus, em oposição a Teologia do Processo, é absoluta e intransferível (PINNOCK, 1996). O Mandato da Terra admite a outorga ou transferência do cuidado da natureza ao homem de maneira parcial, não a transferência da soberania de Deus.

A proclamação narrativa do Mandato da Criação deve ser entendida para toda a humanidade, independente de povo eleito judeu e cristão, e esta outorga de domínio sobre a natureza inclui responsabilidade com a obra criada e aplicação de justiça social.

2. Releitura do Mandato da Terra em Romanos 8,19-23

A carta aos Romanos é considerada o livro que sistematiza todas as tradições da fé cristã de maneira estruturada (ÖBERG, 2022). O livro de Romanos é considerado a compilação sistemática de todo o pensamento das tradições paulinas com os pontos mais relevantes da fé cristã (FERRERO, 2008) e não se concebe as doutrinas cristãs sem esta obra.

A perícopie de Romanos 8,19-23 é o texto narrativo mais empregado pela ecoteologia para demonstrar a intenção propositiva nas escrituras com a natureza, e aponta para a necessidade de um comportamento ético cristão. Os seres criados ou a criação é identificada como toda obra de Deus distinta da humanidade, κτίσις em Romanos 8,22, sobrepondo-se ao conceito moderno de natureza (HUNT, 2008). Esta perícopie sempre chamou a atenção da teologia com diversas abordagens distintas e mesmo opostas como a extinção cósmica, salvação universal, e a Teologia da Esperança (RISCHE, 1970). Não se encontra esta definição no Antigo Testamento, mesmo a Septuaginta não traz a palavra κτίσις, mas podemos associar este novo ensino neotestamentário com o ato criador de Deus, אֱלֹהִים, () com uma relação da obra criada e o criador. A majestade e soberania se manifestam na natureza com a criação, João 1,3, Jeremias 27,5, Gênesis 1,25-30, Salmo 19,1, Romanos 1,20-23, Jó 37,5-12. A natureza permanece sobre o domínio soberano de Deus apesar da cessão outorgada da sua administração para a humanidade em Gênesis 1,26-28.

O desenvolvimento da argumentação teológica da libertação do pecado, Romanos 8,2, a filiação e adoção por Deus, Romanos 8,15-17, e glorificação individual pela adoção, Romanos 8,17, completa-se no clímax na restauração da harmonia cósmica com a restauração final da natureza na ressurreição em Romanos 8,19-23 (DUNN, 1988).

A expectativa, ἀπεκδέχεται, da restauração, ἀποκαταδοκία, da criação, κτίσεως, tem uma visão apocalíptica, ἀποκάλυψιν, incorporando os filhos de Deus, υἱῶν Θεοῦ, com a obra criada e sua restauração final em Romanos 8,19. A indicação de restauração indica que a fase atual é de desestruturação, situação confirmada metaforicamente com a indicação que a natureza foi sujeitada de maneira incorreta, ὑπετάγη, pela vaidade ou inutilidade da ambição humana desconectada de Deus, ματαιότητι em Romanos 8,20. A exploração da natureza não é a vontade de Deus com a outorga do Mandato da Terra, não faz parte da ética cristã e da expectativa do Reino (HENRY, 1992). A libertação final da natureza do pecado da queda é comparada a liberdade dos filhos de Deus, finalizada na redenção completa na ressurreição, ἡ κτίσις ἐλευθερωθήσεται ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ, Romanos 8,21. A revelação da palavra de Deus é que toda a natureza sofre atualmente, νῦν, gemendo, συστενάζει, pelas dores da sua exploração, συνωδίνει, Romanos 8,22. A redenção do corpo, a saber a

ressurreição, ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν, é conjunto ao ato final da restauração da natureza, diacronicamente em 1ª Coríntios 15,35-58.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A afirmação que a ética cristã é motivo da crise ambiental no mundo ocidental não tem validação a partir de uma hermenêutica correta do Mandato da Terra em Gênesis 1,26-28. A doutrina de transferência da soberania de Deus na Teologia do Processo ou teísmo aberto, aplicada nesta perícopes, não se sustenta em uma Teologia Bíblica equilibrada. A soberania de Deus é absoluta e intransferível. O Mandato da Terra deve ser interpretado de outorga ou transferência do cuidado da natureza ao homem, mas não a transferência da soberania de Deus. Esta outorga é foi para toda a humanidade, e não exclui a sua responsabilidade coletiva.

A perícopes de Romanos 8,19-23 é o texto bíblico mais empregado pela ecoteologia como referência da importância do tema. A interpretação hermenêutica indica a necessidade da restauração do estado da criação com uma visão apocalíptica, associada a ressurreição. A situação atual da natureza é de sofrimento pela exploração predatória como consequência da ambição humana desconectada da vontade divina. A exploração da natureza não é a vontade de Deus com a outorga universal do Mandato da Terra, não faz parte da ética cristã e da expectativa do Reino.

O cristianismo não pode ser responsabilizado pela crise ambiental, e as perícopes de Gênesis 1,26-28 e Romanos 8,19-23 não podem ser interpretadas hermeneuticamente como base para as afirmações de transferência de soberania absoluta ao homem.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BÍBLIA. Português. **A Bíblia**. Direção geral: Ágda França; direção editorial: Vera Ivanise Bombonato; tradução: Alessandra Serra Viegas *et al.* São Paulo: Paulinas, 2023

Biblia Hebraica Stuttgartensia. Ediderunt K. Elliger et W. Rudolph. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 5th edition, 1997.

COBB, John, Jr. Pontos de contato entre a Teologia de Processo e a Teologia da Libertação em matéria de fé e justiça. **Revista Caminhando**, v. 4, n. 1, p. 8-27, 2009.

CONRADIE, Ernst M. **Christianity and ecological theology: A research guide**. University of the Western Cape, SUN PRESS, p. 3-4, 2006.

DUNN, James D. G. **Romans 1-8. Word Biblical Commentary**. Colombia: Thomas Nelson Publishers, p. 466-471, 1988.

FERRERO, Mario. The Triumph of Christianity in the Roman Empire: An Economic Interpretation. **European Journal of Political Economy**, 24, p. 73-87, 2008.

GRENZER, Matthias; et al. Árvores nos Salmos. Elementos para uma educação espiritual e ambiental. **Encontros Teológicos**, v. 36, p. 439-456, 2021.

GRENZER, Matthias; GROSS, F.. Leis deuteronomicas favoráveis à preservação de fauna e flora. **Revista Pistis & Práxis: Teologia E Pastoral**, v. 11, p. 778-791, 2019.

GRENZER, Matthias; RAMOS, M. S.. Água nos Salmos. Elementos para uma ecoespiritualidade. **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 80:, p. 750-763, 2020.

GRENZER, Matthias. Aprendizados com a catástrofe climática (EX 9,13-35). **Perspectiva Teológica**, v. 54, p. 375-391, 2022.

GRENZER, Matthias. **Econarratividades exodais: a praga das rãs em Ex 7,26-8,11**. 50 anos de Teologias da Libertação. São Paulo: Editora Recriar, v. 1, p. 129-142, 2022.

GRENZER, Matthias. Erva, bovino selvagem, tamareira e cedro: ecoespiritualidade no Salmo 92. **Atualidade Teológica**, v. XXIV, p. 66-86, 2020.

HENRY, Carl F. H. **Reflections on the Kingdom of God**. JETS 35: 39-49, 1992.

HUNT, C., et al. An Environmental Mantra? Ecological Interest in Romans 8:19-23 and a Modest Proposal for its Narrative Interpretation. **The Journal of Theological Studies**, 59(2): p. 546–579, 2008.

MARSH, Bernard. “**Towards a theology of ecology**”. Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia, Vol. XXVI:2, p. 113-193, 1994. MARTENDA, Marcelo; et al. A Teologia diante da crise ecológica **Encontros Teológicos**, v. 72:3, p. 161-180, 2015.

MINCATO, Ramiro. A questão do “subjugai a terra” em Gn 1,28. **Teocomunicação**, v. 39, n. 3, p. 366-377, 2009.

Novum Testamentum Graece, Nestle Aland, Americana Bible Society, 28th Edition. 2017

ÖBERG, M. The Purpose of Romans. Uppsala Universitet. Doctoral Thesis, 2022.

PINNOCK, C. H. God’s Sovereignty in Today’s World. **Theology Today**, v. 53, n. 1, p. 15-21, 1996.

RISCHE, John. “**Waiting In Hope**” **An Exegetical Study of Romans 8:19-22**. Master of Theology, Concordia Seminary, 1970.

Theological Dictionary of the Old Testament. Volume XIV. Edited by G. Johannes Botterweck. Cambridge: Eerdmans Publishing., p. 387-396, 2004.

WHITE, Lynn. **The Historical Roots of Our Ecological Crisis**, Science 155, p. 1203-1207, 1967.

YORK, Michael. **Religion and the Environmental Crisis**. Hufnagel L, editor. Ecotheology - Sustainability and Religions of the World. Chapter 2, p. 1-22, 2023.

MOSQUITOS: econarratividades em Êxodo 8,12-15

*Matthias Grenzer*⁵⁰

Resumo: Os episódios dos dez sinais e/ou prodígios na narrativa exodal (Êxodo 7,14-11,10; 12,29-36) apresentam um conjunto de imagens literárias que confrontam o ouvinte-leitor e/ou a ouvinte-leitora com catástrofes ambientais. O estudo aqui proposto centra-se na cena da transformação do pó da terra em mosquitos, terceiro sinal enviado ao Egito (Ex 8,12-15). Três pontos serão objeto de atenção específica: (a) Como o texto bíblico em questão descreve o que acontece na natureza? (b) Por acaso, há causas humanas para essa catástrofe, no sentido de decisões políticas terem um impacto no meio ambiente? (c) O que o sinal dos mosquitos revela sobre Deus? Porventura, é possível imaginar que Deus cause e/ou permita que catástrofes ambientais de dimensões gigantescas provoquem mudanças no pensamento de um líder político, a fim de que este tome decisões favoráveis à liberdade de quem por ele é oprimido e explorado? Enfim, o exercício exegético realizado nesta pesquisa procura contribuir com a leitura verde da Bíblia, revelando o quanto esses textos milenares juntam o olhar para o ambiente com a reflexão sobre Deus e o ser humano.

Palavras-chave: Êxodo. Econarratividades. Mosquitos.

Abstract: The episodes of the ten signs and/or wonders in the narrative of the exodus (Exodus 7:14-11:10; 12:29-36) present a set of literary images that confront the listener-reader with environmental catastrophes. The study proposed here centres on the scene of the transformation of the dust of the earth into gnats, the third sign sent to Egypt (Ex 8:12-15). Three points will be given specific attention: (a) How does the biblical text in question describe what happens in nature? (b) Are there human causes for this catastrophe, in the sense that political decisions have an impact on the environment? (c) What does the sign of the gnats reveal about God? Is it possible to imagine that God causes and/or allows environmental catastrophes of gigantic dimensions to cause changes in the thinking of a political leader, so that he makes decisions that are favourable to the freedom of those who are oppressed and exploited by him? Finally, the exegetical exercise carried out in this research seeks to contribute to a green reading of the Bible, revealing how these ancient texts combine a look at the environment with reflection on God and the human being.

Keywords: Exodus. Econarrativities. Gnats.

INTRODUÇÃO

Os episódios dos dez sinais e/ou prodígios na narrativa exodal (Ex 7,14–11,10; 12,29-36) apresentam um conjunto de imagens que confrontam o(a) ouvinte-leitor(a) com diversas catástrofes ambientais. A investigação aqui proposta visa à cena na qual Aarão, no Egito, transforma todo o pó da terra em mosquitos (Ex 8,12-15).⁵¹ Três questões acompanham a leitura verde do texto bíblico em questão: (a) Como a narrativa milenar descreve o que acontece no meio da natureza? (b) Vislumbram-se, porventura, causas humanas da catástrofe, inclusive no sentido de decisões políticas impactarem o ambiente?

⁵⁰ Doutor em Teologia pela Faculdade de Filosofia e Teologia St. Georgen em Frankfurt, Alemanha, e mestre em História pela PUC-SP. Leciona na Faculdade de Teologia da PUC-SP. Lidera o Grupo de Pesquisa TIAT (Tradução e Interpretação do Antigo Testamento). Membro da SBL (Society of Biblical Literature).

⁵¹ Em publicações anteriores, apresentei outros seis estudos sobre os episódios pertencentes ao ciclo narrativo que, em Ex 7–11, traz as catástrofes ambientais: “Águas degeneradas (Ex 7,14-25)” (GRENZER, 2007); “Econarratividades exodais: a praga das rãs em Ex 7,26–8,11” (GRENZER, 2022); “A morte do gado (Ex 9,1-7)” (GRENZER, 2023); “Fuligem: econarratividades em Ex 9,8-12” (GRENZER, 2023); “Aprendizados com a catástrofe climática (Ex 9,13-35)” (GRENZER, 2022); “Locusts: econarrativities in Exodus 10:1-20” (GRENZER, 2024).

(c) E o que a proliferação dos mosquitos traz de reflexão sobre Deus? Por acaso, é possível imaginar que Deus provoque e/ou permita uma catástrofe ambiental, a fim de, assim, favorecer mudanças no pensamento de um líder político para que este liberte quem por ele é oprimido?

1. A narrativa bíblica

O episódio do terceiro sinal e/ou prodígio no Egito (Ex 8,12-15) foi originalmente composto em hebraico. Eis uma tradução própria da pequena narrativa para o português, acessando o texto hebraico por meio da edição crítica da *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (ELLIGER; RUDOLPH, 1997):

(12a) O SENHOR disse a Moisés: (12b) “Dize a Aarão: (12c) ‘Estende teu cajado e fere o pó da terra, (12d) para que se torne mosquitos em toda a terra do Egito!’” (13a) E fizeram assim. (13b) Com seu cajado, Aarão estendeu sua mão (13c) e feriu o pó da terra. (13d) Houve mosquito sobre o ser humano e o gado. (13e) Em toda a terra do Egito, todo o pó da terra se tornou mosquitos. (14a) Então os magos, com suas ciências ocultas, fizeram o mesmo, a fim de fazer os mosquitos saírem, (14b) mas não foram capazes. (14c) E houve mosquito sobre o ser humano e o gado. (15a) Os magos disseram ao faraó: (15b) “Isso é o dedo de Deus”. (15c) O coração do faraó, porém, se fez forte. (15d) E não os escutou, (15e) assim como o SENHOR tinha falado.

2. O desastre ambiental

A narrativa em Ex 8,12-15 não permite que o(a) ouvinte-leitor(a) identifique, de forma mais exata, o inseto cinco vezes mencionado nela. Detecta-se, em princípio, um só vocábulo hebraico, o qual pode ser compreendido como “inseto nocivo” ou “mosquito (קַנָּוֹת)” (Is 51,6), ora flexionado no plural (vv. 13e.14a; Sl 105,31: קַנָּוֹת; v. 12d: קַנָּוֹת), ora apresentado com uma “forma secundária” do singular (vv. 13d.14c: קַנָּוֹת) (DIETRICH; ARNET, 2013, p. 249). Quer dizer, o fato de que se observam apenas essas sete ocorrências dessa palavra na Bíblia Hebraica dificulta a identificação mais exata do vocábulo em questão. No entanto, de acordo com a *Septuaginta*, tradução grega da Bíblia Hebraica elaborada nos séculos III a II a.C., é possível entender que o episódio em Ex 8,12-15, cinco vezes, visa ao “mosquito (σκνίψ)” (vv. 12.13^{2x}.14^{2x}).

Insetos formam, aproximadamente, três quartos de todas as espécies de animais na terra. Com isso, não surpreende que, na narrativa exodal, três dos dez episódios que apresentam um “sinal (אֵימֹת)” (Ex 7,3; 8,19; 10,1.2), um “prodígio (מוֹפֵת)” (Ex 4,21; 7,3.9; 11,9.10), um “golpe (הַגָּדָה ou הַגָּדָה)” (Ex 9,14; 12,13), um “castigo (עָנָשׁ)” (Ex 11,1) e/ou um “julgamento (טִשָּׁעַת)” (Ex 7,4) olham para a proliferação de insetos (Ex 7,14–11,10; 12,29–36). No caso, o sétimo episódio (Ex 10,1-20) oferece destaque aos “gafanhotos (אֲרָבִים)”,

mencionados sete vezes no singular coletivo (Ex 10,4.12.13.14^{2x}.19^{2x}). O quarto episódio (Ex 8,16-28), por sua vez, traz sete vezes, novamente no singular coletivo, as “moscas (פְּרוֹב)” (Ex 8,17^{2x}.18.20^{2x}.25.27). O terceiro episódio (Ex 8,12-15), no entanto, objeto de investigação deste estudo, insiste cinco vezes na presença dos “mosquitos” (vv. vv. 12.13^{2x}.14^{2x}).

Os insetos mais mencionados na Bíblia Hebraica são as quatro espécies de “saltadores comestíveis” (Lv 11,21), pertencentes ao “bicharedo voador” (Lv 11,20): “gafanhoto (אַרְבֵּה)”, “locusta (חֲגָב)”, “grilo (סִלְעָם)” e “esperança (חֲרָגָל)” (Lv 11,22). Além disso, existem outros cinco vocábulos que indicam esses insetos, comumente chamados de gafanhotos, focando em uma de suas propriedades: “lambedor (לִקֵּק)”, “consumidor” ou “devorador (חֲסִיל)”, “cortador (גָּזַם)”, “zumbidor (צִלְצֵל)” e “voador (גָּב / גְּבִי / גֹּב)”. Enfim, nove vocábulos diferentes, com cinquenta e cinco menções, indicam esse grupo de insetos na Bíblia Hebraica.⁵²

Os demais insetos mencionados na Bíblia Hebraica não são comestíveis. Entre os alados, há a “mosca (פְּרוֹב)” (Ex 8,17^{2x}.18.20^{2x}.25.27; Sl 78,45; 105,31; veja-se também נְבוֹב em Is 7,18; Ecl 10,1), a “mutuca (קֶרֶץ)” (Jr 46,20), a “abelha (דְּבוֹרָה)” (Dt 1,44; Jz 14,8; Is 7,18; Sl 118,12), a “vespa (צִרְעָה)” (Ex 23,28; Dt 7,20; Js 24,12) e a “traça (שֵׁשׁ)” (Is 50,9; 51,8; Os 5,12; Sl 39,12; Jó 4,19; 13,28; 27,18; veja-se também טֹב em Is 51,8). Insetos não alados são o “escorpião (עֲקָרָב)” (Dt 8,15; 1Rs 12,11.14; Ez 2,6; 2Cr 10,11.14), a “aranha (עֲכָבִישׁ)” (Jó 8,14; Is 59,5), a “formiga (נְמִלָּה)” (Pr 6,6; 30,25) e a “pulga (פְּרִעֵשׁ)” (1Sm 24,15; 26,20).⁵³

Voltando, por sua vez, à análise minuciosa da narrativa em Ex 8,12-15, observa-se que, mesmo em pouco espaço, o desastre ambiental é descrito de forma impressionante. O inseto em questão é mencionado cinco vezes, ora no plural como “mosquitos (כְּנָם e כְּנָיִם)” (vv. 12d.13e.14a), ora no singular como “mosquito (כְּנָם)” (vv. 13d.14c). Sua numerosidade corresponde ao “pó (עֲפָר) da terra” (vv. 12c.13c) ou, de forma mais dramática ainda, a “todo o pó da terra” (v. 13e). No caso, o “pó permite visualizar ora o número inimaginável (Gn 13,16) ora a transitoriedade (Gn 2,7; 3,19)” (FISCHER; MARKL, 2009, p. 110). Assim, os mosquitos ganham presença “em toda a terra do Egito”

⁵² Ver o estudo desse grupo de insetos em “Gafanhotos na Bíblia Hebraica” (GRENZER; FERNANDES, 2023).

⁵³ Indico dois estudos que se dedicam à descrição do conjunto de animais mencionados na Bíblia Hebraica: “Animal names and categorisation in the Hebrew Bible” (DEYSEL, 2017) e “Im Spiegel der Tiere” (RIEDE, 2002).

(vv. 12d.13e). Além disso, os insetos mirados ficam sobre todos os seres vivos, isto é, eles pousam “no ser humano (אָדָם) e no gado (וּבְהֵמָה)” (vv. 13d.14c). Quer dizer, ninguém fica livre da irritação e, eventualmente, das doenças transmitidas por esses mosquitos.⁵⁴

3. O impasse político

Em vista dos sofrimentos do “ser humano” (vv. 13d.14c) e do “gado” (vv. 13d.14c) “em toda a terra do Egito” (vv. 12d.13e), causados pelas “nuvens de algum tipo de insetos picadores” (MEYERS, 2005, p. 82), a atuação dos líderes e/ou representantes, tanto dos egípcios como dos hebreus, torna-se assunto no curto episódio em Ex 8,12-15. De um lado, estão “Moisés (מֹשֶׁה)” (v. 12a) e “Aarão (אַהֲרֹן)” (vv. 12b.13b), ou seja, os membros e representantes do “povo” do SENHOR, Deus de Israel (Ex 8,4). Do outro, também com três menções, estão aquele que governa o Egito e/ou aqueles que, em princípio, estão a serviço dele, ou seja, o “faraó (פַּרְעֹה)” (v. 15a) e os “magos (מְחַטְטִים)” (vv. 14a.15a).⁵⁵

Ora, instruído pelo que “o SENHOR disse a Moisés” (v. 12a), isto é, recebendo a palavra de Deus transmitida por seu irmão mais novo (v. 12a-d; ver Ex 7,7), “Aarão” (vv. 12b.13b) realiza o sinal previsto. No caso, ele “estende sua mão com o cajado” (v. 13b) e “fere o pó da terra” (v. 13c), favorecendo dessa forma que “todo o pó da terra se torne mosquitos” (v. 13e). Mesmo assim, o episódio bíblico, antes de narrar a ação realizada por Aarão, declara que Moisés e Aarão agiram conjuntamente, conforme expressa o verbo no plural: “E fizeram assim (וַיַּעֲשׂוּ-כֵן)” (v. 13a).

Enquanto “Moisés” (v. 12a) e “Aarão” (vv. 12b.13b) atuam no início da narrativa, os “magos” (vv. 14a.15a) e o “faraó” (v. 15a) reagem na segunda metade dela. O fato de o esforço ritual dos magos egípcios não resultar em mais nada significa um avanço. No caso do primeiro sinal, a degeneração das águas (Ex 7,14-25) e, no caso do segundo sinal,

⁵⁴ Na cultura do Israel bíblico, os vegetais não são considerados seres vivos. Quanto aos animais, porém, observam-se sete menções no episódio curto de Ex 8,12-15. Além das cinco presenças dos “mosquitos” (vv. 12d.13d.e.14a.c), há as duas menções do “gado (וּבְהֵמָה)” (vv. 13d.14c). Com isso, o emprego do número sete, com as suas conotações simbólicas de inteireza e/ou completude, oferece poeticamente maior destaque aos animais.

⁵⁵ No que se refere à menção do “ser humano (אָדָם)” (vv. 13d.14c) no episódio aqui estudado, à primeira vista não fica claro se apenas os egípcios são atingidos pelos mosquitos ou se, de forma indistinta, todos os moradores no Egito, nativos, imigrantes e/ou descendentes deste últimos, sofrem com o acontecimento ambiental. Posteriormente, as narrativas sobre os dez sinais no Egito trazem a ideia de que “o SENHOR faz diferença (פִּלֵּה) entre o Egito e Israel” (Ex 8,18; 9,4; 11,7). É preciso observar que o nome “Egito (מִצְרַיִם)” (v. 12d.13e), além de indicar uma região geográfica e/ou um estado, é um gentílico, trazendo o conjunto dos habitantes desse espaço geográfico à memória do(a) ouvinte-leitor(a). No mais, prevalece o olhar para a “terra (אֶרֶץ)”, âmbito e/ou espaço cinco vezes mencionado na narrativa (vv. 12c.d.13b.e^{2x}).

a proliferação das rãs (Ex 7,26–8,11), pois os “magos (חֲרָטְמִים) egípcios, com seus encantamentos” e/ou suas “ciências ocultas (בְּלִטְיָהֶם)” (Ex 7,22; 8,3; ver também Ex 7,11), ainda conseguiram repetir os feitos de Moisés e Aarão, mesmo que eles, dessa forma, apenas estivessem agravando as catástrofes ambientais. Agora, no entanto, “as tentativas rituais dos magos egípcios para conectarem a si poderes divinos são ineficazes” (ALBERTZ, 2012, p. 151). Ou seja, eles também queriam “fazer sair (לְהוֹצִיא) os mosquitos” (v. 14a), mas “não foram capazes” (v. 14b). Mais ainda, o que Deus se propõe a fazer com os oprimidos, isto é, “fazê-los sair do Egito” (Ex 6,6-7; 7,4-5), confiando em Moisés e Aarão como seus instrumentos de ajuda para realizar esse milagre (Ex 3,10-12; 6,13.26-27), os magos não conseguem fazer com os insetos. Além disso, antes de os magos saírem de cena após também eles serem atingidos por uma das catástrofes ambientais – ver o quinto sinal, da “fuligem” provocadora de “furúnculos” (Ex 9,8-12) –, os magos, “confessando seus limites” diante do sinal dos mosquitos (KELLENBERGER, 2006, p. 127), informam agora o faraó, a cujo serviço eles estão, sobre sua compreensão do surgimento dos mosquitos: “Isso é o dedo de Deus” (v. 15d).

No entanto, nem “os seus próprios especialistas conseguem quebrar a barreira do faraó, a qual, por enquanto, é descrita como ‘força do coração’” (v. 15c), embora, com a observação feita pelos magos, essa “barreira comece a apresentar rachaduras”, trazendo à tona que, no palácio, há quem faz alguma oposição ao rei do Egito (UTZSCHNEIDER; OSWALD, 2013, p. 214). Contudo, ao contrário dos magos, “o faraó mantém-se consciente da sua própria força e de seu próprio poder” (DOHMEN, 2015, p. 246). Essa postura, por sua vez, parece condenar à ineficácia qualquer diálogo prévio à catástrofe com o governador egípcio. Assim, três dos dez episódios sobre os sinais e/ou prodígios ocorridos no Egito – Ex 8,12-15; 9,8-12; 10,21-29 – desistem dessa tentativa, justamente pelo fato de o faraó “não escutar” (v. 15b; ver também Ex 5,2; 7,4.13.16.22; 8,11; 9,12; 11,9), mesmo quando seus próprios conselheiros lhe dirigem a palavra.

Resumindo, acompanhando a trama da narrativa exodal, parece imaginar-se uma relação entre as catástrofes ambientais multiplicadas e a postura e/ou o raciocínio de quem insiste em seu poder opressivo. Com isso, chega-se à questão das dimensões religiosas da realidade socioambiental descrita.

4. Deus

O nome do Deus de Israel, isto é, o tetragrama forma uma moldura e/ou uma inclusão para o episódio em Ex 8,12-15.⁵⁶ Com isso, sublinha-se que tudo o que Moisés e Aarão “fizeram (וַיַּעַשׂוּ-כֵן)” (v. 13a) encontra suas origens no que “o SENHOR disse (וַיֹּאמֶר יְהוָה)” (v. 12a). Inclusive a reação do “coração do faraó (לִב־פַּרְעֹה)” (v. 15), o qual “se fez forte (וַיִּחַזַּק)” (v. 15c) e, assim, impediu que o rei do Egito “escutasse (וְלֹא-שָׁמַע)” (v. 15d), aconteceu de acordo “com o que o SENHOR tinha falado” (v. 15e). Dessa forma, ganha visibilidade que o senhorio e a palavra do “SENHOR (יהוה)” (vv. 12a.15e) se estendem à história inteira e, inclusive, às lideranças dos diversos grupos populacionais.

Os “magos” egípcios (vv. 14a.15a) vislumbram essa realidade quando, ao confrontarem-se com o desastre ambiental causado pelos mosquitos, “dizem ao faraó” (v. 15a): “Isso é o dedo de Deus (אֵלֶּהִים אָצַבַע)” (v. 15b). Aliás, considerando as sete menções dos “magos (חֲרָטְמִים)” na narrativa exodal (Ex 7,11.22; 8,3.14.15; 9,11^{2x}), é a única vez que se escuta a voz deles. Ou seja, “não sabendo o que pensar ou fazer, eles admitem que a praga se deve a um poder sobrenatural; e, ao mesmo tempo, há o reconhecimento implícito de que Moisés e Aarão são os representantes desse poder” (HOUTMAN, 1996, p. 54). Mais ainda, com a expressão “o dedo de Deus” (v. 15b), os magos, aparentemente, referem-se a “algum poder divino sem nome” e, por tratar-se de um membro menor do corpo humano, à “uma forma simbólica ou subsidiária de assistência” (CASSUTO, 1997, p. 106). Enfim, “o dedo de Deus” (v. 15b; ver também Ex 31,18; Dt 9,10; Sl 8,4) ainda não é a “mão do SENHOR (יַד-יְהוָה)” (Ex 9,3; ver também Ex 3,20; 6,1.8; 7,4.5; 9,15), que é uma “mão (יָד) forte (חֲזָקָה)” (Ex 13,3.9.14) e “mão (יָד) grandiosa (גְּדֹלָה)” (Ex 14,31), nem o “braço estendido (בְּטוּיָה זְרוּעַ)” do Senhor (Ex 6,6; 15,16), capazes de fazer o povo oprimido sair da sociedade escravista.

Além disso, é válido levar em consideração a relação entre o “pó (עָפָר)” (vv. 12c.13c.e), os “mosquitos (כֶּן אוּ כַנָּם)” (vv. 12d.13d.e.14a.c) e o “SENHOR (יהוה)” (vv. 12a.15e), “Deus (אֱלֹהִים)” (v. 15b) de Israel. Assim como este último é pensado como quem cria o “ser humano (אָדָם)” do “pó (עָפָר)” (Gn 2,7; 3,19; Sl 103,14; Ecl 3,20), o mesmo Deus “também pode transformá-lo [o pó] em insetos que ameaçam o poder do faraó e sua vontade de oprimir os escravos” (ANDIÑACH, 2010, p. 127). Afinal, todas

⁵⁶ Neste estudo, o tetragrama é apresentado como “SENHOR (יהוה)” (vv. 12a.15e)

as criaturas pertencem a Deus, inclusive o pó e os insetos. E, além de lhes caber um valor intrínseco por serem criaturas como todos os outros seres, guardando a sua importância na concepção do mundo, ao seguir-se a lógica presente no episódio narrado em Ex 8,12-15, os mosquitos ganham sua importância inclusive na defesa da justiça, tornando-se aliados de Deus no desafio de fazer oposição ao regime opressivo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os insetos e, entre eles, os diversos tipos de mosquitos são os animais mais numerosos na terra. São constantes parceiros do ser humano e dos seres não humanos. Sabe-se também que alguns deles, apesar de sua pequenez, causam incômodos, doenças dolorosas e até a morte de seres humanos, animais e vegetais. Nesse sentido, vale a pena lembrar, como exemplo, o *Aedes aegypti*, isto é, o mosquito-da-dengue ou o pernilongo-rajado, que transmite dengue, febre amarela, febre zica e chikungunya, e o *Anopheles darlingi*, transmissor de malária, ou ainda os parasitas. Justamente diante dessa experiência de vida, a narrativa em Ex 8,12-15 chama a atenção do(a) leitor(a).

É, pois, possível observar que o episódio bíblico em questão enxerga a “terra (אֶרֶץ)” (vv. 12c.d.13c.e^{2x}) como casa comum. Nela existem o “ser humano (אָדָם)” (vv. 13d.14c), mas também os seres não humanos. No caso, dois animais, isto é o “gado (בְּהֵמָה)” (v. 13d.14c) e os “mosquitos” (vv. 12d.13d.e.14a.c), assim como o ser abiótico do “pó” (vv. 12c.13c.e), tornam-se os representantes deles. Mais ainda, narra-se a proliferação indesejável de um desses seres, isto é, dos mosquitos, o que, imediatamente, faz surgir um desequilíbrio prejudicial aos outros seres mencionados.

Com isso, a reflexão proposta pelo episódio em Ex 8,12-15 acolhe as dimensões socioambientais da vida na terra. Desastres ambientais e/ou a interrupção de convivências harmoniosas e pacíficas precisam ser avaliados cuidadosamente, seja em vista de suas consequências imediatas, seja como sinais provindos de Deus que clamam por mudanças estruturais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERTZ, Rainer. **Exodus 1–18**. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2012.

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

CASSUTO, Umberto. **A Commentary on the Book of Exodus**. Jerusalem: Magnes Press, 1997.

DEYSEL, Lesley Claire Frances. **Animal names and categorisation in the Hebrew Bible: A textual and cognitive approach**. Doctoral Dissertation. Pretoria: University of Pretoria, 2017. Disponível em: <https://repository.up.ac.za/handle/2263/62675?show=full>. Acesso em: 17 abr. 2024.

DIETRICH, Manfred; ARNET, Samuel (Orgs.). **Konzise und aktualisierte Ausgabe des Hebräischen und Aramäischen Lexikons zum Alten Testament (Koehler & Baumgartner)**. Leiden; Boston: Brill, 2017.

DOHMEN, Christoph. **Exodus 1–18**. Freiburg: Herder, 2015.

ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm. **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

FISCHER, Georg; MARKL, Dominik. **Das Buch Exodus**. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2009.

GRENZER, Matthias. Locusts: econarrativities in Exodus 10:1-20. **Stellenbosch Theological Journal**, 2024 (no prelo).

GRENZER, Matthias. A morte do gado (Ex 9,1-7). **Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana**, v. 89, p. 80-92, 2023.

GRENZER, Matthias. Fuligem: econarratividades em Ex 9,8-12. **Cadernos de Sion**, v. 4, p. 8-18, 2023.

GRENZER, Matthias; FERNANDES, Leonardo Agostini. Gafanhotos na Bíblia Hebraica: suas dimensões socioambientais e teológicas. **Revista de Cultura Teológica**, v. XXXI, n. 105, p. 115-130, 2023.

GRENZER, Matthias. Econarratividades exodais: a praga das rãs em Ex 7,26–8,11. In: GUIMARÃES, Edward; SBARDELOTTI, Emerson; BARROS, Marcelo. (Org.). **50 anos de Teologia da Libertação: memória, revisão, perspectivas e desafios**. São Paulo: Recriar, 2022, p. 129-142.

GRENZER, Matthias. Aprendizados com a catástrofe climática (Ex 9,13-35). **Perspectiva Teológica**, v. 54, p. 375-391, 2022.

GRENZER, Matthias. Águas degeneradas (Ex 7,14-25). In: GRENZER, Matthias. **O projeto do êxodo**. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 49-65.

HOUTMAN, Cornelis. **Exodus**. V. 2. Kampen: Kok Publishing House, 1996.

KELLENBERGER, Edgar. **Die Verstockung des Pharaos: exegetische und auslegungsgeschichtliche Untersuchungen zu Exodus 1–15**. Stuttgart: Kohlhammer, 2006.

MEYERS, Carol. **Exodus**. New York: Cambridge University Press, 2005.

RIEDE, Peter. **Im Spiegel der Tiere: Studien im Verhältnis von Mensch und Tier im alten Israel**. Freiburg: Universitätsverlag, 2002.

UTZSCHNEIDER, Helmut; OSWALD, Wolfgang. **Exodus 1–15**. Stuttgart: Kohlhammer, 2013.

A PECAMINOSIDADE HUMANA E A SABEDORIA COMO TEMOR EM SIRÁCIDA 21,1-11

*Nelson Maria Brechó da Silva*⁵⁷

Resumo: Esta pesquisa analisa a perícopie Sirácida 21,1-11, que trata da pecaminosidade humana e a sabedoria como temor do Senhor. Nesse sentido, apresentam-se uma tradução literal do texto e o seu *Sitz-im-Leben*; o comentário exegético-teológico; a pragmática e a hermenêutica. Procura-se examinar a instrução dada pelo pai ao filho em torno da advertência concernente ao pecado. Desse modo, o primeiro bloco, que compreende os versículos 1-3, aponta a situação do pecado vinculada à vítima e ao agressor. O segundo, que abarca os versículos 4-5, exemplifica uma forma de maldade com o poderoso opressor e o pobre oprimido. No terceiro, no qual se encontram os versículos 6-10, constatam-se, por um lado, o caminho do fanfarrão marcado pela persistência no pecado; por outro, a imagem do sensato como aquele que aceita a correção. Por fim, o quarto bloco, que corresponde ao versículo 11, resume o ponto central da instrução ao apresentar a perfeição do temor ao Senhor vinculada à sabedoria. Esta reflexão possibilita uma leitura enriquecedora no âmbito de guardar a Lei no sentido de uma instrução pedagógica, na qual o filho domina os seus pensamentos. O gesto de guardar implica dois aspectos ecológicos: o cuidado de si e do mundo.

Palavras-chave: Pecador. Sabedoria. Temor.

Abstract: This research analyzes the Ben Sira pericope 21,1-11, which deals with human sinfulness and wisdom as the fear of the Lord. In this sense, a literal translation of the text and its *Sitz-im-Leben* are presented; the exegetical-theological commentary; pragmatics and hermeneutics. We seek to examine the instruction given by the father to the son regarding the warning regarding sin. Thus, the first block, which comprises verses 1-3, points out the situation of sin linked to the victim and the aggressor. The second, which covers verses 4-5, exemplifies a form of evil towards the powerful oppressor and the poor oppressed. In the third, in which verses 6-10 are found, we can see, on the one hand, the path of the braggart marked by persistence in sin; on the other, the image of the sensible person as one who accepts correction. Finally, the fourth block, which corresponds to verse 11, summarizes the central point of the instruction by presenting the perfection of the fear of the Lord linked to wisdom. This reflection allows for an enriching reading in the context of keeping the Law in the sense of pedagogical instruction, in which the child dominates his thoughts. The gesture of saving implies two ecological aspects: caring for oneself and for the world.

Keywords: Sinner. Wisdom. Fear.

INTRODUÇÃO

A teologia sapiencial é profundamente marcante no que se refere à forma de dissertar acerca da sabedoria. No caso de Sirácida 21,1-11, vê-se a sabedoria consumada por intermédio do temor ao Senhor e na conscientização do pecado que habita na pessoa. A repreensão se torna a atitude essencial à educação para correção dos pecados. É curioso salientar o contexto do autor de Sirácida, Ben Sirac, e de seu neto:

Ben Sira escreveu o livro em Jerusalém (50.29), em hebraico, provavelmente por volta dos anos 200-180 a.C. Alguns anos depois (por volta de 132 a.C.), o neto do sábio, tendo chegado a Alexandria, no Egito, começou a traduzir a obra do avô para o grego, tendo-a considerado de particular valor educativo mesmo

⁵⁷ Doutor em Filosofia e em Teologia (PUC-SP). Membro do Grupo de Pesquisa Ética e Filosofia Política da PUC-SP e Literatura Joanina também pela PUC-SP. Professor do Departamento de Teologia (Faculdade João Paulo II - Marília / SP). Em setembro de 2022, iniciou o Pós-Doutorado em Filosofia na PUC-SP. E-mail: nelsonbrecho@yahoo.com.br; <http://lattes.cnpq.br/361919251229075>

para os judeus da diáspora que não sabiam mais o hebraico. O livro foi escrito em hebraico no início do século II a.C., ou seja, antes do advento de Antíoco IV Epifânio ao trono (em 175 a.C.) e da crise dos Macabeus, acontecimentos que não parecem ter eco na escrita do sábio de Jerusalém (PALMISANO, 2016, p. 18-19, tradução nossa).

A perícopa de Sirácida a ser examinada envolve o capítulo 21,1-11, que menciona o posicionamento de Ben Sirac no que se refere à pecaminosidade humana e à sabedoria como temor do Senhor. Num primeiro passo, inicia-se com a apresentação de uma proposta de tradução literal da perícopa, assim como o *Sitz-im-Leben* (contexto vital) no ambiente de Sirácida. Segundo, o comentário exegético-teológico com a explicação a partir da estrutura literária dos versículos. Terceiro, a pragmática e a hermenêutica em vista de perceber os efeitos do texto à comunidade de Sirácida e daqueles que podem ser ligados ao mundo atual. Com isso, tal pesquisa vem proporcionar uma maior elucidação da pecaminosidade, da sabedoria e de sua importância ao tema “Bíblia e Ecologia Integral” do IV Simpósio Paulista de Estudos Bíblicos. Ademais, Sirácida 21,11 com o verbo “guardar” denota o sentido de cuidar, que traz duas contribuições ecológicas: o cuidado de si e do mundo.

1. Texto e *Sitz-im-Leben* da perícopa Sirácida 21,1-11

Quando se analisa a passagem de Sirácida 21,1-11, texto originalmente composto em grego, constata-se que esta comunicação se baseia na edição crítica da Septuaginta (RAHLFS, 2015, p. 411-412, tradução nossa). No intuito de propiciar o entendimento da perícopa grega, segue a seguinte proposta de tradução literal:

¹ Filho meu, pecaste? Não o repitas, mas reza pelos pecados passados;

² foge do pecado como da cobra: se te aproximas, te morderá; seus dentes são dentes de leão que destroçam vidas humanas.

³ A injustiça é espada de dois gumes e sua ferida é incurável;

⁴ crueldade e arrogância destroem a riqueza, a casa do soberbo ficará deserta.

⁵ A súplica do pobre vai da boca aos ouvidos, e Deus logo lhe faz justiça.

⁶ Quem odeia a repreensão segue as pegadas do pecador, quem teme ao Senhor se arrepende de coração.

⁷ O fanfarrão é conhecido de longe, o sensato reconhece os próprios deslizes.

⁸ Quem constrói sua casa com dinheiro alheio, recolhe pedras para seu próprio mausoléu.

⁹ Um bando de malfeitores é um fardo de estopa que termina em chama de fogo.

¹⁰ O caminho dos perversos está pavimentado, mas desemboca no fundo do abismo.

¹¹ Quem guarda a Lei domina seus pensamentos, temer o Senhor é sabedoria consumada.

Nota-se o binômio fanfarrão e o sensato, juntamente com as suas peculiaridades (vv. 6-10) no decorrer do texto, segundo o recurso retórico de “sentenças isoladas nas quais se fala de um extremo e outras vezes de outro” (LÍNDEZ, 1999, p. 103). Isso implica o ensinamento prático em torno da condição humana marcada por suas limitações. A pessoa é, de fato, capaz de realizar grandes atitudes. Todavia, cabe a ela a responsabilidade de seus erros, tal como a advertência inicial com a expressão: “Filho meu, pecaste?”. (v. 1). Nota-se o aspecto pedagógico em vista da correção referente aos atos desordenados, a fim de que a pessoa possa superar os seus pecados e se tornar sensata.

A compreensão de teologia da sabedoria chegou a um ponto de clareza tamanha que essa doutrina sapiencial foi capaz de desenvolver um projeto extraordinário da história do mundo e da salvação: antes de todas as outras criaturas, Javé havia criado a sabedoria; da boca dele tinha saído (Eclo 1,4; 24,3). Toda a criação com todos os povos estava disposta abertamente diante dela, e ela procurou entre os seres humanos na terra uma pátria (Eclo 24,7) (VON RAD, 1966, p. 458-459, tradução própria).

Vale mencionar que Sirácida 21,1-11 se encontra num grande bloco (1,1 – 23,27), que, por sua vez, “é introduzido por um hino de louvor à Sabedoria, criatura primordial de Deus, que é quem a oferece como dom aos que o amam” (ASENSIO, 2008, p. 201). Há uma variedade de temas, a saber, o pecador, opressor, pai, filho, fanfarrão e sábio. O estilo literário se caracteriza pela poética sapiencial, de maneira a indicar o aspecto prático da *Torah* como Lei (Instrução). Desse modo, Ben Sirac aspira que a pessoa tenha o cuidado com a vida. Por esse motivo, o gênero literário *mashal*, cujo sentido é a forma de conto popular, a fim de facilitar a memorização.

O ditado tem uma visão panorâmica de muitas experiências semelhantes e as condensa, quase como uma soma, num breve provérbio. Embora sua intenção seja didática, o ditado não formula o ensinamento expressamente, porém deixa por conta do ouvinte que tire pessoalmente do ditado as consequências práticas (ZENGER, 2003, p. 288).

O contexto de Ben Sirac consiste numa hermenêutica antropológica em virtude da ligação entre a pessoa com Deus. O v. 11 expressa claramente a Sabedoria relacionada ao temor do Senhor, no qual a pessoa guarda a Lei. Nesse sentido,

o homem é o eixo em torno do qual gira todo o mundo sapiencial. É o ponto de partida de toda a observação, o sujeito que fala, cria ditados e sentenças; é também o objeto de suas próprias reflexões, imagens refletidas no espelho de sua mente. O Sirácida registra essa realidade tão elementar e primária (LÍNDEZ, 1999, p. 102).

A sabedoria enquanto dom a ser dado por Deus colabora no crescimento da pessoa. O exercício do temor ao Senhor através do cumprimento dos mandamentos envolve o

desejo de agradá-Lo. O cuidado de si e do mundo consiste no gesto de guardar a Lei na responsabilidade de promover a correção fraterna em virtude do crescimento comunitário.

2. Comentário exegético-teológico

Cabe, agora, esclarecer a instrução dada pelo pai ao filho em torno da advertência concernente ao pecado. Desse modo, o primeiro bloco, que compreende os versículos 1-3, aponta a situação do pecado vinculada à vítima e ao agressor. O segundo, que abarca os versículos 4-5, exemplifica uma forma de maldade com o poderoso opressor e o pobre oprimido. No terceiro, no qual se encontram os versículos 6-10, constatam-se, por um lado, o caminho do fanfarrão marcado pela persistência no pecado; por outro, a imagem do sensato como aquele que aceita a correção. Por fim, o quarto bloco, que corresponde ao versículo 11, resume o ponto central da instrução ao apresentar a perfeição do temor ao Senhor vinculada à sabedoria.

No primeiro bloco, vv. 1-3, percebe-se que o pecado não vem de Deus, mas da infidelidade da pessoa (15,11-20). Ora, a pessoa é fraca (18,12), de modo que urge o seguinte questionamento: o que fazer quando peca? A resposta é simples e prática: arrepender-se e corrigir-se.

Com sinceridade implorante, Sirac adverte contra o envolvimento com o pecado. Ele escolhe imagens e comparações particularmente drásticas. Ele pressupõe que o aluno (“filho”) que presta ouvidos sabe muito bem o que é pecado. Todo mundo já lidou com isso. Mas não faça isso de novo, se arrependa, faça expiação (v. 1)! (LAMPARTER, 1972, p. 97, tradução nossa).

A serpente do paraíso fica reduzida a uma comparação: nos salmos, serpente que envenena e leão que dilacera são imagens do perverso agressor, por exemplo Sl 57,5; 58,5; 140,4. O pecado envenena o pecador e dilacera também o próximo. Assim, “de dois gumes”, uma vez que fere a vítima e o agressor. O v. 3 possui ligação com Mt 26,52.

A unidade começa com o pedido de atenção dirigido ao filho-discípulo (cf. 18,15). O tema de abertura é primorosamente religioso: o pecado e a relação entre o pecador e a Lei. Algumas das imagens presentes – em particular a da serpente – poderiam recordar, em segundo plano, Gn 3. A partir da exortação inicial, na segunda parte, a apresentação será articulada através da antítese do sábio e do tolo. A passagem está repleta de imagens e metáforas (PALMISANO, 2016, p. 203, tradução nossa).

No segundo, vv. 4-5, considera-se que uma forma de maldade consiste no poderoso opressor e do pobre oprimido. Com efeito, a sentença é divina, visto que Deus escuta o clamor do oprimido, conforme doutrina tradicional: Ex 3,9; 22,22s. Ben Sirac desenvolve isso em 35,1-10.

No terceiro, vv. 6-10, elucida-se o gesto da correção em virtude do arrependimento e da emenda. Caso contrário, não se corrigir é persistir no pecado. Com isso, o fanfarrão é, pelo contexto, aquele que se gloria da sua maldade e êxito: Sl 52,3; Jr 22,13-15; Hab 2,12; Is 1,31; Sl 73,18s.

[...] nos vv. 6-10, estão presentes: a casa, as pedras, o fogo (cf. Is 1,31; 29,6; 66,15), o caminho, o precipício. Há o motivo do caminho dos pecadores, que é largo e facilmente transitável, mas que mergulha no precipício final (Cf. Pr 14,12; Mt 7,13). No centro, no v. 5, há uma referência à oração respondida do pobre e ao julgamento de Deus a seu favor (cf. 35.17; a oração como atividade peculiar do sábio ideal é descrita em 39.5). O verbo “orar” cria inclusão com o v. 1 (PALMISANO, 2016, p. 204, tradução nossa).

No quarto e último bloco, v. 11, encerra a instrução com a síntese que rege o livro (19,20): a sabedoria; o temor (respeito) ao Senhor; o cumprimento da Lei como Instrução pedagógica: “O v. 11, no final do trecho, descreve a relação com a Lei, que permite o autocontrole (cf. Abot 4,2) e o acesso à sabedoria que nasce do temor do Senhor (cf. Sir 1,20)” (PALMISANO, 2016, p. 204-205, tradução nossa). E mais: “O temor de Deus não é apenas o começo da sabedoria (Provérbios 1:7), mas também a sua perfeição (v. 11). O sábio não os deixa para trás, mas permanece na escola por toda a vida e nunca para de aprender” (LAMPARTER, 1972, p. 99, tradução nossa).

3. Pragmática e hermenêutica

Ao observar o cenário da pragmática da perícopa 21,1-11, constata-se o intuito de Ben Sirá na vontade de colocar a cultura do povo de Israel em interação com o mundo grego. Dessa forma, frisa-se que:

O estilo de vida grego penetra gradualmente em todas as esferas da vida. Nos séculos III e II, a influência helenista faz-se notável sobretudo na língua e na cultura. O grego, na maioria das vezes o grego coine, mais fácil, é usado no Oriente Próximo como língua franca. Particularmente, a elite culta fala grego, ao passo que a população simples, como antes, entende-se em aramaico. Também a arquitetura dos orientais vai sendo influenciada progressivamente pelo estilo ocidental (PEETZ, 2022, p. 237-238).

A mensagem teológica do povo de Israel vai ao encontro da cultura grega. O binômio fanfarrão e sábio relembra as narrativas da mitologia grega. Os vícios e as virtudes são descritos detalhadamente para convencer o ouvinte-leitor no exame de consciência, a fim de não perder a centralidade na busca da sabedoria. Vale dizer que:

Alexandre Magno é visto como um rei que pretende atribuir a si mesmo prerrogativas divinas, fato normal para a época. Esse tipo de pretensão era intolerável para todo judeu piedoso: daí o juízo negativo de Alexandre Magno. Porém, em certos ambientes judaicos, nutriu-se uma simpatia tão profunda pela

cultura e pela civilização dos gregos que, no século II a.C., alguns judeus consideravam ser aparentados com os espartanos (BOSCOLO, 2021, p. 102).

A incorporação da linguagem grega colabora no amadurecimento dos valores hebraicos, pois o ensinamento de Sirácida vai em direção à repreensão em torno do pecado. Utiliza, para tanto, a imagem da relação entre pai e filho, cuja base central se dá na advertência do pai diante dos desvios de seu filho.

Quanto à hermenêutica da perícopa 21,1-11, pode-se dizer que o tema da pecaminosidade humana e da sabedoria como temor sejam, certamente, elementos enriquecedores para análise do ambiente atual. É fundamental na vivência da vida aplicar o princípio de guardar a Lei no sentido do cuidado e como purificação dos pecados. Trata-se de um exercício diário. Papa Francisco argumenta uma visão interessante a respeito do verbo “guardar”:

É importante ler os textos bíblicos no seu contexto, com uma justa hermenêutica, e lembrar que nos convidam a “cultivar e guardar” o jardim do mundo (cf. Gn 2,15). Enquanto “cultivar” quer dizer lavar ou trabalhar um terreno, “guardar” significa proteger, cuidar, preservar, velar. Isso implica uma relação de reciprocidade responsável entre o ser humano e a natureza (FRANCISCO, 2015, n. 67).

O ensinamento que Sirácida propõe pelo caminho da sabedoria permite, conseqüentemente, o cuidado de si e da natureza, pois viver é um dom concedido pelo Senhor. A ética a ser desenvolvida une a Sabedoria com a prudência em virtude da felicidade:

O caráter equilibrado e o profundo humanismo de Ben Sirac se manifestam em quase todos os temas que aborda. Mas o ponto em que se mostram mais evidentes é precisamente no tratamento do tema da sabedoria. Conforme Provérbios, a sabedoria e a prudência proporcionam ao homem vida segura e feliz; em contrapartida, a sandice leva ao fracasso humano e à autodestruição (ASENSIO, 2008, p. 206).

A releitura do pecado e da sabedoria ligada ao temor abrem novos horizontes para se meditar acerca do cuidado. Primeiro, a pessoa precisa reconhecer as suas limitações. Segundo, ser atento para não se desviar do caminho e cair na postura do fanfarrão, que perde a oportunidade de viver a vida. Terceiro, temer ao Senhor possibilita ser uma pessoa sensata, no sentido de ser zeladora e corresponsável com o Senhor na obra da criação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir dos dados analisados sobre Sirácida 21,1-11, crê-se que é possível lançar algumas luzes para discussão ecológica. Primeiro, o sensato é aquele que é capaz de

cooperar com o Senhor, visto que reconhece a sua condição de pecador. Porém, não desanima, pois vê a sabedoria como um dom a ser acolhido da parte do Senhor mediante o temor. Segundo, o sensato escuta a advertência de seu pai, pois encara o seu ensinamento como instrução pedagógica para o desenvolvimento do cuidado de si e do mundo. Estes dois aspectos ecológicos contribuem para refletir no cuidado que a pessoa pode ter para bem vivenciar a vida em vista das futuras gerações, de forma a deixar suas marcas através das virtudes que jamais se apagarão na história da humanidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASENSIO, V. M. **Livros sapienciais e outros escritos**. Tradução de Mário Gonçalves. 3. ed. São Paulo: Ave-Maria, 2008.

BOSCOLO, G. **A Bíblia na História: introdução geral à Sagrada Escritura**. Tradução de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2021.

FRANCISCO, Papa. **Carta Encíclica Laudato Si'**. São Paulo: Loyola; Paulus, 2015.

LAMPARTER, H. **Die apokr yphen I: Das Buch Jesus Sirach**. Stuttgart: Calwer Verlag, 1972.

LÍNDEZ, J. V. **Sabedoria e sábios em Israel**. Tradução de José Benedito Alves. São Paulo: Loyola, 1999.

PALMISANO, M. C. **Siracide: introduzione, traduzione e commento**. Milano: San Paolo, 2016.

PEETZ, M. **O Israel bíblico: história, arqueologia, geografia**. Tradução de Paulo F. Valério. São Paulo: Paulinas, 2022.

RAHLFS, A. **Septuaginta: id est vetus testamentum graece iuxta LXX interpretes**. 6a. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006; Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2015 (com prefácio em português e espanhol).

VON RAD, G. **Theologie des Alten Testaments**. Band I: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels. München: Chr. Kaiser Verlag, 1966.

ZENGER, E. *et al.* **Introdução ao Antigo Testamento**. São Paulo: Loyola. 2003.

A DANÇA DOS MONTES: Uma exegese ecoteológica do Sl 29

*Renato Gonçalves da Silva*⁵⁸

Resumo: É notória a interpretação que ressalta o Salmo 29 como um hino à YHWH que se manifesta por meio da tempestade. Também existe o consenso em admitir-se que o Salmo 29 possui um certo parentesco com hinos dedicados a outros deuses estrangeiros, como Baal, Marduk e Enlil, todos estes que – igualmente – eram contemplados nas tormentas. Não obstante o parentesco extra testamentário, há de se destacar características próprias do referido salmo que já na sua estrutura literária revela uma mensagem original. YHWH não é só o Deus das Tempestades, mas é Aquele capaz de fazer os Montes Dançarem. Tal dança revela a profunda interação do povo com YHWH visualizada em diversas formas nos poéticos paralelismos que estruturam a prece e fornecem uma tradução peculiar que revela a Ecoteologia do Sl 29 presente no seu conteúdo e forma que demonstram o esforço do autor inspirado que é devoto de uma sustentabilidade cósmica.

Palavra-Chave: Salmo 29. Ecoteologia. Terremoto.

Abstract: The interpretation that highlights Psalm 29 as a hymn to YHWH who manifests himself through the storm is well known. There is also a consensus that Psalm 29 has a certain kinship with hymns dedicated to other foreign gods, such as Baal, Marduk and Enlil, all of whom - likewise - were contemplated in the storms. Notwithstanding the extra-testamentary kinship, it is important to highlight the specific characteristics of this psalm, which already reveals an original message in its literary structure. YHWH is not only the God of Storms, but also the One capable of making the mountains dance. This dance reveals the people's profound interaction with YHWH, visualized in various ways in the poetic parallelisms that structure the prayer and provide a peculiar translation that reveals the Ecotheology of Ps 29 present in its content and form, which demonstrate the effort of the inspired author who is devoted to cosmic sustainability.

Keywords: Psalm 29. Ecotheology. Earthquake.

INTRODUÇÃO

Estudos apontam que o Salmo 29 teve uma primeira forma datada nos tempos de Davi, cuja influência canaanita foi bastante sentida, pois, em suas primeiras estrofes, ainda percebe-se uma métrica rítmica que liga a referida prece a antigos cânticos cananeus em ugarítico que cultuavam Marduk, considerado o deus das tempestades cheias de trovões, e a outras arcaicas poesias salmódicas do AT. Mais tarde a prece receberá uma nova redação realizada pelos profetas que retroprojetarão, na pessoa de YHWH, as características ressaltadas do deus dos cananeus, contudo as marcas da literatura primitiva ainda permanecerão no texto (KRAUS, 1993, p.345). Partindo destes pressupostos, intui-se que o salmo foi reelaborado de tal forma que é possível contemplar uma estrutura concêntrica na qual o v.6 é evidenciado, aquele ao qual ressalta o pular dos Montes Líbano

⁵⁸ Mestre em Exegese Bíblica – Pontifício Instituto Bíblico Roma; Mestre em Teologia – Pontifícia Universidade Católica SP; email: renatojuridico@yahoo.com.br; Membro do Grupo de Pesquisa TIAT; Id. Lattes: <https://lattes.cnpq.br/0825545090890670>.

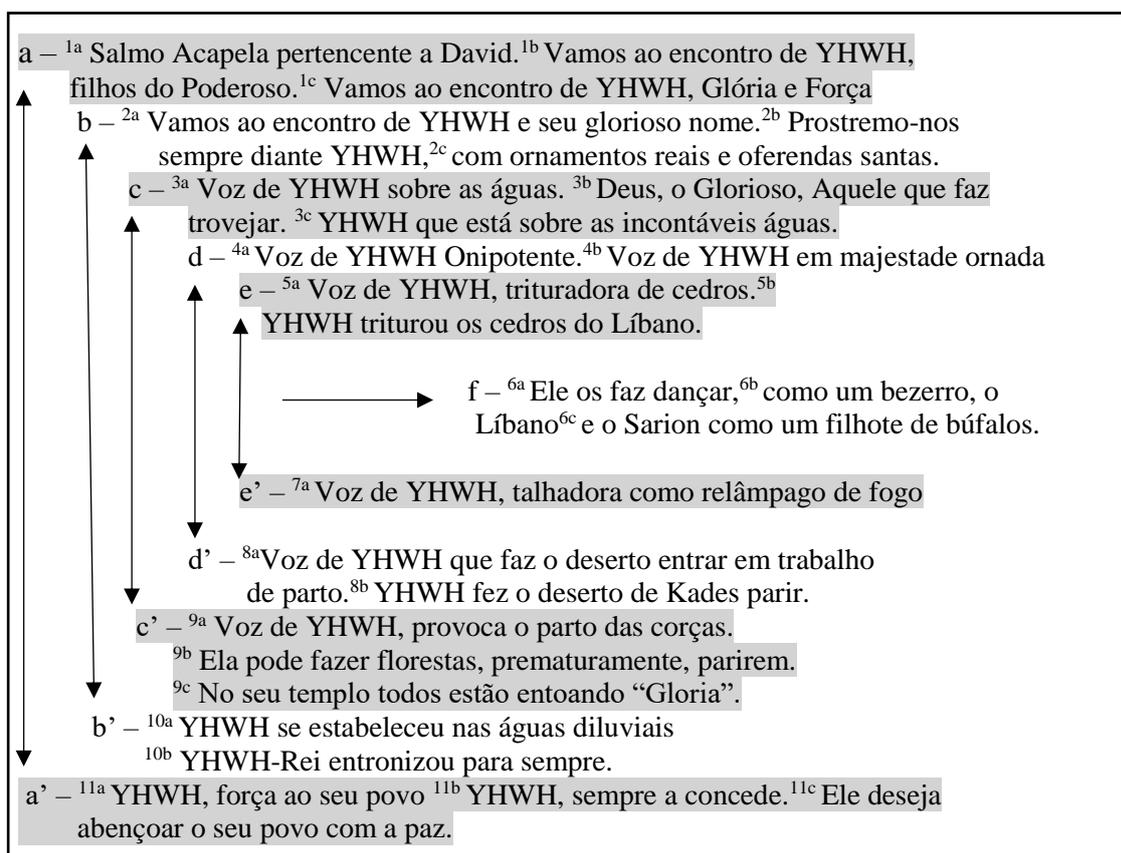
e Sarion que saltam como bezerro e filhotes de búfalos. Quem causa tais movimentos é a Voz de YHWH.

O presente estudo, ao analisar a referida estrutura da prece, intui que tais pulos podem ser compreendidos como uma espécie de dança, a qual revelaria a alegria nupcial que seria o resultado de uma relação sponsal entre YHWH e a Sua Criação. Além disso, a dança dos Montes seria uma metáfora para ressaltar um outro evento natural, considerado teofânico pelos autores da Bíblia Hebraica: o Terremoto.

1. O texto e sua estrutura

O presente estudo oferece a tradução do texto hebraico presente na Bíblia Stuttgartensia (ELLIGER; RUDOLPH; WEIL, 2003). De igual modo, este trabalho apresenta a estrutura literária da prece, a qual se faz notar a sua característica concêntrica:

Figura 1 – Estrutura Literária



Fonte: o próprio autor

O paralelismo existente nas linhas a-a' (vv. 1abc || 11abc) possui uma característica sinonímica pela repetição de substantivos como “YHWH”, “força-רִצְוֹן”, presente em ambos os versículos e, por isso, tais pares formam uma inclusão literária que delimita a prece. O

paralelismo também apresenta um campo semântico que interliga os substantivos “Davi”, “filhos do Onipotente-בְּנֵי אֱלֹהִים” (v.1) com o substantivo “povo-עַם” presente no v.11. As duas linhas formam a assembleia de adoradores que é convidada pelo entusiasta salmista a fim de interagir com YHWH que, por sua vez, concede paz e força a seu povo cósmico (v.11). A mensagem subliminar acentuada deste paralelismo sinonímico progressivo é aquela que descreve a mútua relação entre Deus e seus adoradores.

No próximo paralelismo – b-b’ (vv. 2abc || 10ab) – ainda é possível encontrar a temática da profunda interação entre YHWH e sua assembleia. No entanto, existe um esforço em ressaltar que o povo se relaciona com o Senhor, que é apresentado como o grande Rei do Cosmo. Em primeiro lugar, os versículos são postos em paralelos devido à citação explícita de YHWH, que é repetida por 2x seja no v.2ab bem como no v.11ab. A referida temática da realeza de YHWH é atestada pelo substantivo “majestade-מְהִלָּה” em 2c, tal como é possível encontrá-la em 10b onde se proclama solenemente o título “YHWH-Rei”. O versículo 10b ainda ressalta a entronização de YHWH nas águas diluviais, ainda que, em um primeiro momento, o verbo hebraico tenha como tradução literal a ação em “estabelecer-se”(KOEHLER, 2000, p.444) Contudo, o referido verbo, nos textos presentes em 1º Samuel 4,4; 2º Reis 19,15; 1º Crônicas 13,6; Salmos 22,3; 55,19; 61,7; 80,1; 102,12; 123,1 e Isaías 37,6, destaca a ação de reinar por meio da metáfora que sublinha o ato de “entronizar-se”. Apoiado nesta tradição, o presente estudo compreende que o estabelecimento de YHWH sobre as águas é uma verdadeira cerimônia que declara o Senhor como o verdadeiro Rei do Cosmo, destronando, por assim dizer, as divindades pagãs de Enlil e Marduk (KRAUS, 1993, p. 347).

O próximo paralelismo evidenciado por esta pesquisa encontra-se nos vv. 3abc e 9abc. Nele, atesta-se as duas primeiras citações a respeito da “Voz de YHWH - קוֹל יְהוָה” que ocorrerá mais 5x no Salmo 29, totalizando 7. Este algoritmo é deveras simbólico dentro da Bíblia Hebraica, invocando a ideia da perfeição divina. É um número bastante caro ao primeiro relato da criação presente em Gênesis 1,1 – 2,4a. Intui-se um trabalho intertestamentário realizado pelo salmista que, ao mencionar por 7x a Voz de YHWH, pode ter desejado fazer menção aos 7 dias primordiais – citados no primeiro livro do Pentateuco – nos quais Deus criou todas as coisas por meio da Sua Palavra.

Na Bíblia Hebraica, a “voz/som-קוֹל” é compreendida como um barulho de trovão (Ex 9,23.29.33; 19,16; 20,18) e como sons estrondosos de tempestades nebulosas (Sl

93,3). O substantivo em questão pode referir-se a barulhos de terremotos (Ez 37,7). Além dos fenômenos meteorológicos, “voz/som-קול” pode significar passos e pegadas (Gn 3,8.10), barulhos de folhas (2Sm 5,24; 1Rs 14,6), de fogo (Jl 2,5), de espinhos (Ecl 7,6) e de mós (Jr 25,10), de uma existência que habita no firmamento (Ez 1,25), e de algo manso e delicado (1Rs 19,12). É possível ainda atestar que o referido substantivo define o barulho de uma multidão de pessoas (Jr 11,16; Ez 1,24), da voz de uma única pessoa (Gn 27,22) e faz alusão a instrumentos musicais (Ex 19,16; 20,18; 2Sm 6,15). Destaca também a voz daqueles que rezam se lamentando ou louvando ao Senhor (Nm 20,16; 21,3; Dt 26,7) e, até mesmo, sublinha o som das palavras (Dt 1,34; 5,28). O bramido e rugido de animais é também designado por “voz/som-קול” (1Sm 15,14; Jr 8,16).

A Voz de Deus encontra o seu destaque no ressoar de um trovão (Sl 18,14; Sl 29,3-5; 46,7; 68,34; 77,19; 104,7), devido ao fato de ser audível cada uma de suas palavras (Ex 15,26; Dt 5,25; Js 5,6; 1Sm 12,15; 1Rs 20,36; 2Rs 18,12; Is 6,8; Jr 3,25; Mq 6,9; Ag 1,12; Zc 6,15). O substantivo “voz/som-קול” substitui, até mesmo, o tetragrama sagrado YHWH conforme Números 7,89 (KOEHLER, 2000, p.1084). No Salmo 29, o som de YHWH assume uma corporeidade enérgica. Demonstra uma

dilatação da onomatopéia imposto pela palavra *qol* que vai se propagando em múltiplos ecos: *kabod, behon lebanon sirion kemo lahbot yeholel 'ayyalot ye'arot*. Acompanham com menor intensidade alguns plurais que rimam com *hir'im; mayim rabbim 'arazim re'emin*. Também o versículo da resposta final faz eco com três palavras: *hekalu kullo kabod*. Se distinguíssemos os fonemas por seu timbre, falaríamos de orquestração verbal (SCHÖKEL; CARNITI, 1996, p.445).

Por sinal, no v.3, o primeiro elemento que apresenta um som semelhante com “voz/som-קול” é o “gloria-כבוד” que também se faz presente no v.9, reforçando o paralelo sinonímico apontado entre os dois versículos referidos. Dentro do Salmo 29, o substantivo é encontrado 4x, número importante na Bíblia Hebraica, ele remonta o quarto dia da criação, quando YHWH criou os luminares do dia e da noite (Gn 1,14) que os separam com o intuito de regular a vida criada por Deus (MORAES, 2012, p.52). Daqui vem o significado da virtude da obediência atrelada ao número 4: quanto mais regulada pelo Senhor, ou melhor, quanto mais a criação for obediente a YHWH, mais bela e harmônica ela será, mesmo que esta apresente certas forças que, em um primeiro momento, aparentem ser aliadas do caos e da destruição. Como imagem dessas forças, a tempestade e o terremoto podem ser bons exemplares citados pelo autor do Salmo 29, o qual possui um coração, em sintonia com o Criador, bem como com a criação de YHWH, por isso, o

autor consegue transcender ao pavor causado por qualquer potente fenômeno natural, a ponto de ver a glória majestosa de YHWH, até mesmo, em potentes aguaceiros e/ou temíveis tremores de terra.

As chuvas possuem uma rica simbologia que invoca o poder fecundo de YHWH, tal como atesta Ezequiel 34,26-27. A água assume, por vezes, o sentido metafórico que ressalta a sexualidade feminina (Pr 5,15.18; Ct 4,12b.15). Sendo assim, YHWH-Rei, ao estabelecer o seu poder sobre as águas, às envia à terra para fecundá-la. O Senhor se comporta como um amante esponsal de sua Criação, a qual pode-se chamar de Mãe-Natureza, sem evidenciar nela nenhum aspecto de divindade, o que seria algo de muito estranho ao judaísmo monoteísta. Contudo, o salmista enxerga nas tempestades o poder de YHWH, que gera a vida de forma abundante. Uma vez que o compositor intui YHWH, muito mais, como um noivo frente ao mundo natural do que uma temível divindade, o presente estudo prefere enfatizar que o Senhor provoca o parto das corças conforme a tradução sugere no v.9a.

É verdade que o verbo hebraico, em seu sentido literal, expressa a ação que circunscreve o tremor. No entanto, o destacado verbo aparece no Salmo 51,7 enfatizando a imagem de uma mulher que “dá à luz” (KOEHLER, 2000, p.310). Como no v.3, o orante – por meio da metáfora das chuvas fecundas – invoca o poder fértil manifesto por YHWH-Rei, é possível imaginar as corças como representantes da natureza que, por ter sido tão amada pelo Seu Criador, ela consegue parir toda a diversidade de vida que existe em um ecossistema global. Sob a mesma chave de interpretação – que reflete a imagem de YHWH em núpcias com o mundo criado – o presente estudo não imagina o Senhor descascando as madeiras das florestas (v.9b). É melhor imaginar que YHWH tenha desnudado as florestas, uma vez que o verbo hebraico, citado em Isaías 47,2, possui um forte sentido sexual (KOEHLER, 2000, p.359). Logo, o paralelismo evidenciado entre os vv. 3abc e 9abc traz à tona a imagem da Voz de YHWH, que se relaciona com a sua Criação de forma matrimonial, fecundando-a e iluminando com a existência todos os seres, convidados pelo salmista a adorarem o seu Criador, aquele que é tão Onipotente em amar a Mãe-Terra, a ponto de vencer, nela, qualquer realidade estéril e/ou árida. Esta é a mensagem presente no paralelismo d-d’ (vv. 4ab || 8ab). Trata-se de um vínculo sinonímico porque, tanto em 4ab quanto em 8a, explicita-se a “Voz de Deus”. No entanto existe uma antítese entre os versículos, pois a qualificação “onipotente-יְהוָה” (v.4a) contrasta com a imagem do deserto de Kades, fraco na arte em gerar vida. Em Números 20,5, Kades é definido como um lugar ruim, de tão escasso em água, realidade adversa daquela a qual YHWH está entronizado. Esta antítese entre os versículos vinculados invoca a ideia de que YHWH é tão poderoso em fecundar o mundo natural que, até

mesmo, o deserto de Kades tremerá em trabalhos de parto e, por isso, lá se encontrará vida. Ressalta-se que o mesmo verbo hebraico usado para sublinhar o parto das corças (v.9a) é reutilizado pelo salmista que acentua o tremor do deserto. É verdade que o sentido literal “tremor” é mais propício no v.8ab. Contudo, o versículo que enfatiza a realidade das corças que dão à luz permite a este estudo definir o tremor do deserto de Kades como aquele perceptível no agitar-se das mulheres que estão prestes a parir.

Considerando, portanto, a validade dos paralelismos evidenciados, o presente estudo oferece a hipótese de que o salmista quer sublinhar que o poder da Voz de YHWH – representada nas Tempestades – não vem a este mundo para atemorizar ou destruir. Muito pelo contrário! Trata-se da Voz do Esposo que entra em núpcias com a sua criação que, por sua vez, terá como refrão existencial a famosa ordem de YHWH presente no primeiro relato da criação, “crescei-vos e multiplicai-vos!” (Gn 1,20.28). Chegando a tal conclusão, como compreender o último paralelismo evidenciado entre os vv.5ab e 7ab? Não existem dúvidas a respeito de seu vínculo literário, uma vez que “Voz de YHWH” se repete em 5a e 7a. Além disso, existe um paralelo sintático, pois é possível observar a conjugação participial entre os vv. 5a (destruidora) e 7b (talhadora). De fato, a menção do poder aniquilador da Voz de YHWH – em um primeiro momento – contrasta com a teologia apresentada pelos paralelismos precedentes que evidenciam YHWH como promotor da vida. No entanto, nem sempre os cedros do Líbano são vistos de forma positiva, dentro da Bíblia Hebraica. Por exemplo, em Ezequiel 31,3, o cedro é a metáfora utilizada para descrever reis e monarcas que não tementes a Deus, característica nefasta atribuída ao rei do Egito. Logo, este paralelismo confirma a identidade de YHWH, como aquele que é o grande artífice sponsal da vida, pois Ele consegue vencer todo e qualquer poder que é representante da morte e da escravidão que obstaculizam a vida de existir.

2. A Dança dos Montes

O ápice dos paralelismos apresentados está no v.6, que ressalta aquilo que outras traduções entendem como o “pulo”⁵⁹ dos montes Líbano e Sarion, o primeiro salta como um bezerro e o segundo como um filhote de búfalo.

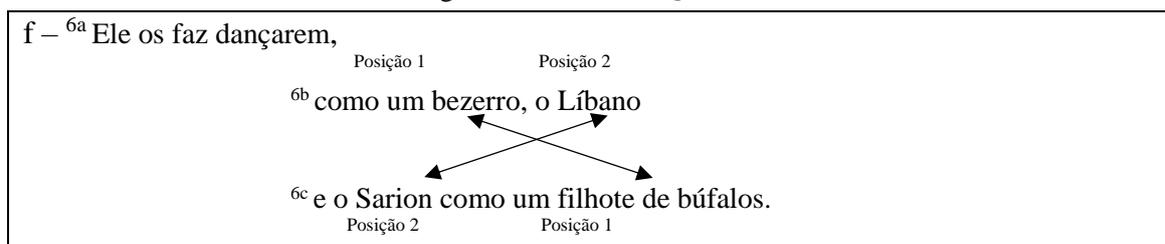
Esta pesquisa prefere traduzir o verbo hebraico como “dançar”. Para apoiar tal interpretação, o presente estudo apoia-se em textos da Bíblia Hebraica – tais como 1 Crônicas 15,29; Jó 21,11; Eclesiastes 3,4 e Isaías 3,4 – nos quais seus autores explicitaram os movimentos

⁵⁹ Esta pesquisa consultou a tradução encontrada na: BÍBLIA. Português. **A Bíblia de Jerusalém**: nova ed. ver. e ampl. Coordenação Gilberto da Silva Gorgulho, Ivo Storniolo, Ana Flora Anderson; tradução: Euclides Martins Balancin et al. São Paulo: Paulus, 2015. E na: BÍBLIA. Português. **A Bíblia do Peregrino**: Coordenação Paulo Bazaglia; tradução: Ivo Storniolo e José Bortolini et al. São Paulo: Paulus, 2002.

de dança ao interpretar o referido verbo hebraico (KOEHLER, 2000, p.1288). Além disso, é sabido que na região da Antiga Mesopotâmia, havia uma dança em que os homens dançavam suspendendo um dos pés do chão, enquanto mantinha o outro em solo, para então saltitar com um pé só. A este tipo de dança foi dado o nome de “dança de bezerro” (GRUBER, 1981, p.337).

No próprio v.6, é possível identificar um quiasmo que poderia refletir uma dinâmica dançante entre os seus componentes, os quais, em dupla, alternariam suas posições correspondentes:

Figura 2 – Estrutura Quiástica



Fonte: o próprio autor

Na imagem acima, intui-se que o Monte Líbano poderia trocar de lugar com aquele do Sarion. Bem como o bezerro assumiria o posto do filhote de búfalos. Todos estariam sincronizando movimentos motivados pelo Senhor e sua Voz. Os montes citados formariam uma espécie de merismo cósmico, pois o ocidente é representado pelo Líbano e o oriente é visualizado no Sarion (McLAURIN III, 2016, Lebanon). Tal citação revela a rota geográfica, percorrida pela Voz do Senhor e pelo olhar do compositor: nada pode escapar ao poder de contemplação do orante (SCHÖKEL;CARNITI, 1996, p.445). No ápice da estrutura concêntrica está a dança dos montes que lembrariam os ritos matrimoniais judaicos, os quais, até hoje, possuem – como característica – marcante o bailar dos noivos junto a seus convidados. A dança dos Montes é a imagem plástica da festiva assembleia nupcial cósmica que interage com YHWH que à preenche de vitalidade. Neste versículo encontra-se a síntese de todas a teologia evidenciada pelos paralelismos precedentes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se em outros cultos, as divindades são representadas – tão somente – pelas tormentas, o Deus de Israel poderá ser contemplado em mais um evento natural: o terremoto, o qual possui como metáfora a dança dos Montes do Líbano e do Sarion.

Este trabalho, como conclusão, lança a hipótese de que o autor do Salmo 29 tenha desejado evidenciar os dois potentes fenômenos naturais como teofanias interligadas, as quais sublinham a superioridade da Voz de YHWH frente aos outros deuses que se manifestam, tão somente, por meio das tempestades.

Ao estabelecer, metaforicamente, o terremoto como o ápice da estrutura de sua prece, o orante pode ter querido enfatizar – de maneira teofânica – a ocorrência de um terremoto confirmado por recentes estudos arqueológicos, os quais evidenciam uma grande atividade sísmica que ocorreu no século VIII a.C., cujo epicentro se localizou, provavelmente, no Líbano. Sua força irradiadora foi em torno de uma magnitude 8,2 com uma duração de 90 segundos, a qual teria criado um pânico urbano lendário tal como descreve Amós 1,1 e Zacarias 14,5 (EAMES, 2021). Contudo, o temor não atingiu o coração do salmista que, por estar em paz com a natureza e com o seu Deus, consegue ver o fecundo poder do Criador até mesmos nos fenômenos naturais mais atordoantes.

Para o autor, tudo e todos estão interligados. Sem cair em nenhum tipo de panteísmo, o orante intui a profunda interação entre YHWH e a sua criação, aquela que pode ser contemplada no bailar dos montes, locais os quais Deus se inclina para ter com o seu povo, ao mesmo tempo, tais lugares altos servem para a humanidade – representante máxima da criação – subir ao encontro festivo que caminha em direção ao seu Criador.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

EAMES, Christopher. **Amo's Earthquake: A Mountain of Evidence**. Disponível em: <https://armstronginstitute.org/319-amoss-earthquake-a-mountain-of-evidence>. Acesso em: 25 jan. 2023.

ELLIGER, K. et al. **Biblia Hebraica Stuttgartensia**, ed: eletrônica Stuttgart: German Bible Society, 2003.

GRUBER, M.I. Ten Dance-Derived Expression in the Hebrew Bible. **Biblica**, Lovaina v.62 n.3, p. 328-346, 1981.

KOEHLER, L. **The Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament**. E.J.Brill: Leiden, 1994–2000.

KRAUS, H.J. **A Continental Commentary: Psalm 1-59**. Fortress Press: Minneapolis, 1993.

McLAURIN III, Dougald. Lebanon. In: BARRY, John D et al. **The Lexham Bible Dictionary**. Lexham Press: Bellingham, 2016.

MORAES, M. **Os Números na Bíblia**. Palavra e Prece: São Paulo, 2012.

SCHÖKEL, L. – CARNITI C. **Salmos I: Tradução, Introdução e Comentário**. Paulus: São Paulo, 1996.

AGRICULTORES X PASTORES: Reflexões ecoteológicas em Gênesis 4

*Vinícius Mendes de Oliveira*⁶⁰

Resumo: Em Gênesis 4, destaca-se no texto a interação dos personagens com o meio ambiente. As perspectivas agrícolas e pastoris apontam para tendências opostas na narrativa do livro. Gênesis 4 é um microcosmo do conflito maior entre o ser humano e a natureza, iniciado no capítulo anterior, em que um animal sagazmente subjuga a humanidade. Em Gênesis 4, esse conflito avança com as vinculações dos irmãos com cada um dos lados do conflito. Enquanto Caim se revela como descendente espiritual da serpente, e o texto vai dando pistas disso desde o início, Abel é apresentado como o descendente da mulher, devendo enfrentar, portanto, seu oponente e vencer, com base no esboço de Gênesis 3,15. As implicações ecoteológicas da narrativa se dão pelo fato de Caim ser agricultor e Abel pastor. As duas profissões sugerem relações distintas com a natureza, enquanto uma reflete disputa com a terra, a outra sugere harmonia e sustentabilidade.

Palavras-chave: Gênesis. Conflito. Ecologia.

Abstract: In Genesis 4, the characters' interaction with the environment stands out in the text. Agricultural and pastoral perspectives point to opposing trends in the Genesis narrative. Genesis 4 is a microcosm of the larger conflict between humans and nature, begun in the previous chapter, in which an animal cunningly subjugates humanity. In Genesis 4, this conflict advances with the brothers' ties to each side of the conflict. While Cain reveals himself as the spiritual descendant of the serpent, and the text gives clues to this from the beginning, Abel is presented as the descendant of the woman, and must therefore face his opponent and win, based on the outline of Genesis 3,15. The eco-theological implications of the narrative are due to the fact that Cain is a farmer and Abel is a shepherd. The two professions suggest different relationships with nature, while one reflects a dispute with the land, the other suggests harmony and sustainability.

Keywords: Genesis. Conflict. Ecology.

INTRODUÇÃO

O grande conflito é a moldura de ouro da história da redenção. Desde as primeiras páginas da Bíblia, o evangelho é anunciado, revelando Deus em guerra para salvar Seus filhos. Para desfazer os laços de “amizade” que ligavam a serpente e a humanidade, Deus põe uma inimizade entre ambos, e faz isso prometendo que a mulher teria um Descendente capaz de enfrentar o inimigo e vencê-lo.

Gênesis 3 é o ambiente narrativo que acolhe o relato de Gênesis 4, que tem os versos 1 e 25 como moldura. O panorama do capítulo opõe modelos soteriológicos diferentes. De um lado, revela-se o método divino da salvação pela graça mediante a fé; de outro, percebe-se a proposta de salvação baseada em mérito humano.

⁶⁰ Doutorando em Teologia pela PUC, SP, graduado em Letras pela Ufes e em Teologia pela Uniaene; vimeo@hotmail.com; membro do grupo de pesquisa TIAT; ID do Lattes: 7173756945177829.

1. Quem plantou a semente?

A esperança de que Caim poderia ser o descendente prometido parece estar refletida na frase que Eva usa para justificar a escolha do nome de seu primogênito: “Adquiri um varão...” (4,1). Nessa declaração, Eva é o sujeito do verbo *qānāh*. Esse termo pode significar “adquirir”, “obter”, etc. Porém, tem também a acepção de “criar”; nesse caso, apenas aceitando Deus como sujeito (cf. Gn 14,19.22; Dt 32,6; Sl 139,13; Pv 8,22). Esse sentido parece estar presente no texto, sugerindo uma pretensa autodivinização de Eva, que passa a acreditar que Caim teria vindo à existência por um ato criador dela ou, na melhor das hipóteses, em parceria com Deus.

Kenneth Mathews argumenta que o “inesperado uso de ‘varão’ (*’iš*) para identificar Caim, que não é empregado em nenhum outro lugar para um filho, [...] é uma alusão aos capítulos 2 e 3 de Gênesis” (MATHEWS, 1996, p. 265), o que evoca os atos criadores de Deus. Umberto Cassuto assume o sentido de “criar” e comenta: “a primeira mulher [...] orgulha-se de seu poder gerador, que se aproxima, na percepção dela, ao poder criativo divino. ‘O Senhor formou o primeiro homem [...], e eu formei o segundo [...] com Ele na categoria de criadores’” (CASSUTO, 1959, p. 201).

Para além disso, Jacques Doukhan afirma que Eva creu que Caim fosse o próprio Senhor. O autor argumenta que a expressão “com o auxílio do Senhor”, que ocorre em muitas traduções modernas, é inadequada (DOUKHAN, 2018, p. 9-10)⁶¹ e que “*qānîti ’iš ’et ’ădōnāi*” deve ser vertido como “adquiri um varão, o Senhor” (cf. NICHOL, 2011, p. 223). Muitos autores, porém, optam pela tradução tradicional, em que Eva se apresenta em uma posição de sinergia com o Senhor na geração de Caim. Seja como for, o pronunciamento dela em Gênesis 4,1 “sinaliza ao leitor que ele deve esperar problemas na vida e na linhagem de Caim” (WALTKE, 2019, p. 115).

A “criação” de Caim por parte de Eva conecta a narrativa do capítulo 4 com as correções divinas da mulher no capítulo 3 (v. 16). O texto bíblico deixa subentendido que a gravidez e o parto doloroso teriam sido o preço que Eva imaginou ter pagado para

⁶¹ O autor explica que o termo “‘o Senhor’ deve ser entendido gramaticalmente como o acusativo do verbo ‘adquiri’. Porém, se respeitarmos a sintaxe do texto hebraico, deparamo-nos com uma declaração teológica bastante perturbadora, a saber, que Eva está se referindo ao próprio Senhor. Se, de fato, Eva está aludindo ao Senhor, enquanto dá à luz Caim, ela pode estar, dessa forma, apontando para o texto anterior de Gênesis 3:15” (DOUKHAN, 2018, p. 9-10).

“criar” seu salvador. O relato deixa entrever que a humanidade estaria flertando com um modelo de salvação diferente do que havia sido apresentado por Deus.

2. Agricultores x pastores

Na sequência, o relato apresenta as escolhas vinculadas às profissões dos dois filhos de Adão e Eva. Caim segue a vocação do pai, tornando-se agricultor; Abel escolhe ser pastor de ovelhas. Nesse ponto, o narrador dá uma pista do conflito, em que os dois irmãos serão antagonistas. No Gênesis, essas duas profissões representam modos de vida opostos. A atividade agrícola pressupõe a permanência em uma cidade, e Caim é o edificador da primeira (4,17). O pastoreio, por sua vez, vincula-se ao nomadismo, modo de vida assumido pelos patriarcas.

Ao se tornar lavrador, Caim enfrenta a disciplina divina com o objetivo de pagar o preço do pecado do pai. Adão havia se tornado agricultor a partir das correções de Deus em razão da queda (cf. Gn 3,16-17). O conflito paradoxal de Adão com a terra é a guerra do homem contra sua origem. O ser humano vence batalhas diárias e extrai do solo o sustento, mas, ao morrer, perde a guerra ao ter que retornar à terra. Esse drama resulta do pecado e é vaticinado por Deus como consequência natural de Adão ter comido o fruto proibido.

A escolha pela vida agrária sugere o inconformismo de Caim com a realidade decorrente da queda. A oferta dele soa como uma declaração de vitória. O fruto é resultado de seu trabalho, revelando, portanto, uma tentativa de apresentar justiça própria. Essa oferta se assemelha à atitude de sua mãe, que apresentou o fruto de seu ventre como uma obra meritória (Gn 4,1).

A vinculação de Caim com a descendência da serpente se insinua no texto, ficando cada vez mais evidente. A expressão hebraica para “fruto” (*mippārî*, 4,3) da terra é a mesma para “fruto” (*mippārî*, 3,2) da árvore do conhecimento do bem e do mal. De maneira sutil, o narrador liga o ato de Caim ao da serpente. Em Gênesis 3, a serpente oferece o fruto à humanidade; em Gênesis 4, Caim oferece o fruto a Deus. Nos dois relatos, o ato de oferecer o fruto resulta em tragédia.

De outro lado, Abel se vincula à descendência prometida. É curioso, porém, que o narrador não tenha mencionado uma segunda concepção de Eva nem apresente uma celebração da mãe pelo nascimento de Abel. Ela não registra uma frase para justificar a escolha do nome de seu segundo filho. Esse silêncio combina com o fato de Abel não

falar sequer uma palavra no relato (HAMILTON, 1990, p. 222). Embora ele não fale, até a voz de seu sangue é ouvida por Deus (4,15). Abel escolhe a profissão de pastor, o que o associa à resolução do problema da nudez, resultante da queda (3,21). Enquanto o agricultor Caim parece ressentido na luta inglória com a terra, Abel escolhe uma atividade vinculada à solução divina para o pecado. Caim segue a profissão de Adão; Abel escolhe a vocação de Deus.

Esse mesmo padrão vai se repetir na vida de outros irmãos em disputa pela primogenitura no Gênesis. Por exemplo, além de “perito caçador”, atividade predatória e vinculada ao grande vilão Ninrode (Gn 10,8-9), Esaú foi “homem do campo (*śādeh*)”. Esaú⁶² era agricultor como Caim. Jacó, por sua vez, é descrito como homem íntegro (*tām*) e habitante de tendas, condição equivalente à de pastor e peregrino. Ismael, o antagonista de Isaque, é descrito como flecheiro (Gn 21,20), em oposição a Isaque, que foi pastor (Gn 26,13.14). Raquel era pastora (Gn 29,9); o primogênito de Lia, Rúben, colhe no campo (*śādeh*) mandrágoras. A mãe usa essa planta como pagamento a Raquel para ter uma noite com o marido, o que retoma a compra da primogenitura de Jacó com lentilhas (Gn 25,31-34) e a “aquisição” do primogênito de Eva com o fruto do próprio ventre (Gn 4,1). Mais do que isso, a expressão hebraica para “campo” (*śādeh*) conecta-se à narrativa da serpente, que é descrita como “o mais sagaz que todos os animais selváticos (*hasśādeh*)”. O campo também é o território de Caim, para onde ele leva Abel para assassiná-lo (cf. Gn 4,8).

3. Sacrifício

Uma análise dos verbos em hebraico sugere a existência de um conflito entre os irmãos sobre a primogenitura. Em Gênesis 4,3-4, os tempos verbais empregados revelam que Abel ofereceu seu sacrifício antes de Caim. Uma tradução mais literal seria: “Ao final de uns tempos, Caim trouxe uma oferta ao Senhor do fruto da terra. Abel *havia trazido* dos primogênitos de suas ovelhas com a gordura destas.”⁶³ Embora a oferta de Abel seja

⁶² O substantivo “Esaú” é derivado do verbo hebraico *asah*, termo vinculado às ações humanas em busca de mérito próprio (Gn 3,7.13, etc.).

⁶³ Tradução nossa.

narrada depois da de Caim, ela é apresentada com um tempo verbal que indica sua anterioridade (AZEVEDO, 2003, p. 6)⁶⁴.

Abel revela prontidão em atender ao chamado divino, e essa é uma característica esperada de um líder espiritual. O uso da palavra *bākôrāh*, literalmente “primogenitura”, no verso 4, em referência à qualidade do sacrifício escolhido por Abel, dialoga com o contexto de disputa pela primazia, revela o caráter de Abel e pré-anuncia o clímax do enredo, em que o verdadeiro primogênito da família será “sacrificado”.

Gênesis 4,7 tem um hebraico truncado, e isso derivou traduções não tão precisas. Joaquim Azevedo se debruçou sobre o verso e propôs uma tradução esclarecedora. Com sólida argumentação, o autor afirma que o verso 7 “apresenta a solução para o erro de Caim. Ele poderia oferecer um $\text{חַטָּאָת} [ḥaṭṭā'at]$ com o objetivo de obter perdão para sua falha, e então o desejo do seu irmão seria para ele e, novamente, teria a preeminência como primogênito” (AZEVEDO, 2003, p. 6). Corroborando Azevedo, Richard Davidson traduz assim o trecho: “Se você fizer bem, não terá preeminência da dignidade do primogênito? Mas se você não fizer bem, uma oferta de purificação estará à porta; para você será o desejo dele [Abel] e você o dominará” (DAVIDSON, 2014, p. 67).

Segundo Jacques Doukhan, “o sentido de 4,7 tem implicações importantes para o entendimento de 3,16, uma vez que esses dois versos são paralelos e compartilham numerosos ecos” (DOUKHAN, 2016, p. 121). A interpretação acima, portanto, indica que o tema dos dois relatos é a disputa pela primazia. Em Gênesis 3,16, Deus diz a Eva “o teu desejo será para o teu marido, e ele te governará”. O desejo de Eva é subordinado a Adão. Em 4,7, o desejo de Abel se insurge contra Caim. Existe algum debate sobre o significado de “desejo” nas duas passagens, mas, de acordo com Hamilton (HAMILTON, 1990, p. 201), o sentido não tão claro da expressão em 3,16 é explicado em sua ocorrência em 4,7, em que a disputa por domínio, e não desejo sexual, fica evidente (FOH, 1974, p. 383). Assim, o que está em debate nos dois relatos é quem será o primogênito, ou seja, o herdeiro da maior parte das bênçãos e líder do clã. Na fala de Deus a Caim, é empregado o termo *se'et* para se referir ao que estava em jogo no sacrifício. Traduzida em português

⁶⁴ O autor explica que houve aqui o uso da formação *w [x] qatal*, que pede a tradução com o aspecto mais-que-perfeito. Isso revelaria a anterioridade da oferta de Abel.

como “será aceito”, em hebraico a expressão tem que ver com a dignidade e preeminência do primogênito (cf. Gn 49,3).

Caim rejeita a oferta graciosa de Deus. Ele tem um jeito próprio de resolver problemas. Como não aceita a ameaça ao seu governo, chama o irmão para o campo e o mata. Assim, o verso 8 materializa o conflito anunciado em Gênesis 3,15. Deus havia prometido uma descendência à mulher, e esta é inaugurada com Abel. A serpente também teria uma descendência, e Caim se revela como seu precursor. A primeira batalha da guerra cósmica ocorre. Tipologicamente cabeça e calcanhar são atingidos. Como uma ovelha muda, Abel morre. O falso messias Caim sobrevive, mas perde a condição de cabeça da humanidade.

4. Salvação no juízo

Após os dois pecados fatais em cada um dos capítulos, ocorre uma cena de juízo, na qual Deus corrige o desvio da rota e anuncia o evangelho, punindo a serpente e sua descendência. Em Gênesis 3,9, Deus pergunta ao homem “Onde estás?” (*'ay·yek·kāh*); em 4,9, questiona a Caim: “Onde está Abel, teu irmão” (*'ê hebel 'āhîkā*). Em Gênesis 3 e 4, Deus pergunta por Adão e Abel, e não por Eva e Caim, o que parece indicar quem é a pessoa com a primazia em cada um dos trechos. Embora corrigida como o esposo, Eva é, por sua vez, nobremente referida como a depositária da semente da esperança (3,15). No capítulo 4, Deus insiste em dialogar com Caim, porém, mais uma vez, ele rejeita a graça divina (v. 9).

Em 3,13, Deus pergunta a Eva: “Que é isso que fizeste” (*mah zō't 'āsît*). Ela responde: “A serpente me enganou, e eu comi.” A resposta aponta para a fala extraordinária do animal e revela que a serpente havia assumido a primazia do mundo, ao usurpar uma atribuição até então exclusivamente divina: prover o alimento (cf. 1,29). A serpente havia seduzido a mulher a repetir o mesmo gesto com o marido. A mulher ofereceu o fruto então, “e ele comeu” (3,6). Tentando se eximir da culpa, Adão se apoia em uma passividade fatal: “Ela me deu da árvore, e eu comi” (3,12). Uma nova hierarquia se forma. A serpente ocupa o lugar de Deus, a mulher recebe a orientação do animal e repassa ao marido. Em 4,10, Deus faz a mesma pergunta (“Que fizeste?” [*meh 'āsîtā*]) a Caim e completa com o fantástico e metafórico grito do sangue de Abel. No capítulo 3, a serpente fala para usurpar o domínio; no 4, o clamor do sangue de Abel é ouvido por Deus

e revela quem tem a primazia. A verborragia de Caim não lhe garante a primogenitura. O silencioso Abel, porém, é eloquente e “mesmo depois de morto, ainda fala” (Hb 11,4).

O clímax do juízo no capítulo 3 é o verso 15. É significativo que “porei” (*'āšîṭ*), verbo que tem Deus como sujeito, está em relação de paranomásia com “O que fizeste (*'āšîṭ*)?”, que tem a mulher como sujeito em 3,13.⁶⁵ Com esse jogo de palavras, o autor bíblico opõe a ação humana à de Deus. O que o ser humano faz por si mesmo resulta em tragédia. O que Deus faz resulta em salvação. No trecho paralelo, em Gênesis 4,15, Deus age com misericórdia e põe (*wayyāšem*) em Caim uma marca para lhe preservar a vida.

O juízo divino tem sentenças semelhantes nos dois capítulos. Como resultado da desobediência, Adão e Eva são expulsos do jardim e inauguram a peregrinação do povo de Deus de volta ao lar perdido. No capítulo 4, Caim é banido da presença de Deus e se estabelece ao oriente do Éden, dando definitivamente as costas para Deus (Gn 4,16).

5. Recomeço

Em Gênesis 4,25, os termos empregados em 3,15 são retomados de forma direta. O conflito iniciado por Deus (“porei” *'āšîṭ*) é continuado com o fato de Adão e Eva terem um novo filho. Eva o chama de Sete (*šēṭ*), substantivo derivado do verbo *shith*, que ocorre em 3,15. Na frase para justificar a escolha do nome de seu filho, a mulher apresenta Deus como o sujeito do verbo *šāṭ* (forma conjugada de *šîṭ*). Aqui Eva reconhece que Deus havia “posto” outra semente nela. Deus, e não Eva, é reconhecido como responsável pela provisão do filho prometido. Não é o ser humano que provê a salvação. É Deus quem faz isso.

A história bíblica nos lembra constantemente desse fato com as incapacidades humanas sendo substituídas pela onipotência divina. As matriarcas estéreis, por exemplo, nos sinalizam que Deus faz o impossível para salvar Seu povo. Ele transforma o riso da incredulidade em uma risada de alegria e esperança (Gn 18,12; 21,3). Os nascimentos milagrosos testificam que não “há coisa difícil para o SENHOR” (18,14).

Na plenitude do tempo, a gravidez milenar do povo de Deus resultou no nascimento do Descendente definitivo, que foi misteriosamente *posto* pelo Espírito Santo no ventre

⁶⁵ O mesmo verbo já havia sido utilizado para realçar a tentativa de obter justiça própria de Adão e Eva, que “coseram folhas de figueira e fizeram (*asah*) cintas para si” (Gn 3,7).

de uma virgem. Cumpriu-se então o que estava profetizado no protoevangelho (cf. Ap 12). É assim que Deus salva: sem “relação com homem algum” (Lc 2,34).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A hostilidade entre as descendências da mulher e da serpente antecipa o embate final entre Cristo e Satanás. As disputas entre irmãos e entre povos narradas no texto bíblico fizeram a guerra cósmica tomar corpo na Terra. Deus pôs hostilidade entre o ser humano e a serpente. Como Ele fez isso? Garantindo que um Descendente viria para lutar, em nosso lugar, contra o dragão, a antiga serpente. A graça divina se revela no grande conflito. No fim das contas, a história da salvação se resume no ato de Deus Se levantar, defender o Seu povo e compartilhar os méritos de Sua vitória conosco.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AZEVEDO, J. À porta do paraíso. Uma interpretação contextual de Gen 4:7. **Hermenêutica**, Cachoeira, vol. 3, n. 1, p. 3-21, 2003.

CASSUTO, U. **A commentary on the Book of Genesis from Adam to Noah**. 3rd. ed. Jerusalém: Hebrew University Press, 1961.

DAVIDSON, R. Shame and honor in beginning: A study of Genesis 4. *In*: BAUER, B. (org.). **Shame and honor: Presenting Biblical Themes in shame in honor contexts**. Berrien Springs: Andrews University, p. 43-76, 2014.

DOUKHAN, J. **No caminho de Emaús**. Engenheiro Coelho, SP: Unaspress, 2018.

DOUKHAN, J. **Seventh-Day adventista International bible commentary: Genesis**. Nampa: Pacific Press, 2016.

FOH, S. T. What is the woman's desire. **Westminster Theological Journal**, Glenside, vol. 37, p. 376-383, 1974/75.

HAMILTON, V. **The book of Genesis chapter 1-17**. Grand Rapids, MI: Eedarmans, 1990.

MATHEWS, K. **Genesis 1 – 11:26**. Nashville: B & H, vol.1, 1996.

NICHOL, F. **Comentário bíblico adventista**: vol. 1 – Gênesis a Deuteronômio. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2011.

WALTKE, B. **Gênesis**. 2. ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2019.

SABEDORIA DIVINA E INSENSATEZ HUMANA: Uma abordagem ecoteológica em Jó 28,1-11

*Werlen Lopes da Silva*⁶⁶

Resumo: Neste artigo, analisaremos Jó 28,1-11 com o propósito de confrontar o conhecimento mineral, que envolve os processos técnicos de extração, beneficiamento e refinamento dos minerais, com o saber divino, o qual permanece um enigma para os seres humanos. Integrando os princípios da ecologia e da teologia, propomos uma abordagem ecoteológica dos processos da mineração. Enquanto a ecologia trata das inter-relações entre os ecossistemas e a sustentabilidade ambiental, a teologia investiga a relação divina com a criação, abrangendo o papel do ser humano. O objetivo é confrontar a exploração mineral sem considerar as consequências para a terra, tais como os impactos nos corpos d'água e a destruição dos ecossistemas, resultando em catástrofes que afetam a biodiversidade e as relações socioambientais. Além disso, sinalizamos sobre a importância de uma ética ambiental que reconheça a sacralidade da criação e promova práticas de mineração sustentáveis e respeitadas para com o meio ambiente e a biodiversidade.

Palavras-chave: Jó 28,1-11. Ecoteologia. Sabedoria.

Abstract: In this article, we will analyze Job 28,1-11 with the purpose of confronting mineral knowledge, involving the technical processes of extraction, beneficiation, and refining of minerals, with divine wisdom, a perennial enigma to humanity. Integrating the principles of ecology and theology, we propose an eco-theological approach to mining processes. While ecology deals with the interrelationships between ecosystems and environmental sustainability, theology investigates the divine relationship with creation, encompassing the role of humans. The objective is to confront mineral exploitation without considering the consequences for the earth, such as impacts on water bodies and the degradation of ecosystems, resulting in catastrophes that affect biodiversity and socio-environmental relations. Furthermore, we emphasize the importance of an environmental ethics that recognizes the sacredness of creation and promotes sustainable and respectful mining practices towards the environment and biodiversity.

Keywords: Job 28,1-11. Ecoteology. Wisdom.

INTRODUÇÃO

No desfecho dos diálogos poéticos (3–27), emerge um magnífico hino dedicado à *sabedoria*, o qual interrompe a narrativa do livro de Jó e suscita questões cruciais, como sua autoria e posição no enredo (MORLA, 2017, p. 909; SILVA, 2021, p. 40). A esse respeito, Clines considera o capítulo 28 como a conclusão do quarto discurso de Elihu, reposicionando-o após o capítulo 37 (2006, p. 889).

O substantivo “*sabedoria* (הַכְּמָה)” deriva do verbo “*ser sábio* (חָכַם)”. Seu significado está relacionado à habilidade de compreender e dominar técnicas que requer perícia, como a navegação, a arte de governar, a sagacidade⁶⁷ e, a capacidade de orientar e conduzir o curso da própria vida (Pr 3,18). Portanto, ser sábio é saber viver; assim, a

⁶⁶ Doutorado em Teologia Sistemática, com ênfase em Antigo Testamento, pela FAJE / BH (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia). Leciona Literatura Sapiencial no curso de Teologia EAD-FAJE. Dedicou-se à pesquisa da literatura sapiencial, profetismos e hebraico bíblico. Íntegra o grupo “Bíblia em leitura cristã”, associado ao CNPq. Reside em Belo Horizonte – MG – Brasil. Contato: werlen@live.com. ID. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6457468698711343>.

⁶⁷ 2Sm 14,2; 20,16-22; 14,2; 1Rs 3,12; Is 29,14.

sabedoria é adquirida por meio da experiência (Pr 8,32-36; 22,29) e abrange aspectos éticos e religiosos (Jó 1,1).⁶⁸ A sabedoria habita naqueles que cultivam o “*temor de Adonay* (יְרֵאָת אֲדֹנָי)” (v. 28), confiam em Seus preceitos e se afastam do mal (Pr 8,13; 14,16) (SEBO, 1978, p. 776-789).

Em contraste com a visão presente em Provérbios (Pr 3,19; 8,22-31) que concebe a “*sabedoria* (חָכְמָה)” como uma personificação de um atributo divino ou uma entidade pré-existente e coexistente em Deus, Jó adota uma perspectiva diferente, argumentando que a existência e a essência da sabedoria são determinadas por “*Deus* (אֱלֹהִים)” (v. 23-24) (HARTLEY, 1988, p. 373). Portanto, o homem é intrinsecamente incapaz de encontrá-la sem o auxílio divino (v. 25-27). Pois a *sabedoria* habita junto de Deus e, não na “*terra dos viventes* (בְּאֶרֶץ חַיִּים)” (v. 13), nem nos abismos ou mares (v. 14). A sabedoria é o divisor entre a terra, morada dos humanos e animais e o submundo, reino da “*destruição* (אֲבַדוֹן) e da *morte* (מָוֶת)” (v. 21).

Jó 28 é caracterizado pela repetição estratégica do binômio “*buscar e encontrar*”, e pelo enigma: “*Mas a sabedoria, onde encontrá-la?* (וְהַחֲכָמָה מֵאַיִן תִּמְצָא) e *onde está a moradia da inteligência* (וְאַיִן זֶה מְקוֹם בִּינָה)” (v. 12.20) (MORLA, 2017, 913). O caminho para acessar a sabedoria é o “*temor de YHWH*, que, segundo Provérbios 9,10, é o “*princípio de sabedoria* (תְּחִלַּת חָכְמָה יְרֵאָת יְהוָה)”. De acordo com Ravasi (2005, p. 594), em sua análise, “Jó 28,28 encapsula a essência do vocabulário sapiencial, funcionando como uma metonímia para definir as atitudes religiosas”.

1. O saber humano

Jó 28,1-11 descreve a habilidade do homem para localizar, nos subterrâneos, o “*lugar* (מְקוֹם)” onde os minerais estão presentes e conduzir sua extração e técnicas de refinamento. A função desta perícopes é discutir que, apesar de dominar um conhecimento mineral, o homem continua inábil e incapaz de encontrar a “*sabedoria* (חָכְמָה)” divina e a morada da “*inteligência* (בִּינָה)” (v. 12.20).

A perícopes está delimitada pela partícula deítica “*Kî* (כִּי)” na primeira posição da proposição 1a e pela ocorrência da *petuhá* (פ) no final do v. 11 e, pode ser estruturada em cinco partes paralelas: (a) *O lugar dos minerais preciosos* (v. 1-2); (b) *A exploração*

⁶⁸ O Substantivo חָכְמָה aparece frequentemente paralelo ao substantivo “*conhecimento* (דַעַת)” e o verbo “*conhecer* (יָדַע), *inteligência* (בִּינָה) e *educação / formação* (מוֹסָר)” (Pr 1,2-7).

até os limites da terra (v. 3-4); (c) A devastação da terra (v. 5-6); (d) Um caminho desconhecido pelos animais (v. 7-8); (e) A destruição das fontes aquíferas (v. 9-11).

Quadro 1 – Texto e tradução de Jó 28,1-11⁶⁹

כִּי יֵשׁ לְכֶסֶף מוֹצֵא	1a	<i>Certamente,⁷⁰ há para a prata uma mina,</i>
וּמְקוֹם לְזָהָב יִזְקוּ:	1b	<i>e [um] lugar para o ouro [que eles] purificam.</i>
בְּרִזָּל מֵעֶפֶר יִקָּח	2a	<i>O ferro, do pó, [é] extraído,</i>
וְאַבֵּן יִצוּק נְחוּשָׁה:	2b	<i>da rocha fundida,⁷¹ o bronze.</i>
קִצּוֹ שֵׁם לְחֹשֶׁךְ	3a	<i>[O homem] um limite põe às trevas,</i>
וְלִכְלֵ-תְּכֵלֵת הוּא חוֹקֵר	3b	<i>até os confins ele explora,⁷²</i>
אַבֵּן אֲפֵל וְצִלְמוֹת:	3c	<i>a pedra escura na escuridão da morte.⁷³</i>
פָּרִץ נְחָלוֹ מֵעַם-גָּר	4a	<i>Abrem túneis em [lugares] inacessíveis,⁷⁴</i>
הַנְּשָׁכְחִים מִנִּירְגָל	4b	<i>esquecidos por aqueles que passam a pé;</i>
דָּלוּ מֵאַנוּשׁ נְעוּ:	4c	<i>suspensos, longe dos homens, balançam.⁷⁵</i>
אֶרֶץ מְמַנֶּה יֵצֵא-לֶחֶם	5a	<i>A terra produz o pão,</i>
וּתְחַתֶּיהָ נִהְפֶּדֶ כְּמוֹ-אֵשׁ:	5b	<i>Mas debaixo [é] transformada [pelo] fogo.⁷⁶</i>
מְקוֹם-סַפִּיר אֲבִינָה	6a	<i>O lugar das pedras de safira,⁷⁷</i>
וְעִפְרַת זָהָב לוֹ:	6b	<i>e pó de ouro para ele.</i>
נְתִיב לֹא-יֵדְעוּ עֵיט	7a	<i>Um caminho, que a ave⁷⁸ não conhece,</i>
וְלֹא שְׁזַפְתּוּ עֵינַי אֵינָה:	7b	<i>e o olho do falcão não viu.⁷⁹</i>
לֹא-יִהְדָּר יִכְהוּ בְנֵי-שְׁחִץ	8a	<i>Não a pisam as feras selvagens,⁸⁰</i>

⁶⁹ O texto hebraico e a crítica textual seguem a Bíblia Hebraica Stuttgartensia (BHS) e foram extraídos do Bible Works 10. Para as traduções para a língua portuguesa, utilizou-se o Dicionário Bíblico Hebraico-Português de Alonso Schökel.

⁷⁰ A perícope começa com a partícula deítica “*Kî* (כִּי)”, que no sentido causal significa: “*porque*” e, no concessivo, “*que*”. No entanto, nesse contexto, funciona como uma partícula asseverativa. Por isso, foi traduzida como “*certamente*” (MORLA, 2017, 931). Hartley explica que é possível que esse “*Kî* (כִּי)”, funcione em paralelo com a conjunção ו (v. 12). Enquanto a partícula deítica (כִּי) indica o saber humano a conjunção “*waw* (ו)” indica o saber inacessível ao ser humano (HARTLEY, 1988, p. 373).

⁷¹ O verbo יִצוּק conjugado no *qal* imperfeito 3p Sing, significa; “*fundir-se, derreter-se*” (Jó 29,6) e, o verbo צוּק, significa; *oprimir, pressionar, esmagar*.

⁷² A raiz verbal חִקֵר, significa: *explorar ou até os fundamentos da terra* (Jr 31,37), até o impenetrável (Jr 46,23).

⁷³ O v. 3c, entende-se como o limite até onde o homem pode chegar em sua exploração subterrânea; ou um tipo de *pedra negra*; ou ainda, a lava de origem vulcânica. Tradução literal de צִלְמוֹת, *escuridão da morte*, como em 3,5a.

⁷⁴ A tradução literal é: *diz que alguém perfurou um túnel com um residente*. Contudo, alguns autores traduzem a expressão מֵעַם-גָּר, como, *as pessoas da lâmpada / mineiros*.

⁷⁵ Os verbos דָּלוּ, derivado de דָּלַל, significa *pendurar e*, נְעוּ, derivado de נָעַע, significa *oscilar, balançar*.

⁷⁶ A tradução literal da proposição כְּמוֹ-אֵשׁ, [é] transformada como fogo.

⁷⁷ Traduzimos o substantivo סַפִּיר como safira, todavia a tradução correta seria o *lápiz/ lazúli* (Ex 24,10).

⁷⁸ O substantivo עֵיט designar as *grandes aves de rapina*.

⁷⁹ O verbo שׁוּף só aparece aqui em Jó 28,7 e 20,9 e Ct 1,6 e seu significado e de *olhar*. Clines traduz como: *o olho do falcão não viu / olhou*.

⁸⁰ E expressão “*בְּנֵי-שְׁחִץ*, *filhos do orgulho*” é interpretado como *feras orgulhosas* ou *crias de leões*.

לא־עָדָה עָלָיו שָׁחַל:	8b	<i>nem atravessou por ele o leão.</i>
בְּחִלְמֵי־שׁוֹלַח יָדוֹ	9a	<i>[O homem] sobre a pedra estende sua mão,</i>
הַפָּדָה מִשְׁרָשׁ הָרִים :	9b	<i>revolvem as montanhas desde a raiz.</i>
בְּצוּרוֹת יְאֲרִים בִּקְעָה	10a	<i>as rochas cortam em pedaços,⁸¹</i>
וְכָל־יִקָּר רְאֵתָה עֵינָו:	10b	<i>e todo objeto precioso seu olho descobre.⁸²</i>
מִבְּכֵי נְהָרוֹת חֲבֵשׁ	11a	<i>O choro dos rios refreou.⁸³</i>
וְתַעֲלֵמָה יֵצֵא אֹר: פ	11b	<i>e as coisas ocultas [foram] trazidas a luz.</i>

Fonte: o próprio autor

2. Estudo do texto

(a) *O lugar dos minerais preciosos.* A primeira unidade (v. 1-2) menciona quatro minerais cobiçados pelos homens. O substantivo “*mina (מוֹצָא)*” derivado do verbo יצא que significa: “*sair de*” ou “*partir de*”, indica o “*lugar (מָקוֹם)*” onde a “*prata (כֶּסֶף)*” é extraída. No v. 1b, o verbo “*purificar (יָזַק)*” descreve o processo de purificação do “*ouro (זָהָב)*”, e não do lugar em que o “*ouro*” é depositado.⁸⁴ No v. 2a, o verbo “*pegar, tirar (לָקַח)*” está relacionado ao “*ferro (רִזָּל)*”, que é extraído do “*pó (מַעֲפָר)*”. Já, no v. 2b, o verbo “*fundir (צוּק)*” é uma referência ao “*cobre (נְחֹשֶׁת)*”, substantivo que na forma passiva, indica o processo de derretimento das rochas para a extração do “*cobre*”. Esse processo ocorre a altas temperaturas para decantar as impurezas e outros minerais.

(b) *A exploração até os limites da terra.* Estilisticamente, os v. 3-4 se destacam pois são compostos por três hemistíquios. O v. 3 menciona implicitamente o homem com o pronome “*ele (הוּא)*”. O verbo “*investigar, explorar (חִקַּר)*” (v. 3b), denota uma atividade da mente, o conhecimento que o homem possui para “*explorar (חִקַּר)*” a “*pedra escura (אֲפֵל)*” oculta na “*escuridão da morte (וְצִלְמֹת)*” (Jó 3,5, 10,21).

O v. 4 concentra-se nas técnicas empregadas na construção de uma mina. Inicialmente, a perfuração ocorre em “*lugares inacessíveis (מַעַם־גֵּר)*”, isolados e esquecidos de todo “*pé (גֵּר)*”, distante de qualquer civilização. As técnicas de perfuração são descritas pela expressão פָּרַץ נַחַל, na qual o verbo “*arrancar, tirar, remover (פָּרַץ)*” combina-se com o substantivo נַחַל, uma referência a um *uádi, leito de rio sazonal* (6,15). No contexto da mineração, essa expressão descreve o processo de escavação, tanto na

⁸¹ O verbo בִּקְעָה *piel* perf. 3ª pessoa masc. Sing, Significa: *despedaçar*.

⁸² Tradução literal de רְאֵתָה עֵינָו é *seu olho vê*.

⁸³ A tradução literal do termo מִבְּכֵי é *choro* e não *fonte*. Mantemo-lo porque não influencia a interpretação.

⁸⁴ O verbo זָקַק é usada duas vezes no *qal*, uma vez no *piel* e, quatro vezes no *pual* (WOOD, 1998, p. 406).

vertical quanto na horizontal. Quando o solo é remexido e as nascentes são encontradas, forma-se uma cava inundada, onde os mineradores ficam na escuridão “*esquecidos, suspensos* (הַנְּשָׁכְחִים)”, por cordas e “*balançam* (נָעוּ)” enquanto escavam um fosso.

(c) *A devastação da terra*. Os v. 5-6 focalizam a “*terra* (אֶרֶץ)”. O hemistíquio 5a menciona que “*a terra produz o pão* (אֶרֶץ מִמֶּנָּה יֵצֵא לֶחֶם)”; portanto, a fonte dos alimentos é a terra, imagem que contrasta com a “*transformação* (נִהְפָּךְ)” e a devastação causada pelo “*fogo* (מִיּוֹ-אֵשׁ)” (v. 5b). Durante a construção da mina, o solo fértil é removido, o terreno é nivelado e queimado, tornando-se infértil, resultando em sua desertificação. Enquanto para o homem a mineração significa riqueza e alimento, para a “*terra* (אֶרֶץ)” significa desertificação e devastação, pois suas riquezas, como a “*safira* (סַפִּיר)” e o “*pó de ouro* (וְעֶפְרַת זָהָב)” são extraídos, em sua totalidade, pelos mineradores (v. 6).

(d) *Um caminho desconhecido pelos animais*. Os v. 7-8 destacam a perspicácia humana em comparação a natureza selvagem dos animais. Os homens percorrem trilhas e cavam túneis em ambientes inóspitos e “*desconhecidos* (לֹא-יָדְעוּ)” para o “*falcão* (אֵיָה)”, *ave de rapina* (טַיֵּץ)” de visão aguçada, que do alto encontra até os buracos nas montanhas (v. 7), contudo desconhece “*o caminho* (נִתִּיב)” onde se ocultam os tesouros da terra. Mesmo as “*feras selvagens* (בְּנֵי-שָׂחָץ)”, que habitam nas regiões longínquas, como o “*leão* (לֵאָהּ)”, um animal forte e feroz, que percorre florestas e montanhas, “*não pisam* (לֹא-הֵדְרִיקָהּ)” e “*não atravessam* (לֹא-עָדָהּ)” (v. 8). Por outro lado, o homem, possuidor do conhecimento mineral, conhece o “*lugar*” e o “*caminho*” onde as gemas preciosas são encontradas. Portanto, ele avança sobre obstáculos intransponíveis, aplainando montanhas e cavando até o subterrâneo em busca das gemas preciosas.

(e) *A destruição das fontes aquíferas*. A última unidade (v. 9-11) volta a destacar as atividades humanas no processo de mineração. O homem “*estende as mãos* (יָדָה מְשָׁלֵחַ)” e “*revolvem as montanhas pela raiz* (הֵפֶךְ מִשְׁרֵשׁ הָרִים)” (v. 9), transformando-as em terra queimada (v. 5b) e, conseqüentemente, infértil. Em seguida, “*fende* (בָּקַע)” as “*rochas* (צוּר)” com uma força comparável à divina,⁸⁵ para rachá-las e triturá-las. No entanto, “*todo objeto precioso seu olho descobre* (וְכָל-יָקָר רְאָתָהּ עֵינָיו)” (v. 10b).

O v. 11 informa que o “*choro* (מִבְּכִי)” dos “*rios* (נְהָרוֹת)” são “*represados* (חִבְּשׁ)”, revelando que o homem desvia e controla as fontes aquíferas para suas atividades de

⁸⁵ A conjugação *piel* do verbo בָּקַע ocorre somente nesse texto de Jó e no Sl 147,3.

mineração. No v. 11b, o processo de mineração se completa com a frase “*as coisas ocultas são trazidas à luz* (וְהַתְּעֵלְמָה יִצְאָ אֹרֶךְ)”.

De fato, a perícopre Jó 28,1-11 revela que o homem possui conhecimento mineral e técnicas de extração, sendo capaz de arrancar as montanhas pela raiz, represar rios e trazer à luz as pedras escuras e gemas preciosas. No entanto, desconhece o “*lugar* (מְקוֹם)” onde habita a “*sabedoria* (הַחֵכְמָה)” (v. 12.20), não por incapacidade intelectual, mas por insensatez, ganância e ausência de “*temor de Adonay*”.

3. Dilemas socioambientais da mineração

Segundo Milanez (2017, p. 94), o senso comum tende a conceber que os danos socioambientais ocasionados pela atividade mineradora se restringem à área da mina, porém, na realidade, estende-se por toda a circunvizinhança, afetando de forma permanente o ecossistema. O texto de Jó 28,1-11, analisado neste estudo, ilustra a busca humana pela “*sabedoria* (הַחֵכְמָה)” nas minas. No entanto, a sabedoria reside no “*temor de Adonay* (יְרֵאָת אֱלֹהֵי)” (v. 28). A ausência do temor divino conduz o homem à cegueira em relação aos impactos socioambientais, priorizando o lucro (v. 10b) em detrimento da preservação da biodiversidade e do equilíbrio do ecossistema.

Para a construção de uma mina a céu aberta, que é a principal modalidade de extração mineral no Brasil, é necessário retirar o solo. Esse processo se inicia com o desmatamento e a remoção da terra considerada estéril para a mineração (v. 9). Em seguida, as rochas são fragmentadas por maquinários e explosivos, resultando no que Milanez descreve, citando Gudynas, como uma “*amputação ecológica*” (v. 10a), cujas consequências são equiparáveis à amputação de um membro no corpo humano (2017, p. 94). Certamente, como escreve o Papa Francisco no número 67 da encíclica *laudato Sí'*: “o homem parece ter esquecido que lavrar, significa cultivar, cuidar, preservar (Gn 2,15), processo que demanda uma reciprocidade responsável entre o ser humano e a natureza (2015, p. 53-54)”. Essa negligência se torna ainda mais evidente quando consideramos que “*A YHWH, [pertence] a terra e as suas riquezas*” (Sl 24,1 // Dt 10,14).

A poluição atmosférica não se limita à área da mina; pelo contrário, ela se estende para as cidades circunvizinhas, as quais sofrem com a deposição de partículas, conhecidas como “*pó preto*”, que contribui para o aumento das doenças respiratórias na população local. Além disso, o elevado consumo de água na operação das minas provoca a redução dos níveis dos lençóis freáticos, aumentando, assim, o risco de contaminação dos recursos

hídricos tornando imperativa a construção de barragem de rejeito como medida de controle da poluição (v. 11). A exploração, estendendo-se para além das águas subterrâneas (v. 3-4), resulta na remoção da água para acessar o minério, comprometendo a recarga dos aquíferos, reduzindo o fluxo dos rios e a qualidade da água, gerando conflitos sobre o consumo e o risco de escassez para a população (MILANES, 2017, p. 94-95).

Outro impacto significativo está relacionado aos rompimentos de barragens de rejeitos, cujas consequências são catastróficas. Em Mariana, em 2015, ocorreu o rompimento da barragem do Fundão, resultando na morte de 19 pessoas e na devastação do vale do rio Doce, além da destruição da vila de Bento Rodrigues e de Paracatu de baixo. Situação semelhante ocorreu em Brumadinho, em 2019, quando houve 270 mortes e a devastação do rio Paraopeba. As ramificações dessas catástrofes são devastadoras e incluem a contaminação de rios, o assoreamento, a destruição da mata ciliar e a interrupção do sistema de abastecimento de água e o esgotamento das reservas de peixes (MILANEZ, 2017, p. 96-97; FRANCISCO, 2015, p. 37).

Outros problemas emergem, entre os quais se destacam os impactos sobre as comunidades como a retirada compulsória de vilas e comunidades indígenas (BBC News Brasil). O estresse experimentado pelos habitantes resulta no aumento significativo de doenças cardiovasculares, respiratórias e psicológicas. Os animais também sofrem, com uma redução da produção de leite e ovos, devido aos ruídos das explosões durante a remoção de material consolidados, aliado ao intenso tráfego de veículos pesados carregados de minério. Além disso, o ruído das buzinas das locomotivas que ecoam durante a madrugada e o desabastecimento de água nas áreas adjacentes às minas são aspectos de considerável relevância, conforme destacado por Milanez (2017, p. 97-98).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante das consequências da mineração irresponsável para o ecossistema e da biodiversidade, surge a indagação: o conhecimento mineral é um signo de sabedoria ou de insensatez? Jó 28,1-11 constata que, para extrair as riquezas minerais, o homem devasta a terra até a desertificação. Isso é sabedoria ou insensatez? De fato, o homem conhece os subterrâneos e o espaço sideral, todavia ignora a sabedoria que tudo criou e o caminho para adquiri-la; ainda não compreendeu que a sabedoria, não está nas minas, e sim no “*temor de Adonay*” e no afastamento do mal (Jó 1,1; 28,28). Por isso, concluímos,

com as palavras do Salmo 14,1: *Diz o insensato no seu coração: “Não há Deus”; exterminam e agem de maneira abominável; não há quem faça o bem.*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BIBLE WORKS, **Software for Biblical Exegesis e Research**, version 10.0.4.114, LLC, 2018.

CLINES, David, **Job 21–37**. Nashville: Thomas Nelson, 2006.

ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Ed.). **Bíblia Hebraica Stuttgartensia**. 5nd. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

PAPA FRANCISCO. **Laudato Si'**: Encíclica sobre o cuidado da casa comum. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2015.

HARTLEY, John. **The Book of Job**: The New International Commentary on the Old Testament. Michigan: Publishing Company Grand Rapids, 1988.

MACHADO, Leandro; WELLS, Ione; CRUZ, Jéssica. **Os quilombolas que estão desafiando mineradora britânica acusada de soterrar rio na Chapada Diamantina**. BBC News Brasil. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/articles/ckr53j79n1zo>. Acesso em: 01 maio 2024.

MILANEZ, Bruno. **Mineração, ambiente e sociedade: impactos complexos e simplificação da legislação**. Disponível em: <https://repositorio.ipea.gov.br/handle/11058/7936>. Acesso em: 15 abr. 2024.

MORLA, Víctor Asensio. **Libro de Job: Recóndita armonía**. Navarra: Verbo Divino, 2017.

RAVASI, Gianfranco. **Giobbe: traduzione e commento**. 3. ed. Roma: Borla, 2005.

SEBO, M. מִקְוֶה. In: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. (org). **Diccionario Teológico del Antiguo Testamento**. Madrid: Cristiandad, 1978.

SILVA, Werlen. **Onde está meu Deus?** São Paulo: Dialética, 2021.

SCHÖKEL, Luis Alonso. **Dicionário Bíblico: Hebraico–Português**. São Paulo: Paulus, 2004.

WOLDE, Ellen. Wisdom, who can find it? A non-cognitive and study of Job 28: 1-11. In: WOLDE, Ellen. (org.). **Job 28: cognition in context**. Boston, Brill Leiden, 2003. p. 1-35.

WOOD, Leon J. מִקְוֶה. In: HARRIS, Laird; ARCHER, Gleason; WALTKE, Bruce. (orgs.). **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 406.

LUCAS 1,67-79: O Cântico de Zacarias sob a perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica

Ygor Almeida de Carvalho Silva⁸⁶

Resumo: Há séculos o Cântico de Zacarias (Lc 1,67-79), conhecido como *Benedictus*, é lido, entoado e orado por cristãos de diferentes denominações. O texto, que está cheio de alusões e ecos do Antigo Testamento, rende um preito de gratidão a Deus por cumprir Suas promessas do passado, por meio da vinda do Messias, cujo precursor é o filho do Sacerdote Zacarias, João Batista. Este hino, que se encontra no chamado Evangelho da Infância de Lucas (Lc 1,5-2,52), trata-se de uma linda e rica poesia semita com sotaque lucano. O *Benedictus* aborda alguns temas bíblico-teológicos muito caros ao cristianismo, tais quais a doutrina do Espírito Santo (pneumatologia, v.67), a doutrina de Cristo (cristologia, vv.68ab.76b.78-79), a doutrina da salvação (soteriologia, vv.68c-69.71.73b-75.77), a teologia das alianças (vv.69.70.72-73), o conceito de misericórdia divina (vv.72a.78a) e a missão de João Batista (vv.76-77). Esta pesquisa procura aplicar à passagem em questão o Método da Análise Retórica Bíblica Semítica. Ao término, nas Considerações Finais, são feitas aplicações práticas, de cunho pastoral, sobre a passagem.

Palavras-chave: Cântico de Zacarias. Benedictus. Lucas 1.

Abstract: For centuries, the Song of Zechariah (Lk 1,67-79), known as *Benedictus*, has been read, sung and prayed by Christians of different denominations. The text, which is full of allusions and echoes of the Old Testament, renders a prayer of gratitude to God for fulfilling His promises of the past, through the coming of the Messiah, whose precursor is the son of the Priest Zechariah, John the Baptist. This hymn, which is found in the so-called Infancy Gospel of Luke (Luke 1:5-2:52), is a beautiful and rich Semitic poem with a Lucan accent. The Benedictus addresses some biblical-theological themes very dear to Christianity, such as the doctrine of the Holy Spirit (pneumatology, v.67), the doctrine of Christ (christology, vv.68ab.76b.78-79), the doctrine of salvation (soteriology, vv.68c-69.71.73b-75.77), the theology of covenants (vv.69.70.72-73), the concept of divine mercy (vv.72a.78a) and the mission of John the Baptist (vv.76-77). This research seeks to apply the Semitic Biblical Rhetorical Analysis Method to the passage in question. At the end, in the Final Considerations, practical applications, of a pastoral nature, are made about the passage.

Keywords: Song of Zechariah. Benedictus. Luke 1.

INTRODUÇÃO

Lucas 1 é o capítulo mais longo do Novo Testamento (NT). Nele se encontra um dos hinos bíblicos mais conhecidos, entoados e amados da história do cristianismo, que é o Cântico de Zacarias (Lc 1,68-79). Conforme os primeiros cristãos começaram a cantar esse hino, incluíam-se na primeira pessoa do plural (nós), expressando a esperança de Zacarias como uma escatologia agora já realizada, pelo menos em parte, para eles. E dessa profecia cumprida eles testemunhavam para a comunidade que os cercava, ao entoar esse cântico.

⁸⁶ Doutorando e Mestre em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro; bacharel em teologia e especialista na área pastoral pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo. E-mail: <ygor.adv@hotmail.com e ygor.almeida@adventistas.org>. Membro do Grupo de Pesquisa de Análise Retórica Bíblica Semítica, constante no Diretório do CNPq. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9348984474379155> e ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3405-0394>.

Desde os primórdios do cristianismo, essa bela poesia religiosa cativou a atenção dos Padres da Igreja. Por exemplo, Nicetas (c. 335-414 d.C.), Bispo de Remesiana, declarou que o cântico “recapitula todo o Antigo e o Novo Testamento [AT e NT], ao descrever as poderosas intervenções salvíficas de Deus no passado, e como João e Jesus trouxeram a plenitude das ditas atuações” (JUST JR., 2016, p. 76). No ocidente, esse hino passou a ser chamado de *Benedictus*, que vem de sua primeira palavra na versão latina: *Benedictus Deus Israhel* (Bendito seja o Deus de Israel).

Uma leitura atenta de Lucas 1,67-79 permite ver que o Sacerdote Zacarias não se concentra em seu filho “João como indivíduo, mas em Deus e em seus atos poderosos em favor de seu povo. Quando o papel de João é mencionado (1,76-79), a ênfase está em seu relacionamento com Jesus” (PAO; SCHNABEL, 2014, p. 331). E mais: “Embora o *Benedictus* irá, em parte, responder à pergunta sobre o que João se tornará nos versículos 76-77, este hino foca primariamente o Messias, em vez de João.” (TANNEHILL, 1996, p. 58).

1. Proposta de uma estrutura para Lc 1,67-79 sob a perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica (ARBS)

O Método do Análise Retórica Bíblica Semítica (ARBS) é muito apropriado para se estudar as poesias da Sagrada Escritura, a exemplo deste caso concreto: o Cântico de Zacarias. O método foi desenvolvido pelo biblista francês Roland Meynet. Para se conhecer o método da ARBS, pode-se conferir alguns de seus textos, como por exemplo: MEYNET, R., 1998; MEYNET, R., 2020, p. 431-468. A seguir, apresenta-se uma proposta de estrutura do texto, à luz da Análise Retórica, excluindo-se o v.67, por ser apenas um prelúdio ao cântico:

Quadro 1 – Estrutura de Lucas 1,68-79 pelo Método da Análise Retórica Bíblica Semítica

v. 68 Bendito seja o DEUS porque visitou	o Senhor , de Israel, <u>e realizou</u>	o resgate do Seu povo,
v. 69 <u>e</u> ergueu um poder na casa de Davi,	de <u>salvação</u> Seu filho ,	para nós
v. 70 conforme falou pela boca desde tempos remotos,	dos Seus	santos profetas ,
v. 71 <u>e da mão</u> de todos	<u>salvação</u> os que nos odeiam	de nossos inimigos

v. 72 para <u>realizar misericórdia</u> e para lembrar-Se	em favor dos de Sua	nossos pais santa aliança,
v. 73 um juramento	que fez a Abraão, para nos conceder,	nosso pai,
v. 74 sem medo	– depois de libertos adorá-Lo,	da mão dos inimigos –,
v. 75 em e justiça	santidade diante dEle,	todos os nossos dias.
v. 76 <u>Porém</u> , também tu, serás chamado de fato, para preparar	filho, profeta do <u>Altíssimo</u> ; irás adiante os Seus caminhos,	da presença do Senhor
v. 77 para conceder <u>por meio do</u>	o conhecimento da <u>salvação</u> perdão dos Seus pecados,	ao Seu povo
v. 78 por causa das entranhas <u>por meio das</u> quais	da <u>misericórdia</u> nos <u>visitará</u> a Aurora	do <u>nosso</u> DEUS, das <u>alturas</u> ,
v. 79 para iluminar para guiar	os que estão assentados os <u>nossos</u> pés	nas trevas e à sombra da morte, num <u>caminho</u> de paz.

Fonte: O próprio autor

O *Benedictus* pode ser dividido em duas partes principais: 1) a primeira, de louvor ou de ação de graças (vv.68-75); e 2) a segunda, uma profecia sobre o ministério de João Batista (vv.76-79), que parece responder à pergunta: “Quem virá a ser este menino?” (v.66) (BOVON, 1995, p. 152, 164; NOLLAND, 1989, p. 84-85; NICHOL, 2013, p. 757; GRUNDMANN, 1974, p. 69). Meynet (2015, p. 73) analisa o texto sob o ponto de vista sintático e retórico, e concorda com a divisão entre os vv.68-75 e os vv.76-79. Ele elabora o seguinte esquema:

- Primeira parte: bênção (vv.68-75);
 - primeira subparte: a própria bênção (v.68a);
 - segunda subparte: as razões para a bênção (vv.68b-75);
- Segunda parte: profecia (vv.76-79);
 - primeira subparte: a própria profecia (v.76ab);
 - segunda subparte: as razões para a profecia (vv.76c-79)
 (MEYNET, 2015, p. 73).

Alguns detalhes saltam aos olhos e são interessantes: em Lucas 1,68-79, a terceira pessoa do singular (“Ele,” “Seu” e o pronome oblíquo “-Lo”) sempre é uma referência a

Deus; já a primeira pessoa do plural (“nós”, “nosso” e o pronome oblíquo “nos”) sempre é uma referência ao povo da aliança; o substantivo “salvação”, que é uma palavra-chave da passagem, aparece três vezes (vv.69a.71a.77). Meynet ainda lembra que o substantivo “resgate” (v.68c) é um sinônimo de salvação (MEYNET, 2015, p. 74).

Além disso, “misericórdia” e “entranhas da misericórdia” ocupam posições estratégicas nos vv.72.78; os “santos profetas, desde tempos remotos” combinam com “profeta do Altíssimo” (vv.70.76); “Seus caminhos”, no v.76, tem relação com o “caminho de paz”, no v.79; e há um jogo entre as palavras no reconhecimento de Davi e de João como filhos de Deus (vv.69.76) (GREEN, 1997, p. 197-198). Esse entrelaçamento complexo não apenas evidencia a macroestrutura do cântico, mas também sublinha quão ricamente ele provê significado para os eventos que Zacarias interpreta, inclusive em cada microestrutura desse belíssimo cântico do NT (GREEN, 1997, p. 198).

2. Comentário exegético-teológico de Lc 1,67-79

O modelo adotado para este comentário exegético é por temas, não versículo por versículo e nem parte por parte da perícopa, pelo conteúdo do texto ser rico em assuntos teológicos que vão e vêm na passagem. As aplicações pastorais da teologia extraída deste comentário, são feitas nas Considerações Finais.

2.1. Elemento de pneumatologia (Lc 1,67)

“E Zacarias, seu pai, foi cheio do Espírito Santo e profetizou, dizendo...”. A graça de Deus é tão grande, que não apenas perdoou Zacarias por sua dúvida acerca da palavra do anjo do Senhor (Lc 1,18-20), como o inspirou a profetizar (HENRY, 1983, p. 212).

Assim como no início do Livro de Atos, do mesmo autor, no início do Evangelho de Lucas ocorre um verdadeiro Pentecostes. Em Lucas 1-2, nas quatro ocasiões acima referidas em que o Espírito Santo é concedido (a Maria, a Isabel, a Zacarias e a Simeão), é para profetizar (no sentido de proclamar sob inspiração divina), o que resulta também na evangelização.

Algo semelhante acontece com a Igreja primitiva no início do Livro de Atos. Ela recebe o Espírito Santo e proclama as boas novas da salvação em Cristo (At 1,8; 2,1-4.14-36; 4,8-12; 6,3.10; 8,6; 9,17.19-22). O mesmo deve acontecer com os cristãos hoje, ao receberem o Espírito Santo.

2.2. Elementos de cristologia (Lc 1,68ab.76b.78-79)

A visita do Senhor (Lc 1,68ab) é uma expressão típica do AT para se referir à intervenção salvífica de YHWH na história da humanidade (Gn 21,1; Ex 3,16; 4,31; 13,19; Sl 106[105],4; Jr 15,15). É interessante reparar que no v.68ab é o próprio Senhor quem visita o Seu povo, já no v.78 é “a Aurora das alturas” que visita o povo de Deus. Portanto, é lógico inferir que “a Aurora das alturas” do v.78 é o Senhor do v.68ab.

Para descrever a missão de João Batista, Zacarias diz que ele prepararia “o caminho do Senhor” (v.76b). Aqui há uma alusão às profecias de Isaías 40,3 e Malaquias 3,1 – onde é dito que o mensageiro prepararia o caminho de YHWH. Por conseguinte, o texto deixa transparecer que preparar o caminho do Messias é preparar o caminho de YHWH. Nolland (1989, p. 89) afirma que há “uma feliz ambiguidade à menção do ‘Senhor’ aqui.” Nichol (2013, p. 760) declara que, nesta passagem, “‘O Senhor’ é, evidentemente, o Messias, e Cristo é identificado, neste caso pelo menos, com o YHWH do AT”.

2.3. Elementos de soteriologia (Lc 1,68c-69.71.73b-75.77)

Os vv.73b-75.79b declaram que o objetivo da libertação seria franquear ao povo a possibilidade de adorar a Deus “sem medo”, “em santidade e justiça diante dele”, todos os seus dias, e guiar os seus “pés num caminho de paz”. Sendo assim, pode-se concluir que esta salvação é, acima e antes de tudo, a eterna; libertação de Satanás, do pecado e da morte eterna (HENDRIKSEN, 2003, p. 175). No que diz respeito a quem seriam os inimigos do povo de Deus, Bovon (1995, p. 155) lembra que “quando Lucas analisa o cativo de homens e mulheres, o inimigo é o diabo” (Lc 13,16; At 10,38), não os romanos. E Satanás não pode atingir aquele que é nascido de Deus (1Jo 5,18). Ademais, o v.77 prediz que João Batista concederia “o conhecimento da salvação” ao “povo por meio do perdão dos seus pecados”.

Mas quem é salvo é salvo para o quê? Para adorar ao Senhor em santidade e justiça todos os dias (Lc 1,74b-75) – ou seja, um culto não meramente ritualístico, próprio das religiões mágicas e de mistério da antiguidade, mas ético e moral, pautado pela “obediência a Deus e à sua lei” (SCHMID, 1968, p. 89).

2.4. Elementos da teologia da aliança (Lc 1,69.70.72-73)

Lucas 1,69.70.72-73 relaciona a salvação referida na perícopes com a aliança que o Senhor fizera com o Rei Davi e com os patriarcas (especialmente Abraão), estabelecendo aquela relação temática “promessa/cumprimento” (FITZMEYER, 1987, p. 172).

2.5. A misericórdia Divina (Lc 1,72a.78a)

É de profundo significado a expressão, estranha para o mundo moderno, *σπλάγχνα ἐλέους* (“entranhas de misericórdia” – v.78a). Os antigos falavam do interior do abdômen, especificamente as vísceras, no caso, os intestinos, o coração, os pulmões, o fígado, como a sede das emoções do ser humano, tal qual hoje em dia se fala apenas do coração (NICHOL, 2013, p. 760; CHAMPLIN, 2002, p. 24; NOLLAND, 1989, p. 89).

Nos evangelhos, o verbo *σπλαγχνίζομαι* (mesma raiz de *σπλάγχνα*, *σπλαγγχ*), é usado para descrever o sentimento de íntima compaixão de Jesus pelas pessoas (Mt 14,14; Lc 10,33; 15,20) (GONZAGA; ALMEIDA FILHO, 2020, p. 285-312).

2.6. A missão do precursor (Lc 1,76-77)

No NT, a expressão *ἄφεσις ἁμαρτιῶν* (“perdão dos pecados” – Lc 1,77) é predominantemente lucana (Lc 5,20-25; 7,46-49; 24,47; At 2,38; 5,31; 10,43; 13,38; 26,18). Essa expressão não ocorre no AT, embora sua ideia esteja suficientemente clara ali (Sl 25[24],18; 99[98],8; Is 55,7; Jr 31,34). Perdão aqui implica no chamado ao arrependimento de Lucas 3,3 (NOLLAND, 1989, p. 89; TANNEHILL, 1996, p. 62). Na própria perícopé de Lucas 1,67-79, pode-se dizer que há um paralelo entre salvação dos inimigos (v.71) e conhecimento da salvação pelo perdão dos pecados (v.77).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Assim como na experiência do Sacerdote Zacarias e na dos primeiros cristãos registrada em Atos, quem é cheio do Espírito Santo não o é para a sua exaltação própria ou para se exibir na comunidade, mas para testemunhar de Jesus, para proclamar as boas novas da salvação em Cristo.

O Cântico de Zacarias apresenta uma miscelânea de imagens – visitação divina, o Êxodo, aliança, iluminação messiânica, cumprimento das promessas – sem especificar com precisão qual é o propósito de Deus. Em vez disso, projeta sua magnitude. O que Deus fez no passado se estende e alcança o que Ele está fazendo no presente. “E o resultado é uma comunidade na qual a paz e a justiça de Deus se acham encarnadas.” (GREEN, 1997, p. 204).

Por seu cântico, não se consegue perceber nada de mesquinho em Zacarias. Deliberadamente sua atenção se volta de seu próprio filho para o outro Menino, aquele da “casa de Davi” (Lc 1,69). Este Menino é chamado no hino de “Aurora das alturas”

(v.78). Quando Sua luz ilumina “os que estão assentados nas trevas e à sombra da morte” (v.79), eles podem, se quiserem e a aceitarem, resplandecer Sua luz cada vez mais até a plenitude do dia (Pr 4,18). Eles se sentem num caminho de paz, porque servir como canal de bênçãos a outros produz paz pessoal (HENDRIKSEN, 2003, p. 185).

Adorar ao Senhor “em santidade e justiça” (v.75), inclui nossos deveres para com o Criador e para com o nosso próximo (Lv 19,18; Mt 5,43; 22,39; Mc 12,31; Lc 10,27; Rm 13,11; Gl 5,14; Tg 2,8). Adorá-lo assim, diante dele, é ter a consciência “constante de sua presença, com os olhos fixos nele, sabendo que ele tem seus olhos fixos em nós, penetrando até o íntimo de nosso ser.” (HENRY, 1983, p. 214). Adorá-lo todos os nossos dias significa amar até o fim àquele que nos amou até o fim (Jo 13,1).

Lucas 1,76-77 indica que a maior aspiração que um pai e uma mãe tementes a Deus podem ter é a de que seu filho se torne uma testemunha do Evangelho. Já a entranhável misericórdia divina (Lc 1,72a.78a), sentimento expresso tanto pelo Pai quanto pelo Filho, precisa ser também o princípio norteador da nossa vida (Fp 2,1; Cl 3,12), se nos consideramos filhos de Deus.

Na condição de precursores da segunda vinda do Messias, ao lermos, cantarmos ou orarmos o *Benedictus*, façamo-lo, não mecanicamente, mas de maneira refletida, entendendo o que estamos lendo, cantando ou orando, pedindo ao Senhor que faça de nós mesmos a resposta a este hino/prece, quer seja pela aceitação da graça, quer seja pelo testemunho na proclamação de sua mensagem redentora àqueles que ainda não a conhecem.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOVON, F. **El Evangelio Segun San Lucas: Lc 1-9**. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1995. v. I.

CHAMPLIN, R. N. Lucas. In: CHAMPLIN, R. N. **O Novo Testamento Interpretado versículo por versículo**. São Paulo: Hagnos, 2002. v. 2. p. 1-250.

FITZMEYER, J. A. **El Evangelio Según Lucas**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987. v. 2.

GONZAGA, W.; ALMEIDA FILHO, V. S., Misericórdia: uma expressão do amor entranhado de Deus. Uma leitura lingüística e teológica de Lc 7,11-17. **Pesquisas em Teologia**, Rio de Janeiro, v.3, n.6, jul./dez. 2020 p. 285-312.

GREEN, J. B. **The Gospel of Luke**. STONEHOUSE, N. B.; BRUCE, F. F.; FEE, G. D. (Eds.). The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids, MI; Cambridge: William B. Eerdmans, 1997.

GRUNDMANN, W. **Das Evangelium nach Lukas**. Berlím: Evangelische Verlagsanstalt, 1974.

HENDRIKSEN, W. **Lucas**. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2003.

HENRY, M. Marcos-Lucas. **Comentario Exegético-Devocional a Toda la Biblia**. Barcelona: Editorial CLIE, 1983.

JUST JR., A. A. (Ed.). Evangelio Según San Lucas. In: ODEN, T. C. (Ed. Ger.). **La Biblia Comentada por los Padres de la Iglesia** y otros autores de la época patrística: Nuevo Testamento. 2ª Ed. Madrid: Ciudad Nueva, 2016. v. 3.

MEYNET, R. La retorica biblica. **Atualidade Teológica**, Rio de Janeiro, v.24, n. 65, p. 431-468, mai./ago. 2020.

MEYNET, R. **Luke**. The Gospel of the children of Israel. Roma: Gregorian and Biblical Press, 2015.

MEYNET, R. **Rhetorical Analysis**: an introduction to biblical rhetoric. Bath, Inglaterra: Sheffield Academic Press, 1998.

NICHOL, F. D. Lucas. In: NICHOL, F. D. (Ed.). **Comentário Bíblico Adventista do Sétimo Dia**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2013. v.4. pp. 725-980.

NOLLAND, J. Luke 1:1-19:20. **Word Biblical Commentary**. Dallas, TX: Publisher Word Books, 1989. v. 35A.

ORÍGENES de Alexandria. **Homilias Sobre o Evangelho de Lucas**. São Paulo: Paulus, 2016.

PAO, D. W.; SCHNABEL, E. J. Lucas. In: BEALE, G. K.; CARSON, D. A. (Orgs.). **Comentário Bíblico do Uso do Antigo Testamento no Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2014. P. 317-520.

SCHMID, J. **El Evangelio Según San Lucas**. WIKENHAUSER, A.; KUSS, O. (Dirs.). Comentario de Ratisbona al Nuevo Testamento. Barcelona: Editorial Herder, 1968.

STUHLMUELLER, C. **Evangelho de Lucas**. São Paulo: Edições Paulinas, 1975.

TANNEHILL, R. C. Luke. **Abingdon New Testament Commentaries**. Nashville, TN: Abingdon Press, 1996.

EIXO TEMÁTICO 3

**Bíblia, Ecologia Integral e Teologia Bíblica
Aplicada**

A CASA COMO POSSÍVEL CATEGORIA ECOTEOLÓGICA NO EVANGELHO SEGUNDO LUCAS

*Adriana Barbosa Guimarães*⁸⁷

Resumo: Na atualidade, o Papa Francisco é um importante expoente do conceito “casa” como uma categoria *ecoteológica*, entendida como “casa comum”. Este breve estudo pretende analisar a casa como possível categoria ecoteológica na obra lucana, a saber o Evangelho segundo Lucas e o livro dos Atos dos Apóstolos. No terceiro evangelho, há um uso recorrente da casa (οἶκος e οἰκία), seja em seu sentido literal ou metafórico. Por sua vez, a ecologia é um saber que estuda os seres vivos e sua relação com o meio ambiente. Seu encontro com o pensamento teológico, contribui com uma nova perspectiva que integra diversas realidades. A pesquisa sobre fundamentos bíblicos da ecoteologia assume um caráter profético necessário para os nossos dias e ressalta a importância do olhar interdisciplinar para lidar com os desafios da ecologia integral. Os desafios socioambientais não tratam apenas do bem-estar daqueles que serão diretamente impactados, mas da vida como um todo e de cada vida em particular, pois tudo está conectado. A vida une e integra os diversos seres que habitam essa casa comum.

Palavras-chave: Casa Comum. Ecoteologia. Evangelho segundo Lucas.

Abstract: Currently, Pope Francis is an important exponent of the concept “home” as an eco-theological category, understood as “common home”. This brief study aims to analyze the house as a possible ecoteological category in Lucan's work, namely the Gospel according to Luke and the book of the Acts of the Apostles. In the third gospel, there is a recurring use of house (οἶκος and οἰκία), whether in its literal or metaphorical sense. In turn, ecology is knowledge that studies living beings and their relationship with the environment. His encounter with theological thought contributes a new perspective that integrates different realities. Research into the biblical foundations of ecoteology takes on a necessary prophetic character for our days and highlights the importance of an interdisciplinary approach to dealing with the challenges of integral ecology. Socio-environmental challenges are not just about the well-being of those who will be directly impacted, but about life as a whole and each life, as everything is connected. Life unites and integrates the diverse beings that inhabit this common home.

Keywords: Common home. Ecotheology. Gospel according to Luke.

INTRODUÇÃO

Esta breve pesquisa, pretende uma aproximação da categoria casa e, mais propriamente, da casa comum, a partir de uma abordagem ecoteológica. Em 24 de maio de 2015, o Papa Francisco publicou a encíclica *Laudato Si*, sobre o cuidado da casa comum. Trata-se do primeiro documento pontifício que propõe a ecologia como tema e sugere a metáfora da casa para referir-se ao planeta. A terra que habitamos é a casa comum. Portanto, a categoria casa e casa comum na *Laudato Si* e a verificação de sua possível abordagem como categoria ecoteológica abrem a nossa discussão e, na sequência, verifica-se o a ocorrência e os diversos sentidos da categoria casa na obra lucana, dando especial ênfase ao Evangelho segundo Lucas e, por fim, conclui-se com

⁸⁷ Mestra em Teologia pela PUC-SP e Doutoranda no PPG em Teologia da PUC-SP, graduação EM Teologia (PUC-SP), Ciências Religiosas (APRA-Roma), Educação e Desenvolvimento (UA-México); E-mail: adribguimaraes.teologia@gmail.com; membro do Grupo de Pesquisa LEPRALISE (Leitura Pragmático-Linguística da Sagrada Escritura); ID Lattes: 5330123145985315.

uma reflexão sobre o Jesus lucano e sua relação com a terra habitada, isto é, com a casa comum.

1. A Casa Comum como categoria ecoteológica na *Laudato Si*

Do ponto de vista antropológico e existencial, a casa remete ao lugar destinado à habitação e onde o ser humano e demais seres vivos encontram abrigo, segurança, intimidade e condições favoráveis para o próprio desenvolvimento. É, ainda, espaço onde se estabelecem as relações e vínculos mais estreitos com outros humanos e não humanos, tanto animais de estimação, quanto bens materiais próprios (cf. LS 151). Pode-se dizer que a casa é o espaço das relações objetivas e subjetivas e dessa perspectiva se compreende a categoria de casa comum:

“Neste universo, composto por sistemas abertos que entram em comunicação uns com os outros, podemos descobrir inúmeras formas de relação e participação. Isto leva-nos também a pensar o todo como aberto à transcendência de Deus, dentro da qual se desenvolve” (LS 79).

Desde o primeiro parágrafo da Encíclica *Laudato Si*, Francisco propõe a categoria casa para referir-se ao planeta em que habitamos, chamando-o de casa comum. Cita e comenta o Cântico das Criaturas de São Francisco de Assis: “[...] recordava-nos que a nossa casa comum se pode comparar ora a uma irmã, com quem partilhamos a existência, ora a uma boa mãe, que nos acolhe nos seus braços” (LS 1). A casa comum é o lugar da partilha da vida, em cuja construção colaboramos com o Criador e que devemos proteger (cf. LS 1; 13; 213). Refere-se ao dom de Deus, no qual o Criador distribui os bens destinados a toda a criação para viver de forma plena (cf. LS 71) em vistas à comunhão de vida que se projeta na eternidade (cf. LS 243). Com sua providência, Deus cuida não apenas dos seres humanos, mas de todas as criaturas (cf. Lc 12,22-34).

A casa comum é esta grande habitação onde se dão os diversos tipos de relação entre todos os seres. Por cuidado da casa comum entende-se, portanto, o cuidado de tudo o que existe e que habita o planeta: os seres vivos humanos e não humanos e os demais seres e elementos constitutivos da natureza: a terra, a água, o ar, o fogo, os minerais entre outros (cf. LS 5). Ademais da perspectiva da fé, este cuidado é um mandato divino, uma tarefa que Deus confiou à humanidade, caracterizada pelo serviço e pelo cuidado, não pelo abuso de poder e pela exploração (cf. Gn 1,26-31). Contudo, a ação humana tem sido um fator que contribui com o abuso no uso dos recursos naturais e de destruição do meio ambiente, em especial, a partir do séc. XIX, com o grande desenvolvimento industrial e tecnológico. A tal ponto de hoje, a humanidade ser advertida sobre o risco cada vez mais eminente, não apenas da destruição do planeta, mas da autodestruição (cf. LS 78-79). Na *Laudato Si*⁸⁸, o verbo proteger ocorre 14x, o substantivo proteção 15x e o adjetivo protetor 1x. Tal insistência enfatiza o apelo ao cuidado da casa comum e denuncia que a vida está

⁸⁸ Esta informação se refere ao texto disponível no site da Santa Sé em português, disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html#_ftnref6.

ameaçada. Do ponto de vista religioso e teológico, o pecado é a causa da ruptura das relações harmoniosas dos humanos com Deus, com os demais seres humanos, consigo mesmo e com as demais as criaturas. A categoria casa comum corresponde ao espaço físico e de sentido no qual estas relações feridas, precisam de cuidado e cura.

O termo ecologia foi usado pela primeira vez por Ernst Haeckel (1866) e, literalmente, significa “ciência da casa” (ou seja, o estudo das habitações dos organismos). Haeckel definiu a ecologia como “toda a ciência das relações do organismo com o meio ambiente, incluindo, no sentido amplo, todas as ‘condições da existência’” (ROSSITER, W., 2018, p. 607)

Deane-Drummond define a ecoteologia como a reflexão a partir de diferentes facetas da teologia, que se orientam às preocupações culturais sobre o ambiente e as relações da humanidade com o mundo atual. Trata-se de uma teologia contextual, que emerge no contexto contemporâneo de consciência ambiental, característico do final do séc. XX e início do séc. XXI. As questões ambientais tocam de forma direta a sobrevivência humana e não humana no planeta e apontam para um horizonte de sentido e de propósito. Portanto, identifica-se a possibilidade de contribuição mútua entre as questões ambientais com as reflexões da ecologia e o estudo da teologia (cf. DEANE-DRUMMOND, 2008, p. 10).

A casa comum é uma categoria mediante a qual Francisco quer estabelecer um diálogo com todos (cf. LS 3). Segundo De Siqueira (2020, p. 17-18), esta categoria tem um caráter interdisciplinar e pluriverso. Ante o desafio da fragmentação do conhecimento devido à excessiva especialização. O conceito da casa comum constrói uma visão mais sistêmica do mundo em que vivemos. Além disso, a categoria casa compõe o termo ecologia do ponto de vista etimológico, já que o prefixo “eco” equivale ao termo grego οἶκος, que quer dizer casa. A ecologia integral entendida como cuidado da *casa comum* envolve as diversas áreas do saber e implica o compromisso individual e coletivo para procurar soluções aos problemas atuais e a prevenção do seu agravamento. Logo, casa comum, é uma autêntica categoria ecológica e, por conseguinte, ecoteológica.

2. A casa na obra lucana: uma abordagem ecoteológica

Esta seção ambiciona verificar se a categoria casa, especificamente, no Evangelho segundo Lucas tendo em perspectiva também o livro dos Atos dos Apóstolos, pode ser abordada como categoria ecoteológica, a partir das ocorrências deste termo e de outros correlatos presentes nesta narrativa e de suas características. Mais ainda, indaga se há na literatura lucana algum termo ou expressão que simbolize ou signifique o que hoje se entende por casa comum. Estes questionamentos não pretendem afirmar que houvesse

uma preocupação ou intenção ecológica por parte do evangelista, pois tal postura levaria a anacronismos. Todavia, considera-se a possibilidade de que o texto evangélico possa iluminar e contribuir às reflexões ecoteológicas de nossos dias (cf. Lc 21,33).

Na obra lucana encontramos os termos gregos οἶκος (33x em Lc; 25x em At) e οἰκία (24x em Lc; 11x em At). A ideia da casa está presente em vinte e um dos vinte e quatro capítulos do evangelho lucano, seja explicitamente com o uso de οἶκος e οἰκία ou de forma implícita, referindo-se a partes ou ideias que indicam a ideia de casa⁸⁹. Tais termos significam uma habitação (Lc 1,27.40; 12,39; 17,31; 18,14.29); a noção de ascendência ou família (Lc 1,33.69; 2,4; 11,17; 16,27), o lugar de oração – a casa de Deus, ou ainda o céu. Vê-se que a casa, seja no sentido literal ou metafórico, carrega em si o caráter de lugar ou espaço onde se estabelecem ou que significam relações, seja com familiares, amigos ou com Deus, na existência histórica ou na vida eterna.

Οἶκος e οἰκία são termos que nos textos neotestamentários são equivalentes. No evangelho lucano, a casa é o espaço no qual se desenvolvem a visita e a acolhida alegres (Lc 1,40); a amizade e o serviço (1,56; 10,38); o cuidado da vida, a cura do corpo e o perdão dos pecados (Lc 4,38-39; 5,24-25; 7,6.10.47-48; 8,49-56); a partilha do pão e da vida (Lc 5,29); a oração e o louvor (Lc 1,39-45; 6,4); o símbolo da solidez da relação com Deus e da vivência da sua vontade (Lc 6,48-49); um símbolo do corpo (Lc 11,24); a hospitalidade com os mensageiros da paz que anunciam o evangelho (Lc 9,61; 10,5.7), os encontros e desencontros (Lc 12,52; 14,1; 18,4;). Lugar dos gestos de muito ou de pouco amor (Lc 7,37-50); abrigo do qual alguns estão privados (Lc 8,27; 16,19-31). Οἶκος/οἰκία simboliza a Cidade Santa, Jerusalém (Lc 13,35), e lugar do banquete da festa do Reino de Deus (Lc 14,23; 15,6-7.8-10) e, finalmente, o lugar onde entra a salvação personificada em Jesus de Nazaré, o Messias Profeta (Lc 19,9). A casa é um lugar privilegiado onde Jesus realiza seus gestos e palavras de salvação e metáfora presente nas suas parábolas e ensinamentos.

Compreende-se que os gestos e palavras salvíficos de Jesus se desenvolvem ao longo da narrativa lucana, não exclusivamente, mas em grande parte, tendo a casa como contexto. Inclusive, a raiz morfológica grega οἰκ integra o termo preferido por Lucas para se referir ao mundo. Segundo Béchard (2024, não paginado), o termo grego οἰκουμένη

⁸⁹ Um caso emblemático é a parábola do pobre Lázaro e do rico. Mesmo que não ocorra o termo οἶκος ou οἰκία, o texto informa que o pobre estava à porta do rico, subtende-se que estava na frente da casa do rico (cf. Lc 16,19-21).

indica a visão de mundo lucana. Enquanto para referir-se ao mundo, os demais autores do NT preferem o uso de κόσμος, especialmente a tradição joanina (102x) e paulina (37x), na obra lucana κόσμος ocorre apenas 3x (Lc 9,25; 11,50; 12,30). No entanto, οἰκουμένη que ocorre 15x no NT, encontra-se 8x na literatura lucana (Lc 2,1; 4,5; 21,26; At 11,28; 17,6.31; 19,27; 24,5). Dessa forma, evidencia-se a preferência de Lucas por este termo em relação aos outros autores neotestamentários. Na LXX, o termo é empregado 40x, em sua maior parte no livro dos Salmos e na profecia de Isaías, onde geralmente tem o sentido de terra com seus habitantes e seus reinos, isto é, o mundo criado e governado por Deus (cf. BALZ, 2002, p. 508-514):

Lucas certamente aprecia o termo οἰκουμένη, porque é uma expressão que lhe permite realçar as dimensões universais do acontecimento e da mensagem de Cristo, dimensões que abrangem a totalidade do Império Romano. Não tem medo de que nessa expressão haja ressonâncias da difundida terminologia imperial (BALZ, 2002, p. 511, tradução nossa).

A οἰκουμένη lucana vincula-se à expansão missionária da Palavra, ao seu caminho da Galileia à Jerusalém (Lc 9,51–19,46) e de Jerusalém, passando por toda a Judeia, a Samaria até os confins da terra (cf. At 1,8). Balz ainda assevera que dada a grande influência que a linguagem da LXX exerce na obra lucana, “en sus enunciados relativos a la οἰκουμένη se escucha también casi siempre una referencia a la humanidad entera, creada por Dios y que ha de ser juzgada por él (Lc 21, 16)” (BALZ, 2002, p. 5 12). A ecologia humana é uma dimensão indispensável da ecologia integral, já que o cuidado e desenvolvimento da vida humana vinculam-se intimamente ao cuidado e respeito de todas as pessoas e das demais criaturas (cf. Lc 5). Verifica-se que na obra lucana há respaldo para considerar a casa como uma categoria ecoteológica intimamente relacionada à ideia de mundo habitado. Propõe-se, por fim, a possibilidade de fazer uma leitura ecoteológica da οἰκουμένη lucana como a casa comum.

3. A Casa Comum e a οἰκουμένη lucana

O apelo de Francisco pelo cuidado da casa comum será abordado a partir οἰκουμένη lucana, entendida como mundo habitado. Até a atualidade, a Palavra de Deus percorre o a οἰκουμένη como portadora da salvação: “Hoje a salvação entrou nesta casa” (Lc 19,9). Jesus entrava nas casas para levar a salvação, contudo, seus pais não encontraram nenhuma οἶκος/οἰκία para que ele pudesse nascer (cf. Lc 2,7). A manjedoura, lugar onde se colocava o alimento dos animais, acolheu o filho de Maria, cujo nascimento fora anunciado pelos anjos aos pastores que no campo cuidavam de seus rebanhos (cf. Lc 2,8-

11). Trainor identifica uma conexão entre Jesus e três elementos da natureza durante sua vida histórica, que enquadram a narrativa da vida de Jesus em uma perspectiva ecoteológica: o Templo, a rocha e as vestes. Na época de Lucas, tudo e todos estavam ligados à terra, a agricultura era a base das relações econômicas. Assim, de forma silenciosa, todos os elementos da natureza presentes na narrativa carregam uma mensagem silenciosa da salvação de Deus, não só para o gênero humano, mas para toda a criação (cf. TRAINOR, 2016, p. 46).

O evangelho lucano começa e termina no Templo (cf. Lc 1,8-9; 24,53), a casa de Deus. A composição artística do Templo de Jerusalém levava ao encontro com o Deus Criador. Com uma forte carga simbólica e teológica, o templo era o lugar do encontro do céu com a terra: “Este símbolo ecoteológico da presença criativa divina de Deus envolve o Evangelho de Lucas e sugere a possibilidade de ouvir a narrativa sinfônica de Lucas com ouvidos ecológicos” (TRAINOR, 2016, p. 47, tradução nossa). Porém, a redação do evangelho lucano, deu-se após o ano 70, no período pós-templo quando a casa assumiu a função de lugar do encontro ecológico divino.

No relato do nascimento de Jesus, o sinal para que os pastores reconhecessem o salvador foram as faixas que envolviam o recém-nascido e a manjedoura onde sua mãe o colocou. Segundo Trainor, as manjedouras da antiguidade que subsistem até hoje em sua maioria são de pedra. Se esse fosse o caso da manjedoura do relato lucano, esta rocha, um elemento da criação de Deus, teria assumido um papel simbólico de útero da terra que acolhe esta salvação. Ao redor da manjedoura – o lugar da refeição dos animais, estes testemunharam com Maria, José e os pastores a chegada do salvador. O autor considera que a refeição na narrativa lucana tem também uma função ecológica.

A manjedoura é um valioso símbolo ecologicamente entrelaçado que diz respeito à identidade de Jesus e antecipa um ministério ecologicamente preocupado com toda a criação. Ele curará os seres humanos, mas também o vento e a água (8,22-25), falará sobre sementes (8,5-8; 13,18-19), árvores (13,6-9; 17,6; 21,29-30), porcos (15,16), raposas (9,58), pássaros (9,58; 12,24; 13,9) e corvos vorazes (12,24) (TRAINOR, 2016, p. 48, tradução nossa).

Finalmente, as faixas com as quais a mãe envolveu o recém-nascido são um dom da terra, pois os tecidos eram elaborados com fibras naturais. Simbolizam, portanto, a terra que abraça, aquece e protege o salvador. Para Trainor (2016, p. 50-51), o sinal da manjedoura e das faixas apresenta Jesus como a “criança da Terra”, sinal do encontro da terra com o céu, conforme cantam os anjos (cf. Lc 2,14). A pedra e as roupas aparecerão

novamente nos episódios que se desenvolvem em Jerusalém: sua entrada triunfal na cidade e a profecia da sua destruição, na sua morte, sepultamento e ressurreição de Jesus (Lc 19,29–24,12⁹⁰; TRAINOR, 2026, p. 52-53).

A ausência de uma referência direta e explícita no evangelho lucano à casa de Jesus pode ser intencional⁹¹. Talvez, o fato de Jesus não ter uma οἶκος/οἰκία, permita admitir a possibilidade de que sua casa propriamente dita seja a οἰκουμένη, a terra habitada que o abraçou desde o seu nascimento, sua vida pública, sua morte e ressurreição. A οἰκουμένη é a casa comum na qual entra a salvação pela relação profunda estabelecida por Jesus.

A relação de Jesus com os elementos da natureza se manifesta também na escolha do monte como seu lugar de retiro para encontrar de forma privilegiada o Pai mediante a oração. Jesus é um homem “em saída” (EG 20-23) e as estradas da οἰκουμένη também foram cenário de discursos e curas do Messias itinerante. Portanto, elementos da natureza estavam presentes nas palavras e gestos salvíficos de Jesus tanto na οἶκος/οἰκία, quanto na οἰκουμένη (cf. Lc 19,9). A natureza em sua vida e ministério também se apresenta como espaço onde a relação com Deus e com as demais criaturas se reordenam e se curam. Dessa forma, a relação de Jesus com todos os seres da terra habitada – οἰκουμένη é um lugar ecoteológico, cuja voz silenciosa carrega uma mensagem do Criador (cf. LS 85).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A brevidade da pesquisa permitiu uma aproximação inicial da casa comum como categoria ecoteológica, portadora da importante função de integrar e propor de forma sistêmica os diversos elementos que constituem as questões ambientais, em um contexto interdisciplinar, socioambiental e religioso. A casa comum é uma autêntica categoria ecoteológica que facilita o diálogo que Francisco ambiciona estabelecer com todos para promover a consciência e o compromisso com o cuidado de todas as formas de vida e de tudo que habita a Terra. Na obra lucana, o termo casa é o lugar onde os gestos e palavras

⁹⁰ Observe-se a presença do elemento pedra/rocha e de diversos termos que remetem à vestimenta desde a entrada de Jesus em Jerusalém até sua morte e ressurreição. A pedra e as “faixas” continuam sendo um sinal do Salvador.

⁹¹ Em textos correlatos nos outros evangelhos sinóticos há uma referência explícita à casa de Jesus, contudo, Lucas prefere usar a indefinição. No relato da cura do paralisado (Mc 2,1-12; Mt 9,1-8; Lc 5,17-26), o Evangelho segundo Marcos dá a entender que Jesus estava na casa dele, em Cafarnaum (Mc 2,1). O texto de Mateus, informa que Jesus estava em sua própria cidade, sem especificar qual seria (Mt 9,1). Por fim, Lucas nem sequer se refere a uma cidade ou casa. Sabe-se que o episódio relatado ocorre em uma casa apenas por mencionar que os amigos do enfermo o fizeram descer através das telhas para colocá-lo diante de Jesus (Lc 5,17-19).

de Jesus se manifestam de maneira privilegiada e a οίκουμένη – terra habitada, é a grande casa comum, com a qual Jesus está sempre em íntima relação para salvar o ser humano e toda a criação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BALZ, H. Οίκουμένη. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. **Diccionario Exegético del Nuevo Testamento (λ-ω). Volumen II.** 2 ed. Salamanca: Sígueme, 2002, p. 508-514.

BÉCHARD, D.P. L’imago mundi di Luca-Atti: οίκουμένη greco-romana e οίκου οίκουμένη lucana. In: **Seminario di Aggiornamento per Studiosi e Docenti di S. Scrittura** [22-26 Janeiro 2024]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=tg1RhuvKrKk>. Acesso em: 25 mai. 2024.

BIBLE WORKS, LLC. Software. 2015. Version 10.0.4.114. Disponível em: <https://www.bibleworks.com/>. Acesso em: 10 mar. 2018.

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada.** Tradução oficial da CNBB. 3 ed. Brasília: CNBB, 2019.

DE SIQUEIRA, J. C. Casa comum: um conceito interdisciplinar e pluriverso. In: FOLLMANN, J. I. (Org.) **Ecologia integral: abordagens (im)pertinentes.** São Leopoldo: Casa Leiria, 2020, p. 17-21. Disponível em: https://www.academia.edu/download/68758243/LIVRO_Volume_I_ecologiaintegral_e_book_v1_1_.pdf#page=17. Acesso em: 25 mai. 2024.

DEANE-DRUMMOND, C. **Eco-theology.** London: Darton, Longman and Todd, 2008. Edição Kindle.

FRANCISCO. **Carta Encíclica Laudato Si.** Sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulinas, 2015.

FRANCISCO. **Exortação Apostólica Evangelii Gaudium.** A alegria do Evangelho. São Paulo: Paulinas, 2013.

ROSSITER, W. Ecologia. In: COPAN, P. *et al.* (Orgs.) **Dicionário de cristianismo e ciência: obra de referência definitiva para a interseção entre fé cristã e ciência contemporânea.** E-book. Tradução: Paulo Sartor Jr. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2018.

TRAINNOR, M. ‘Heaven on Earth’: Ecological nuances from Luke’s Gospel. **Phronema**, vol. 31, n. 2, p. 41-62, 2016. Disponível em: <https://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=lsdar&AN=ATLAI FZU16122 9003267&site=ehost-live>. Acesso em: 29 maio 2024.

O REINO DE DEUS E A ECOLOGIA INTEGRAL

*Antonio Carlos Tedesco*⁹²

Resumo: São Francisco de Assis é chamado de irmão dos irmãos. Um pequeno, de uma pequena cidade europeia que se tornou grande diante dos olhos de Deus, sua conexão com a natureza criada por Deus era de fato integral. Devido essa integração com a natureza, o Romano Pontífice o usou como inspiração para trazer a nós a “*Laudato Si*”, pois como bem observou o Santo Padre lembrando seu antecessor: “O ambiente natural está cheio de chagas causadas pelo nosso comportamento irresponsável, o próprio ambiente social tem suas chagas” (LS 6). Sabemos que toda a humanidade depende daquela que é denominada “casa comum” ou também para outros autores “mãe terra”, e como bem observou o Santo Padre o Papa Francisco ela possui hoje algumas chagas a serem curadas. Então qual seria a relação Reino de Deus com esta ecologia integral? Como anunciar este Reino tendo em vista o vem desta casa habitada por toda a humanidade?

Palavras-chave: Ecologia integral. Reino de Deus. Casa comum.

Abstract: Saint Francis of Assisi is called the brother of brothers. A small man from a small European town who became great in the eyes of God, his connection with the nature created by God was truly integral. Due to this integration with nature, the Roman Pontiff used him as inspiration to bring us “*Laudato Si*”, because as the Holy Father rightly observed, recalling his predecessor: “The natural environment is full of wounds caused by our irresponsible behavior, the social environment itself has its wounds” (LS 6). We know that all humanity depends on what is called our “common home” or also, according to other authors, “mother earth”, and as the Holy Father Pope Francis rightly observed, today she has some wounds that need to be healed. So what would be the relationship between the Kingdom of God and this integral ecology? How can we proclaim this Kingdom, considering the coming of this home inhabited by all humanity?

Keywords: Integral ecology. Kingdom of God. Common home.

INTRODUÇÃO

1. A Terra era sem forma e vazia

Para o doutor da graça Santo Agostinho, toda Trindade se faz presente na criação: “A Trindade toda está em obra na criação” (FITZGERALD, 2019, p. 301). Esta afirmação pode ser confirmada quando se observa na ação criadora as funções das três Pessoas vagamente diferenciadas: “O Pai dá início ao ser na ordem da criação, o Verbo é a fonte da vida e o modelo da sabedoria e da beatitude, o Espírito Santo supervisiona os processos pelos quais o potencial de harmonia da criação é realizado” (FITZGERALD, 2019, p. 301).

As Sagradas Escrituras mostram a criação como essa explosão de amor que emana de Deus (Gn 1). A partir desse momento, em que a “A terra era sem forma e vazia” (Gn

⁹² Mestrando pela PUC SP, Bacharel em Teologia pela Universidade Católica de Salvador. E-mail: kaltedescopegador@gmail.com, ID lattes: 9795729636857218

1,2), a palavra de Deus, como uma explosão de amor, inicia a criação do mundo dizendo: “Haja luz” (Gn 1,3). O salmista afirma: “Pela Palavra do Senhor foram feitos os céus” (Sl 33,32b), mostrando-nos que o mundo é criado por Deus como resultado de sua manifestação amorosa.

Seguindo esta lógica do amor, recentemente o Papa Francisco escreveu:

Deste modo indica-se que o mundo procede, não do caos nem do acaso, mas de uma decisão, o que exalta ainda mais. Há uma opção livre, expressa na palavra criadora. O universo não apareceu como resultado de uma onipotência arbitrária, de uma demonstração de força ou de um desejo de autoafirmação. A criação pertence à ordem do amor (LS 77).

Santo Agostinho, sobre a criação, explica que “Deus organiza o mundo em medida, número e peso” (FITZGERALD, 2019, p. 302). A sequência em que tudo foi criado demonstra essa impressionante ordem: inicialmente o Deus Uno e Trino ilumina a terra, pois nela havia abismo e trevas. (Gn 1,2b), Ele cria então, a noite e o dia. Na sequência, como em uma sinfonia, Aquele que É e, que mais tarde se apresentará como “Eu sou aquele que sou” (Ex 3,14), separa as águas, chamando de firmamento; cria o céu; a vegetação, as árvores frutíferas, os pássaros, os monstros marinhos, os animais domésticos, selvagens e rasteiros.

À medida com que vai criando, Deus vê que tudo é bom e, no final deste processo, o Criador do céu e da terra decide criar o homem: “Façamos um ser humano, a nossa imagem”. Assim, Deus concluiu a sua obra de amor criacional: “Assim fora concluído o céu e a terra e todos os elementos” (Gn 2,1).

Na obra criadora de Deus o gênero humano e todos os outros elementos são criados de forma integrada. Todas as criaturas interagem entre si. O homem sobrevive da terra, sua subsistência é extraída dela, a tal ponto que alguns a chamam de mãe terra. Já o Papa Francisco em sua encíclica *Laudato Si'*, chama a terra de casa comum ao demonstrar sua preocupação com a ação predatória do homem humano: “o que está acontecendo com nossa casa comum” (LS 17).

2. A Ecologia integral e seus desafios

Para demonstra a igreja e, também, a toda humanidade a sua preocupação com o meio ambiente, o Papa Francisco traz a memória o exemplo de São Francisco de Assis um ser humano que fez de sua vocação a busca constante pela união com Deus e a

integração com todos os seres criados. O Papa afirma que “Francisco é o exemplo por excelência do cuidado pelo que é frágil e por uma ecologia integral” (LS 10).

Para Francisco de Assis todas as criaturas eram seus irmãos: “a reação de Francisco sempre que olhava o sol, a lua ou os minúsculos animais, era cantar, envolvendo no seu louvor todas as criaturas” (LS 11). São Boaventura, seu discípulo, dizia: “Enchendo-se de maior ternura ao considerar a origem comum de todas as coisas, dava a todas as criaturas, por mais desprezíveis que parecessem, o doce nome de irmãos e irmãs” (LS 11).

Mas o que está acontecendo com esta casa comum? Pois a Igreja nos dias atuais faz um apelo urgente para todos os povos através de sua voz profética: “O urgente desafio de proteger a nossa casa comum inclui a preocupação de unir toda a família humana na busca de uma ecologia integral, pois sabemos que as coisas podem mudar. O Criador não nos abandona, nunca recua no seu projeto de amor, nem se arrepende de nos ter criado” (LS 13).

Com a primeira revolução industrial, ocorrida na Inglaterra por volta de 1760 até 1850, tem início um processo de industrialização e avanço na área tecnológica que possibilita a melhoria na qualidade de vida das pessoas. Nesta busca por melhores condições, o homem inicia um processo tecnológico de modernização que oferecem novos meios para vencer seus desafios que vão surgindo. No Concílio Vaticano II a Igreja vai dizer que “Entre as maravilhosas invenções das técnicas, que, sobretudo no nosso tempo, a inteligência humana, com o auxílio de Deus, depreendeu das coisas criadas” (IM 1). Em outras palavras, a Igreja entende que o homem só alcançou essa modernização por auxílio Divino, mas questiona, o que o homem tem feito através destes avanços?

A Igreja em sua encíclica sobre ecologia integrada demonstrar a eficiência da criação divina e exorta ao homem a necessidade urgente de aprender, executar e aplicar uma ecologia integrada:

Custamos reconhecer que o funcionamento do ecossistema natural é exemplar, as plantas sintetizam substâncias nutritivas que alimentam os herbívoros, este, por sua vez, alimentam os carnívoros que fornecem significativas quantidades de resíduos orgânicos que dão origem a uma nova geração de vegetais. Ao contrário, o sistema industrial, no final do ciclo de produção e consumo, não desenvolveu a capacidade de observar e reutilizar os detritos (LS 22).

O predecessor do Papa Francisco já havia sugerido um desafio, eliminar as causas estruturais das disfunções da economia mundial e corrigir o crescimento que parecem

incapazes de garantir o respeito pelo meio ambiente, nos lembrou de que: “o livro da natureza é uno e indivisível, incluído, entre outras coisas, o ambiente a vida, a sexualidade, a família, as relações sociais. É que a degradação da natureza está estreitamente ligada à cultura que molda a convivência humana” (LS 6).

Dentre os diversos pontos observados pela carta encíclica *Laudato Si'*, a poluição se destaca por afetar as condições climáticas. Como aponta a voz da Igreja: “O clima é um bem comum, um bem de todos” (LS 23), e assim este descontrole climático oferece graves implicações ambientais, sociais, econômicos e políticos.

O ser humano produz anualmente centenas de milhões de toneladas de resíduos não biodegradáveis, resíduos domésticos e comerciais, detritos de demolição, resíduos clínicos, eletrônicos, industriais, resíduos altamente tóxicos e radioativos. Diante desta realidade, a preocupação da Igreja levada a humanidade deve ser entendida como um convite a uma conversão ecológica “A terra, nossa casa, parece transformar-se cada vez mais num imenso depósito de lixo” (LS 21)

3. Reino de Deus e ecologia integral

Jesus ensina através do evangelista Mateus que:

Não fiquéis preocupados quanto a vossa vida, pelo que haveis de comer ou de, nem, quanto o vosso corpo, pelos que haveis de vestir. Não vale a vida, mas que o alimento, e o corpo, mais que o vestuário? Olhai os pássaros do céu, não semeiam não colhem, nem ajuntam em celeiros. No entanto, o vosso Pai Celeste os alimenta. Será que vos valei mais do que eles? (Mt 6,25-26).

Ou seja, Jesus vai buscar elementos do mundo criado para dar seu ensinamento sobre a providência Divina. Elementos como “pássaros do céu”, e logo em seguida “lírios do campo”, são utilizados na catequese de Jesus para falar de providência Divina e Reino de Deus, portanto, é claro que na obra da criação tudo está integrado, céu, terra vegetais, animais e Reino de Deus. Por isso diz o Papa Francisco: “O progresso humano autêntico, possui um caráter moral e pressupõe pleno respeito pela pessoa humana, mas deve prestar atenção também no mundo natural, e ter conta à natureza de cada ser e as ligações mútuas entre todos, em um sistema ordenado” (LS 5)

A oração do Pai nosso, ensinada por Jesus, diz: “Venha a nós o vosso Reino”, portanto, somos convidados a acolher este Reino de Deus anunciado por Jesus. Os ensinamentos do Concílio Vaticano II, através da Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, diz: “Este Reino manifesta-se aos homens lucidamente, na Palavra, nas obras e

na presença de Cristo” (LG 5). Assim, a presença de Cristo está atuando desde o homem criado a sua imagem e semelhança, como também em todo ser criado.

Este Reino dos céus, que quer dizer, um Reino vindo de Deus implantado na terra, seria a esfera terrena do Reino de Deus. E encontramos na teologia neotestamentária novamente uma referência Reino de Deus onde novamente Cristo pega elementos da casa comum para dar seu ensinamento:

O Reino de Deus é semelhante a um homem que lança a semente sobre a terra. Quer esteja dormindo ou acordado, de dia ou de noite, a semente germina e cresce, sem que ele saiba como. Por si mesma, a terra produz o fruto, primeiro a planta, depois a espiga e, por último, o grão que enche a espiga, mas quando o fruto está maduro, ele mete logo a foice, porque o tempo da colheita chegou (Mc 4,26-29).

Assim percebemos que o projeto de Deus para toda a humanidade não está relacionado apenas ao homem sua imagem, mas a tudo que foi criado por ele desde a fundação do mundo.

Em sua Exortação Apostólica *Laudate Deum* o Papa Francisco relembra o pobre de Assis: “Louvai a Deus por todas as criaturas, foi esse o convite que São Francisco de Assis fez com a sua vida, os seus cânticos e os seus gestos” (LD 1), pois para Francisco tudo precisa estar em harmonia e o homem precisa aprender a se integrar a casa comum.

Quando esta exortação chega a toda Igreja já haviam se passados oito anos da Encíclica *Laudato Si'* e assim relembra o Papa Francisco:

Quando quis partilhar com todos, irmãs e irmãos do nosso maltratado planeta, a minha profunda preocupação pelo cuidado com a nossa Casa Comum. Com o passar do tempo, entretanto, dou-me conta de que não estamos reagindo de modo satisfatório, pois esse mundo que nos acolhe está se desfazendo e, talvez, aproximando-se de um ponto de ruptura (LD 2).

Leonardo Boff, em seu livro *Grito da Terra, grito dos pobres*, faz uma abordagem interessante: “O ser humano pode ser o satã da terra, ele que foi chamado a ser seu anjo da guarda e cultivador zeloso. Ele mostrou que além de homicida e etnocida pode se transformar em biocida e geocida” (BOFF, 1996, p. 11-13). As palavras deste pequeno trecho podem ser facilmente confirmadas, basta considera o número de catástrofes naturais se espalhando pelo mundo. Elas se apresentam como um sinal de que a casa comum necessita de um cuidado especial.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O livro do Gênesis, mostra que na ordem da criação divina a casa comum é criada primeiro e, somente em seguida, Deus então decide criar o ser humano. Em suas falas,

para explicar sobre o Reino de Deus ao homem, Jesus de Nazaré toma exemplos tirados da criação. Estas notas tomam forma de um chamado a cuidar e zelar por aquela que é casa de todos, a mãe e produtora de tudo que o homem necessita para sua existência.

A Igreja através de seus pastores chama toda a humanidade a uma nova cultura ecológica, convidando todos os povos a refletirem sobre como alcançar um convívio harmonioso entre a casa comum o ser humano e construir, assim, uma verdadeira Ecologia Integrada levando o homem a assumir o seu papel de anjo da guarda da mãe terra e nossa casa comum (BOFF, 1996, p. 11-13).

Por fim, que a lembrança do pequeno Francisco de Assis leve a humanidade a compreensão da importância de toda a criação e entender a cada elemento criado por Deus como irmãos e irmãs. Quem sabe esta memória permita a todos rezar como ele, “Bendito seja o irmão sol, bendita seja irmã lua”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BÍBLIA. Português, tradução oficial da CNBB, 6. ed. Coordenação Luís Henrique Eloy e Silva, São Paulo, CNBB, 2023.

BOFF, L. **Grito da terra grito dos pobres**. São Paulo, Vozes, 1996.

FITZGERALD, A. **Agostinho através dos tempos**, São Paulo, Paulus, 2019.

FRANCISCO, Papa. **Exortação Apóstolica *Laudate Deum***. São Paulo, Paulus, 2023.

FRANCISCO, Papa. **Carta Encíclica *Laudato Si'***. São Paulo: Editora Paulinas, 2015.

PAULO VI. ***Inter Mirifica: Decreto do concílio Vaticano II sobre os meios de comunicação social***, 4ª edição, São Paulo, Paulus, 2004.

PAULO VI. ***Lumen Gentium: Constituição dogmática sobre a igreja***. 4ª edição São Paulo, Paulus, 2004.

AS CONTRIBUIÇÕES DA CONTABILIDADE PARA A ECOLOGIA INTEGRAL

*Antônio Dias Pereira Filho*⁹³

Resumo: A ecologia integral, preconizada pela encíclica *Laudato Si'*, impõe à humanidade o desafio de transformar a maneira de o ser humano se relacionar com seus semelhantes e o meio ambiente. O tema é complexo e requer contribuições de diferentes campos do conhecimento, dentre os quais a contabilidade. Posto isso, este trabalho objetiva mostrar como essa ciência milenar pode contribuir para o propósito de dar concretude à ecologia integral. A fim de lograr tal intento, recorre-se à revisão de literatura nas áreas de teologia e contabilidade. Excertos da Bíblia Sagrada, como Gn 41,49, Jó 1,1-3, 1Rs 5,1-3,6, Lc 14,28-31 e Lc 16,1-8, permitem realçar o importante papel da contabilidade na esfera da apuração de resultados, do controle e da gestão de patrimônio. Sua atuação dominante se desenvolve sob a ótica da dimensão financeira. Contudo, é premente a sua utilização com vistas a avaliar e gerenciar também dimensões não financeiras, notadamente ambiental e social. Diferentes avanços têm ocorrido nessa perspectiva, o que torna a contabilidade um recurso essencial na busca pela realização da ecologia integral. Além do desenvolvimento de suas funções típicas, ela tem o potencial de difundir e consolidar uma nova mentalidade no universo empresarial e, por conseguinte, na sociedade hodierna.

Palavras-chave: *Laudato Si'*. Ecologia Integral. Contabilidade.

Abstract: The integral ecology, advocated by the encyclical *Laudato Si'*, imposes on humanity the challenge of transforming the way human beings relate to their fellow human beings and the environment. The subject is complex and requires contributions from different fields of knowledge, including accounting. That said, this work aims to show how this ancient science can contribute to the goal of making integral ecology a reality. To achieve this aim, a literature review was carried out in the areas of theology and accounting. Excerpts from the Holy Bible, such as Gen 41:49, Jb 1:1-3, 1 Kgs 5:1-3:6, Lk 14:28-31 and Lk 16:1-8, highlight the important role of accounting in the sphere of calculating results, controlling and managing assets. Its dominant role is from the perspective of the financial dimension. However, there is an urgent need for it to be used to evaluate and manage non-financial dimensions as well, particularly environmental and social ones. Various advances have been made in this area, making accounting an essential resource in the quest to achieve integral ecology. In addition to developing its typical functions, it has the potential to spread and consolidate a new mentality in the business world and in today's society.

Keywords: *Laudato Si'*. Integral Ecology. Accounting.

INTRODUÇÃO

As mudanças climáticas têm produzido efeitos cada mais vez devastadores. As recentes inundações no estado do Rio Grande do Sul (GULLINO, 2024) e na Europa, que também experimenta fortes ondas de calor (EURONEWS, 2024), são eventos que, infelizmente, tendem a se tornar gradativamente mais frequentes (INESC, 2024).

Um dos principais responsáveis por esses desastres ambientais é o próprio ser humano, que degrada a natureza em função do seu modo de vida e desejo incessante de

⁹³ Doutor em Administração pela *Université Grenoble Alpes* (França); mestre em Administração e especialista em Gestão Estratégica em Finanças pela UFMG; graduado em Ciências Contábeis pela PUC Minas, Teologia, Administração e Gestão de Cooperativas pela UCDB; professor e pesquisador do Departamento de Ciências Administrativas da UFMG. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4562-3204> e Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2204750396944591>. E-mail: antonioidiasperfil@gmail.com.

consumo. Além dos danos ambientais, diferentes problemas sociais são desencadeados, notadamente no âmbito das populações mais pobres (FRANCISCO, 2023; OBSERVATÓRIO DAS METRÓPOLES, 2024). De modo geral, reduz-se a qualidade de vida no planeta (FRANCISCO, 2015, 2023).

Urge, portanto, segundo Francisco (2015, p. 85-97), desenvolver uma nova maneira de o ser humano se relacionar com seus semelhantes e o meio ambiente, o que ele denomina “ecologia integral”. Para torná-la realidade, é preciso empreender uma verdadeira transformação. A missão é complexa e requer contribuições de diferentes campos do conhecimento, dentre os quais destaca-se a contabilidade.

Tradicionalmente, a contabilidade tem se desenvolvido segundo a ótica financeira, ou seja, com o propósito de “captar, registrar, acumular, resumir e interpretar os fenômenos que afetam as situações patrimonial, financeira e econômica” (IUDÍCIBUS *et al.*, 1988, p. 23) de determinada entidade. Nesse sentido, ela visa a disponibilizar dados e informações úteis às análises e tomadas de decisões econômicas (ERNEST & YOUNG; FIPECAFI, 2009), dirigindo-se, sobretudo, a usuários externos.

Atualmente, no entanto, os desafios em matéria de sustentabilidade têm requerido da contabilidade o desempenho de outros papéis. Isso porque, além do desempenho econômico-financeiro, é premente que as empresas mensurem e divulguem também resultados alcançados em dimensões não financeiras, como as de natureza ambiental e social. O relato integrado (JAYASIRI; KUMARASINGHE; PANDEY, 2023) e a contabilidade integrada (C3D; ORÉE; ORSE, 2021) são exemplos de avanços nesse sentido.

Dentro dessa perspectiva, este trabalho objetiva mostrar, mediante revisão de literatura, de que maneira a contabilidade poderia contribuir para dar concretude ao conceito de ecologia integral preconizado pela encíclica *Laudato Si'* (FRANCISCO, 2015). Para tal, ele é organizado em três seções. A primeira apresenta, em linhas gerais, a contabilidade segundo seu modo dominante. A segunda caracteriza alguns dos principais avanços em matéria de contabilidade para a sustentabilidade. Por sua vez, a terceira seção analisa o potencial da contabilidade de contribuir para a realização da ecologia integral.

1. Modo dominante de contabilidade

De acordo com C3D, ORÉE e ORSE (2021, p. 10), a contabilidade é “um sistema de representação, de modelização e de classificação”. Para Garnier (1947), *apud* Richard e Collette (2000, p. 6), ela é “a álgebra do direito, método de observação das ciências econômicas”. É também, segundo Compin (2006, p. 421), “uma linguagem incontornável dos negócios”, mediante a qual obtém-se “uma ideia bastante precisa do valor patrimonial dos detentores de capital”.

Assim sendo, a contabilidade identifica, classifica e registra as atividades econômicas de determinada entidade. Em seguida, ela presta contas mediante a divulgação de demonstrações elaboradas em conformidade com as normas internacionais de relatórios financeiros (IFRS - *International Accounting Standards Board*). Dentre outras, essas demonstrações compreendem, segundo Alibhai *et al.* (2023), o balanço patrimonial, a demonstração do resultado do exercício e a demonstração dos fluxos de caixa. O objetivo é oferecer aos usuários uma “representação fidedigna” (CFC, 2019, p. 10) das situações patrimonial, econômica e financeira de uma empresa.

O balanço patrimonial apresenta contas representativas de bens, direitos e obrigações da empresa, as quais são classificadas em ativos (circulantes e não circulantes), passivos (circulantes e não circulantes) e patrimônio líquido. A demonstração do resultado do exercício mostra a confrontação entre receitas, custos e despesas, bem como os resultados bruto, operacional e líquido obtidos. Por sua vez, a demonstração dos fluxos de caixa informa aos usuários os fluxos de caixa operacional, de investimentos e de financiamentos gerados por uma empresa em determinado período (CFC, 2017; ALIBHAI *et al.*, 2023).

Alguns excertos da Bíblia Sagrada permitem evidenciar certas noções dessa perspectiva da contabilidade. É o que se pode constatar em Gn 41,49, Jó 1,1-3, 1Rs 5,1-3,6, Lc 14,28-31 e Lc 16,1-8, na medida em que revelam aspectos relativos a patrimônio (o estoque de trigo de José, os bens de Jó), a gastos (o consumo realizado na casa de Salomão, a previsão de recursos necessários para construir), assim como à administração e ao controle da riqueza. Este último aspecto tendo sido particularmente retratado na “parábola do administrador infiel” (BÍBLIA SAGRADA, 2018, p. 1655).

O modo dominante de contabilidade é, portanto, de natureza financeira. Seus usuários primários são os fornecedores de capitais, ou seja, investidores e financiadores

(CFC, 2019). Estes se valem das demonstrações contábeis para avaliar, sobretudo, a capacidade de uma empresa gerar lucro e fluxos de caixa, de modo a subsidiar suas tomadas de decisões.

É importante mencionar também que essa contabilidade financeira opera segundo a lógica de um modo de governança corporativa orientado aos proprietários ou acionistas, e cujo propósito principal consiste em maximizar sua riqueza (LUND; POLLMAN, 2022). No fundamento de ambas, contabilidade e governança corporativa, reside o modelo de empresa concebido nos moldes da teoria da agência (JENSEN; MECKLING, 1976). Essa teoria reconhece a centralidade dos acionistas, realça os conflitos de interesse entre estes e os dirigentes em relações marcadas por assimetria de informações, assim como preconiza a necessidade de se mitigar tais conflitos a fim de reduzir os custos de agência e, por conseguinte, aumentar o retorno sobre os investimentos.

2. Contabilidade e sustentabilidade

A crise climática e suas implicações de ordem social (FRANCISCO, 2015, 2023) é, atualmente, um desafio que se impõe à humanidade e, em particular, às empresas, principalmente por causa das “externalidades negativas” (PINDYCK; RUBINFELD, 1994, p. 844) oriundas de suas atividades. Todos são chamados a colaborar em favor da proteção e preservação do planeta, nossa “casa comum” (FRANCISCO, 2015, p. 16).

Eventos climáticos intensos, como as atuais enchentes no Rio Grande do Sul, tendem a se tornar mais frequentes (UFJF NOTÍCIAS, 2023). Diante disso, é imperioso que o ser humano, sob pena de ser demasiado tarde, modifique sua maneira de se relacionar com o meio ambiente e seus semelhantes, consoante o preconizado pela “ecologia integral” (FRANCISCO, 2015, p. 87-95). Em respeito e benefício da geração atual, assim como das futuras, praticando a “justiça intergeracional” (FRANCISCO, 2015, p. 95), a utilização dos recursos naturais deve ser realizada de modo responsável e sustentável.

Na prática, isso implica em profundas modificações em todas as dimensões da vida humana e, de modo especial, no âmbito da gestão das empresas. Esta deve passar de uma perspectiva de “valor para o acionista” a “valor do sistema”, mediante adoção de uma “gestão integrada” (IIRC, 2019, p. 11). Assim, diferentemente de meros insumos de processos produtivos, os recursos naturais devem ser encarados como verdadeiros capitais, à semelhança do tratamento dispensado ao capital financeiro.

A contabilidade tem sido bastante requerida para colaborar de acordo com essa finalidade. Dentre outros, dois avanços podem ser destacados: o relato integrado e a contabilidade integrada.

O relato integrado, compreendendo relatórios financeiros e não financeiros, procura apresentar aspectos relativos à estratégia, à estrutura de governança, ao desempenho e às perspectivas de uma empresa, que contribuem para a geração de valor a curto, médio e longo prazos. Para isso, seis capitais integram o referido relatório, quais sejam: financeiro, manufaturado, intelectual, humano, social e natural (KASSAI; CARVALHO, 2013). A partir desse propósito, o relato integrado enfatiza a “criação de valor para uma ampla gama de *stakeholders*” (JAYASIRI; KUMARASINGHE; PANDEY, 2023, p. 2188), o que vem ao encontro das expectativas da sociedade hodierna. De maneira voluntária ou por força de regulamentação, esse relatório tem sido adotado pelas empresas como forma de divulgar seu desempenho a diferentes usuários. Entidades da administração pública têm igualmente elaborado esse tipo de relatório.

Por sua vez, a contabilidade integrada pretende ir além da forma narrativa (relato) que caracteriza o relato integrado, internalizando via sistema contábil a responsabilidade social corporativa. Isso porque não basta a empresa focar no capital financeiro. Cada vez mais ela precisa lograr igualmente êxito em relação a outros capitais ou dimensões não financeiras. Assim sendo, a contabilidade integrada vem se desenvolvendo com o objetivo de “integrar à contabilidade financeira elementos não financeiros” (C3D; ORÉE; ORSE, 2021, p. 21), mediante adoção de registros baseados em débitos e créditos. Nesse sentido, e tendo em vista o exposto por CD3, ORÉE e ORSE (2021), dois métodos podem ser destacados: *Comptabilité Universelle* e *Comprehensive Accounting in Respect of Ecology* (CARE).

3. Contribuições da contabilidade para a ecologia integral

Como visto anteriormente, os atuais avanços no campo da contabilidade ecológica, como é o caso do relato integrado e da contabilidade integrada, podem oferecer importantes contribuições para dar concretude às preconizações da ecologia integral.

Uma contribuição que poderia ser apontada diz respeito à preparação e divulgação de dados e informações relativos às dimensões não financeiras. Embora ainda carente de avanços e aperfeiçoamentos, isso vai ao encontro das expectativas de diferentes usuários que têm necessidades específicas, não restritas à dimensão financeira. Dar transparência

a aspectos e desempenhos alcançados em relação aos capitais humano, intelectual, ambiental, manufaturado e social, além do financeiro, empodera as partes interessadas (*stakeholders*) nos debates e discussões com vistas à construção de relações mais saudáveis e sustentáveis entre os diferentes capitais.

Outra contribuição importante está associada à busca para dar concretude às ações de sustentabilidade por meio de registros contábeis. Ao proceder dessa maneira, a contabilidade materializa a responsabilidade social corporativa no contexto das empresas, proporcionando considerável avanço em relação às narrativas do relato integrado. Ademais, ela poderia se transformar numa verdadeira “tecnologia invisível” (BERRY, (1983, p. 31) em prol do desenvolvimento de uma mentalidade mais alinhada aos propósitos da ecologia integral. Ou seja, a contabilidade tem o potencial de “remodelar formas de pensar e agir” no âmbito da sociedade (VOLLMER, 2024, p. 9).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ainda que de maneira sucinta, este trabalho procurou mostrar o potencial da contabilidade de contribuir para a realização das prescrições inerentes ao conceito de ecologia integral. O caminho é longo e recheado de desafios, notadamente no que tange à contabilização de dimensões não financeiras.

Uma dimensão-chave para o sucesso das políticas e ações em prol da sustentabilidade é a governança corporativa. Atualmente, ela se encontra direcionada, essencialmente, aos interesses de proprietários ou acionistas, ou seja, à busca pela maximização de sua riqueza. Um novo modelo de empresa deve ser concebido a fim de que a governança corporativa integre, de fato, dimensões financeiras e não financeiras ao cotidiano das empresas por meio da contabilidade integrada.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALIBHAI, Salim *et al.* **Wiley IFRS 2023**: interpretation and application of IFRS standards. New Jersey: John Wiley & Sons, 2023.

BERRY, Michel. **Une technologie invisible**: l’impact des instruments de gestion sur l’évolution des systèmes humains. 1983. Disponível em: <<https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00263141>>. Acesso em: 30 mai. 2024.

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada Ave Maria**: edição de estudos. 10.ed. São Paulo: Editora Ave Maria, 2018.

C3D; ORÉE; ORSE. **La comptabilité intégrée**: un outil de transformation de l'entreprise à la portée de tous. Novembro 2021. Disponível em: <<https://www.orse.org/nos-travaux/livrable-comptabilite-integree-un-outil-de-transformation-de-lentreprise-a-la-portee-de-tous>>. Acesso em: 21 mai. 2024.

COMPIN, Frédéric. **Réformer le langage comptable**, une nécessaire utopie pour sauver... le capitalisme financier? Revue du Mauss, v. 1, n. 27, p. 421-427, 2006.

CONSELHO FEDERAL DE CONTABILIDADE (CFC). **Norma brasileira de contabilidade**, NBC TG estrutura conceitual. 21 nov. 2019. Disponível em: <<https://www1.cfc.org.br/sisweb/SRE/docs/NBCTGEC.pdf>>. Acesso em: 27 mai. 2024.

CONSELHO FEDERAL DE CONTABILIDADE (CFC). **Norma brasileira de contabilidade**, NBC TG 26(R5) apresentação das demonstrações contábeis. 24 nov. 2017. Disponível em: <[https://www1.cfc.org.br/sisweb/SRE/docs/NBCTG26\(R5\)%20_rev19.pdf](https://www1.cfc.org.br/sisweb/SRE/docs/NBCTG26(R5)%20_rev19.pdf)>. Acesso em: 27 mai. 2024.

ERNEST & YOUNG; FIPECAFI. **Manual de normas internacionais de contabilidade: IFRS versus normas brasileiras**. São Paulo: Atlas, 2009.

EURONEWS. **Europa atingida por inundações no norte e ondas de calor no sul**. 18 mai. 2024. Disponível em: <<https://pt.euronews.com/2024/05/18/europa-atingida-por-inundacoes-no-norte-e-ondas-de-calor-no-sul>>. Acesso em: 21 mai. 2024.

FRANCISCO. **Carta encíclica *Laudato Si'***. Sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

FRANCISCO. **Exortação apostólica *Laudate Deum***: a todas as pessoas de boa vontade. Sobre a crise climática. 2023. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/20231004-laudate-deum.html>. Acesso em: 21 mai. 2024.

GULLINO, Daniel. **Enchentes no Rio Grande do Sul**: água invadiu 301 mil casas em cidades e 7,8 mil em área rural. 19 mai. 2024. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/brasil/sos-rio-grande-do-sul/noticia/2024/05/19/enchentes-no-rio-grande-do-sul-agua-invadiu-301mil-casas-em-cidades-e-78-mil-em-area-rural.ghtml>>. Acesso em: 21 mai. 2024.

INSTITUTO DE ESTUDOS SOCIOECONÔMICOS (INESC). **Nota pública**: enchentes no Rio Grande do Sul são uma tragédia anunciada. 13 mai. 2024. Disponível em: <<https://inesc.org.br/nota-publica-enchentes-no-rio-grande-do-sul-sao-uma-tragedia-anunciada/>>. Acesso em: 21 mai. 2024.

INTERNATIONAL INTEGRATED REPORTING COUNCIL (IIRC). **Integrated thinking & strategy**: state of play report. Disponível em: <https://integratedreporting.ifrs.org/wp-content/uploads/2020/01/Integrated-Thinking-and-Strategy-State-of-Play-Report_2020.pdf>. Acesso em: 28 mai. 2024.

IUDÍCIBUS, Sérgio de *et al.* **Contabilidade introdutória**. 7. ed. São Paulo: Atlas, 1988.

JAYASIRI, Nuradhi Kalpani; KUMARASINGHE, Sriyalatha; PANDEY, Rakesh. 12 years of integrated reporting: a review of research. **Accounting & Finance**, v. 63, p. 2187-2243, 2023.

JENSEN, M. C.; MECKLING, W. H. Theory of the firm: managerial behavior, agency costs and ownership structure. **Journal of Financial Economics**, v. 3, n. 4, p. 305-360, 1976.

KASSAI, José Roberto; CARVALHO, L. Nelson. Relato integrado: a nova revolução contábil. *In*: **XV Encontro Internacional sobre Gestão Empresarial e Meio Ambiente**, 2013.

LUND, D. S.; POLLMAN, E. The corporate governance machine. **Columbia Law Review**, v. 121, n. 8, p. 2563-2634, 2022.

OBSERVATÓRIO DAS METRÓPOLES. **Núcleo Porto Alegre analisa os impactos das enchentes na população pobre e negra do Rio Grande do Sul**. 23 mai. 2024. Disponível em: <<https://www.observatoriodasmetrosoles.net.br/nucleo-porto-alegre-analisa-os-impactos-das-enchentes-na-populacao-pobre-e-negra-do-rio-grande-do-sul/>>. Acesso em: 27 mai. 2024.

PINDYCK, Robert S.; RUBINFELD, Daniel L. **Microeconomia**. São Paulo: Makron Books, 1994.

RICHARD, Jacques; COLLETTE, Christine. **Comptabilité générale**: les systèmes français et anglo-saxons. Paris: Dunod, 2000.

UFJF NOTÍCIAS. **Mudanças climáticas**: eventos extremos se tornarão mais frequentes. Disponível em: <<https://www2.ufjf.br/noticias/2023/10/11/mudancas-climaticas-eventos-extremos-se-tornarao-mais-frequentes/>> . Acesso em: 30 mai. 2024.

VOLLMER, Hendrik. **Handbook of accounting in society**. Cheltenham: Edward Elgar, 2024.

ECOLOGIA INTEGRAL NA EUCARISTIA: Uma perspectiva bíblica e teológica

Carlos Milton dos Santos⁹⁴

Resumo: A perspectiva da ecologia integral na Eucaristia combina elementos bíblicos e teológicos para destacar a interconexão entre a fé cristã, a criação e a comunhão. A Eucaristia, como sacramento central da fé cristã, não apenas fortalece a comunhão entre os fiéis, mas também enfatiza a responsabilidade humana de cuidar da criação de Deus. Essa visão é respaldada por passagens bíblicas de ambos os Testamentos e enfatizam o domínio responsável sobre a terra e a preservação do meio ambiente. A multiplicação dos pães, narrada nos Evangelhos por seis vezes, destacam a preocupação de Jesus com a alimentação e a sustentabilidade. A Encíclica *Laudato Si'* do Papa Francisco destaca a relação entre a Casa Comum e a ecologia integral, incentivando uma abordagem que promova a justiça social e ambiental. A teologia litúrgica e os debates contemporâneos também abordam essa conexão, buscando orientar os fiéis a viverem de maneira sustentável e em harmonia com toda a criação. Essa perspectiva ressalta a importância de uma ética ambiental enraizada na fé, promovendo uma relação saudável e equilibrada entre os seres humanos, a natureza e Deus. Assim observar-se-á que a Eucaristia é central na tradição cristã, possuindo múltiplos significados que transcendem o aspecto meramente ritualístico.

Palavras-chave: Ecologia Integral. Eucaristia. Criação.

Abstract: The perspective of integral ecology in the Eucharist combines biblical and theological elements to highlight the interconnectedness between Christian faith, creation, and communion. The Eucharist, as the central sacrament of the Christian faith, not only strengthens communion among the faithful but also emphasizes human responsibility to care for God's creation. This view is supported by biblical passages from both Testaments, emphasizing responsible stewardship of the earth and environmental preservation. The multiplication of the loaves, narrated six times in the Gospels, underscores Jesus' concern for food and sustainability. Pope Francis' encyclical *Laudato Si'* highlights the relationship between the Common Home and integral ecology, encouraging an approach that promotes social and environmental justice. Liturgical theology and contemporary debates also address this connection, aiming to guide the faithful to live sustainably and in harmony with all creation. This perspective underscores the importance of an environmental ethic rooted in faith, promoting a healthy and balanced relationship between humans, nature, and God. Thus, it will be observed that the Eucharist is central in the Christian tradition, possessing multiple meanings that transcend mere ritualistic aspects.

Keywords: Integral Ecology. Eucharist. Creation.

INTRODUÇÃO

A preocupação com a preservação do meio ambiente tem sido cada vez mais discutida no âmbito acadêmico e religioso. A crise ambiental e as mudanças climáticas têm despertado a atenção para a relação entre a fé cristã e a responsabilidade humana de cuidar da criação.

A comunicação deste texto no IV Simpósio Paulista de Estudos Bíblicos (SIMPEB), ocorreu num contexto muito apropriado. No dia 24 de maio de 2024,

⁹⁴ Mestrando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP); Especialização (Lato Sensu) em Psicomotricidade pelo Centro São Camilo de Desenvolvimento em Administração de Saúde; Bacharel em Teologia pela PUC-SP; e-mail: carlosmiltonm@gmail.com; grupo de pesquisa: Teologia Litúrgica – Projeto Liturgia e Inteligência Senciente da PUC-SP; e, ID Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8629383000527865>.

comemoramos os nove anos da publicação da encíclica *Laudato Si'*⁹⁵, um marco significativo do Papa Francisco que aborda a interconexão entre ecologia e justiça social.

Desde sua publicação em 2015, *Laudato Si'* tem inspirado debates e ações globais em prol da sustentabilidade e do cuidado com “a nossa casa comum”⁹⁶ (Francisco, 2015, p. 9; LS 1). A encíclica destaca a responsabilidade humana na crise ambiental, chamando atenção para a necessidade de uma conversão ecológica integral. E, que os mais pobres são os mais afetados pelos danos ao meio ambiente, enfatizando, que uma abordagem ecológica para ser verdadeira deve se tornar uma abordagem social, que integra a justiça em seus debates, para ouvir “tanto o clamor da terra como o clamor dos pobres” (Francisco, 2015, p. 34; LS 49).

Durante esses nove anos, *Laudato Si'* tem gerado um movimento global de conscientização e ação. Diversas iniciativas e movimentos, como a Semana *Laudato Si'*, continuam a crescer, engajando comunidades em ações concretas de proteção ambiental. Assim, destaca-se a excelente iniciativa e a proposta deste IV SIMPEB, com o tema “Bíblia e Ecologia Integral” que possibilitou nossa contribuição com uma abordagem interdisciplinar.

O presente estudo tem como objetivo analisar a perspectiva da ecologia integral na Eucaristia, destacando a interconexão entre a fé cristã, a criação e a comunhão, e enfatizando a responsabilidade humana de cuidar do meio ambiente segundo os ensinamentos bíblicos e teológicos. Nesse sentido, a Eucaristia e sua realidade litúrgica deverá ser compreendida, tanto no sentido de partilha entre os fiéis como numa expressão concreta da responsabilidade humana para com o meio ambiente, refletindo a preocupação cristã com a preservação da criação de Deus.

Assim, nessa abordagem ecoespiritual, poderemos observar que somos convidados a “cultivar e guardar” esse jardim em que habitamos (Gn 2,15). E, que ao unir elementos bíblicos, teológicos e ambientais, a ecologia integral na Eucaristia ressalta a interdependência entre a fé religiosa e a prática de cuidar do planeta, proporcionando uma visão holística que promove tanto a espiritualidade quanto a sustentabilidade ambiental.

⁹⁵ *Laudato Si', mi Signore* [Louvado sejas, meu Senhor – tradução própria] é parte do Cântico das Criaturas de São Francisco de Assis, que o papa Francisco, citando o padroeiro da ecologia, utiliza para abrir a encíclica.

⁹⁶ Casa Comum: O termo *Oikoumene* refere-se ao conceito de “mundo habitado” ou “terra habitada” e é derivado do grego antigo “οἰκουμένη” (*oikouménē*). Tradução nossa.

1. Jardineiros e guardiões da criação

Nos textos bíblicos veterotestamentários, encontraremos algumas citações que afirmam que “ao Senhor pertence a terra” (Dt 10,14; Sl 23,1) e, por essa razão, é-nos proibida sequer a pretensão de uma posse absoluta, pois é dito que somos apenas estrangeiros e seus hóspedes (Lv 25,23). Isso implica na responsabilidade que devemos ter em “cultivar e guardar” esse nosso “jardim” (Gn 2,15). Contudo, o pensamento judaico-cristão nem sempre é compreendido e, por vezes, sofre acusações que precisam ser respondidas de acordo com o contexto.

Lynn White Jr.⁹⁷ (1967, p. 1205-1206) apresenta uma hipótese de que a crise ambiental moderna tem raízes na cosmovisão cristã ocidental. Ele argumenta que essa visão, fortemente influenciada pelas narrativas bíblicas da criação e pela ideia de que a humanidade foi criada à imagem de Deus, teria incentivado a percepção de que a exploração da natureza é um mandato divino. Em sua crítica, ele não se refere diretamente aos relatos bíblicos, mas sugere que essa interpretação teológica contribuiu significativamente para a crise ambiental, legitimando a exploração abusiva dos recursos naturais.

A posição de White Jr. gerou intensos debates, especialmente sobre a interpretação de Gênesis 1,26-28, que fala sobre o domínio humano sobre a terra. Isso sem falar de alguns grupos entre os cristãos, com interpretações fundamentalistas, que se opuseram, e ainda se opõem, às questões ambientais, acusando-as de promover o panteísmo.

Por outro lado, o aumento da conscientização ecológica e a revisão contínua dos estudos bíblicos indicam que a visão de White Jr. (1967) pode ser limitada. Como afirma o Papa Francisco (2015, p. 46; LS 67), a Bíblia não justifica a exploração descontrolada do meio ambiente ou um domínio absoluto sobre ele. Ao contrário, quando interpretado corretamente, o texto bíblico oferece fundamentos positivos para uma ética ecológica. Lendo o livro de Gênesis 1 e 2 em seu contexto, de fato, não encontramos a concessão para um “domínio absoluto” (FRANCISCO, 2015, P. 46; LS 67) sobre a criação para fins egoístas, mas promove uma visão de convivência e cuidado.

⁹⁷ Lynn White Jr. é um historiador sobre a Idade Média que publicou na revista *Science* um artigo denominado: *The Historical Roots of four Ecologic Crisis* [As Raízes Históricas da nossa Crise Ecológica – Tradução nossa].

Esta abordagem implica em responsabilidade compartilhada, não apenas dos cristãos, mas de toda a humanidade, para proteger e preservar a criação. O texto bíblico nos orienta a “cultivar e guardar” o jardim do mundo (Gn 2,15), ressaltando a necessidade de sermos guardiães da criação, como verdadeiros “jardineiros do mundo” (SCHULZ, 2014).

Dessa forma, faz-se necessária uma teologia que abarque essa questão ecológica e suas dimensões até que se chegue à compreensão sobre a ecologia integral e a sua interconexão com a Eucaristia.

2. Ecologia Integral e sua relação com a Eucaristia

Para compreender-se a teologia ecológica e sua abordagem holística como ecologia integral e como se dá a sua relação com a Eucaristia primeiramente precisamos conhecer a etimologia do termo ecologia, a sua definição e a sua expansão na contemporaneidade:

O termo “ecologia” foi cunhado em 1866 pelo biólogo alemão Ernst Haeckel (1834-1919). É composto de duas palavras gregas: *oikos* que significa casa e *habitat* e *logos* que quer dizer razão e reflexão. Assim ecologia, etimologicamente, representa a reflexão que se faz acerca do *habitat* de todos os seres. Na definição de E. Haeckel: ecologia é “o estudo da interdependência e da interação entre os organismos vivos e o meio que os circunda”. Atualmente abriu-se o conceito para além dos seres vivos. Ecologia é a relação, inter-ação e dialog-ação que todos os seres guardam entre si e com o seu correspondente *habitat*. A natureza, desde as partículas elementares até as formas mais complexas de vida, é dinâmica e sempre aberta [...] (BOFF, 2002, p. 223).

Sendo assim, podemos perceber o desenvolvimento na compreensão sobre a ecologia, que se deve, principalmente à cosmologia contemporânea e seus múltiplos saberes articulados. Característica marcante de um mundo complexo (MORIN, 2005, p. 13) e fragmentado, decorrente da pluralidade e diversidade, em que a ação, o diálogo e as relações são fundamentais. “Nesse sentido, a tese básica da ecologia é esta: tudo se relaciona com tudo em todos os pontos e em todos os momentos” (BOFF, 2002, p. 223).

Então podemos entender esse conceito tão caro ao Papa Francisco, a ecologia integral, que propõe uma visão holística para enfrentar desafios do mundo contemporâneo. Não se restringe ao meio ambiente, mas abrange também aspectos sociais, econômicos e espirituais, reconhecendo a interdependência entre todas as criaturas. Esta abordagem considera diferentes dimensões da vida humana. Entre essas, as “considerações sobre a conexão da Eucaristia com o mundo material nos desafiam –

especialmente numa época de mudanças climáticas catastróficas – a repensar a relação entre o nosso culto sacramental e a modo como vivemos” (HORAN, 2020).

Daniel P. Horan⁹⁸ (2020), em seu artigo afirma que a vida sacramental da Igreja é definida pela constante presença de Deus entre nós no mundo material, uma realidade que se manifesta de forma especial na Eucaristia e celebramos as diversas maneiras pelas quais Jesus continua a se manifestar na realidade tangível da criação. Essa visão é corroborada pela Constituição do Concílio Vaticano II sobre a Sagrada Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*, quando diz que:

Para levar a efeito tão grande obra, Cristo está sempre presente na Sua Igreja, sobretudo nas ações litúrgicas. Presente está no sacrifício da Missa, tanto na pessoa do ministro [...] quanto sobretudo sob as espécies eucarísticas. Está presente finalmente quando a Igreja ora e salmodia, Ele que prometeu: “Onde dois ou três estiverem reunidos em meu nome, aí estarei no meio deles (Mt. 18,20)” (CONCÍLIO VATICANO II, 2016, p. 263; SC 07).

Seja a presença de Cristo no próximo ou na presença sacramental de Cristo nos dons do altar, ambas demonstram a autodoação e a proximidade de Deus com toda a criação. Assim como no livro do Êxodo foi determinado a Moisés a construção de um Tabernáculo em forma de tenda, para a habitação de Deus no meio do seu povo (Cf. Ex 25, 8-9), a partir da Encarnação, e obviamente após a Ressurreição de Jesus, o evangelista João, em referência, com a expressão grega *kai ó Logos sarx égéneto kai eskénosen en hémin*⁹⁹, confirma esses aspectos de autodoação e construção de um lar entre a humanidade e toda a criação, como carne do mundo. Nesse sentido, podemos entender com a encíclica sobre o cuidado da casa comum, que os sacramentos são significativos como meio da graça divina tanto para a fraternidade humana como para toda a criação, especialmente a Eucaristia.

A criação encontra a sua maior elevação na Eucaristia. A graça, que tende a manifestar-se de modo sensível, atinge uma expressão maravilhosa quando o próprio Deus, feito homem, chega ao ponto de fazer-Se comer pela sua criatura. No apogeu do mistério da Encarnação, o Senhor quer chegar ao nosso íntimo através dum pedaço de matéria. Não o faz de cima, mas de dentro, para podermos encontrá-Lo a Ele no nosso próprio mundo. Na Eucaristia, já está realizada a plenitude, sendo o centro vital do universo, centro transbordante de amor e de vida sem fim. Unido ao Filho encarnado, presente na Eucaristia, todo o cosmos

⁹⁸ Daniel P. Horan é frade franciscano e professor assistente de teologia sistemática e espiritualidade na Catholic Theological Union, em Chicago. O seu mais recente livro intitula-se *Catholicity and Emerging Personhood: A Contemporary Theological Anthropology*.

⁹⁹ E o Verbo se fez carne e habitou entre nós (Jo 1,14) - *kai ó Logos sarx égéneto kai eskénosen en hémin* – Tradução nossa.

dá graças a Deus. Com efeito a Eucaristia é, por si mesma, um ato de amor cósmico (FRANCISCO, 2015, p. 236).

Então, ao reconhecemos a presença de Deus na criação, todas as criaturas humanas e não-humanas, encontram sua plenitude na Eucaristia. Mas se já tratamos sobre a ecologia integral, resta-nos compreender, perpassando por suas prefigurações bíblicas, como, por meio de um pedaço de matéria e num ato de doação, o Senhor pode fazer-Se comer pela sua criatura.

3. As figuras bíblicas que prefiguram a Eucaristia

No discurso de Jesus, em que revela ser o pão da vida (Jo 6,34.48), e o pão descido do céu (Jo 6,50.51.58), Jesus responde ao questionamento dos judeus sobre o maná comido por seus pais no deserto (Cf. Jo 6,31). Da mesma forma que aqueles judeus questionaram ao ouvir Jesus dizer “o pão que eu darei é a minha carne” (Jo 6,51), atualmente, muitos ainda podem questionar: “Como esse homem pode dar-nos a sua carne a comer?”

Para tanto, vamos iniciar com o significado de Eucaristia, que em grego é “εὐχαριστία” (transliterado como *eucharistía*), que significa: “dar graças”¹⁰⁰ a Deus. Na primeira parte da Liturgia Eucarística, há a apresentação ou preparação dos dons. O pão e o vinho apresentados são “frutos da terra e do trabalho humano” (Cf. MISSAL ROMANO, 2023, p. 446).

A consagração se dá por meio da Oração Eucarística, que inicia com o *gratias agamus* e encerra com a epiclese. Nessa estrutura, há a recordação das grandes obras realizadas por Deus no passado. Então, o sacerdote que preside

dá graças a Deus pela criação do mundo e pela do ser humano, por sua introdução no paraíso, pelo sacrifício de Abel, pelo traslado de Henoc, pela libertação de Noé, pela aliança de Abraão, pelo sacerdócio de Melquisedeque, pela libertação do Egito. Compreende, a seguir, a lembrança das grandes obras de Deus no novo testamento e dos mistérios de Cristo (DANIÉLOU, 2013, p. 161).

Entre, tais recordações, que não são meras lembranças de momentos passados, mas um tornar presente esses momentos, o que na língua hebraica é conhecido por *zikkaron*¹⁰¹, em que se dá uma real atualização, podemos destacar algumas prefigurações da realidade eucarística. Um são prefigurações do sacrifício de Cristo: o sacrifício de Abel e o de

¹⁰⁰ “εὐχαριστία” que significa: “dar graças” - Tradução nossa.

¹⁰¹ *Zikkaron* é uma palavra hebraica de denso significado e difícil tradução, cujo melhor substantivo equivalente a tornar presente é: memorial. Tradução nossa.

Isaac. Outras estão ligadas à oblação e manducação do pão e do vinho: o pão e o vinho oferecidos por Melquisedeque, o maná do Êxodo, o banquete da Aliança, o banquete pascal (DANIÉLOU, 2013, p. 162).

Contudo, para completar a nossa compreensão teológica sobre os dons oferecidos a partir da criação e o poder de Jesus sobre a matéria, podemos citar, a partir do Novo Testamento, a transformação da água em vinho nas Bodas de Caná (Jo 2,1-11) e, uma tradição muito importante para as comunidades primitivas, a multiplicação dos pães, pois, de acordo com R. Pesch, conforme citado por Matthias Grenzer (2012, p. 108), “foi acolhida não apenas numa única versão nos quatro evangelhos (cf. Mc 6,32-44; Mt 14, 13-21; Lc 9,10-17; Jo 6,1-13), mas também numa segunda como variante (cf. Mc 8,1-10; Mt 15,32-39)”.

Por fim, o maná, pão do céu dado aos israelitas no deserto, nos apresenta a providência divina e a dependência do ser humano em relação a Deus para sustento, ligando a necessidade física de alimento à espiritual, refletindo a visão ecológica de interdependência e cuidado com a criação. E, a multiplicação dos pães, que ilustra a generosidade divina e a abundância de recursos quando partilhados com amor e justiça. Este ato aponta para a Eucaristia como um banquete de partilha, convidando os cristãos a promover uma distribuição justa dos bens da terra, alinhando-se com os princípios da ecologia integral, nesse grande mistério que é fonte e ápice da vida cristã: a Eucaristia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A perspectiva da ecologia integral na Eucaristia nos leva a refletir sobre a comunhão com Deus e nossa integração e comunhão com toda a criação, e isso deve ser vivido de forma prática em nossas ações diárias. Dessa forma, a Eucaristia pode ser vista como uma fonte de inspiração e motivação para a promoção de uma ecologia integral.

A mensagem de *Laudato Si'* é clara: todos somos responsáveis por cuidar da criação. O documento nos convoca a adotar uma ética ecológica baseada na justiça, na solidariedade e no respeito pelo meio ambiente. Nove anos após sua publicação, *Laudato Si'* permanece um chamado urgente à ação, ressaltando a importância de uma mudança de paradigma para garantir um futuro sustentável para as próximas gerações.

Assim, observamos que a Eucaristia é central na tradição cristã, possuindo uma dimensão sacramental que abrange os aspectos comunitário e ecológico. Este, o aspecto ecológico da Eucaristia, também é relevante. Essa compreensão renovada nos convida a

viver de maneira sustentável e em harmonia com toda a criação, reconhecendo o dom divino que recebemos, a comunhão à qual somos chamados e nossa responsabilidade como membros do corpo de Cristo em cuidar da nossa *Oikoumene*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

BOFF, Leonardo. Cosmologia contemporânea, ecologia e a questão de Deus. In: OLIVEIRA, Manfredo, ALMEIDA, Custódio (orgs). **O Deus dos filósofos contemporâneos**. Petrópolis: Vozes, 2002.

CONCÍLIO VATICANO II, 1962-1965, Vaticano. Constituição sobre a Sagrada Liturgia *Sacrosanctum Concilium*. In: VIER, Frederico (Coord.). **Compêndio do Vaticano II**: constituições, decretos, declarações. 31. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2016. p. 257-306.

DANIÉLOU, Jean. **Bíblia e Liturgia**: a teologia bíblica dos sacramentos e das festas nos Padres da Igreja. São Paulo: Paulinas, 2013.

FERNANDES, Leonardo A.; GRENZER, Matthias. O Evangelho segundo Marcos: eleição, partilha e amor. São Paulo: 2012. (Coleção teologia bíblica)

FRANCISCO. **Carta Apostólica Laudato Si'**. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

MISSAL ROMANO. Tradução Portuguesa da terceira edição típica realizada e publicada pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil com acréscimos aprovados pela Santa Sé Apostólica. Brasília: Edições CNBB, 2023.

MORIN, E. **Introdução ao pensamento complexo**. Porto Alegre: Sulina, 2005.

SCHULZ, Ari. **Cuidando do que Deus criou**: Gn 2.15. Palmas: Centro Universitário Luterano, 2014. Disponível em: <https://ulbra-to.br/pastoral/noticia/2014/09/16/CUIDANDO-DO-QUE-DEUS-CRIOU>. Acesso em: 25 mai. 2024.

WHITE JR., Lynn. The Historical Roots of our Ecologic Crisis. Source: **Science**, New Series, v. 155, 1967, n. 3767, p.1203-1207, março, 1967.

JESUS E SUA RELAÇÃO COM *YHWH*: uma teologia da afetividade de Deus “Eu e o PAI somos um” (Jo 10,30)

*Me. Pe. Cleodon Amaral de Lima*¹⁰²

Resumo: esta pesquisa quer mostrar, resumidamente, quem é *YHWH*. Como Ele se revelou aos Patriarcas e como se deu Sua relação com os reis de Israel, inclusive, no período dos reis Ezequias e Josias. Em segundo lugar, vê-se a importância do monoteísmo, no pós-Exílio, quando *YHWH* Se torna único para Israel. Há uma transição tanto religiosa, ideológica quanto literária do politeísmo ao henoteísmo e, finalmente, ao monoteísmo. No terceiro ponto, percebe-se um período de efervescência literária, quando muita literatura é produzida, no período persa e enoquita, e introduzida no Pentateuco (*Torah*), nos Profetas (*Neviim*), ocasionando o nascimento dos Sapienciais (*Ketuvim*). Em quarto lugar, seguindo um fio narrativo, acompanha-se Jesus revelando *YHWH* como Pai nos Evangelhos. Os textos mostram a relação afetiva entre Pai e filho. Há uma identificação clara entre Jesus e *YHWH*, por meio da frase: “Eu Sou”: frase nominal que, apesar de simples, não era pronunciada, pelo fato de conter as letras hebraicas do Nome de Deus e por possuir sua significação. O próprio Deus se autoapresenta como “Eu Sou o que Sou” (Ex 3,14). Conclui-se que *YHWH* é o Pai de Jesus Cristo, e que a relação interpessoal entre Pai e Filho torna, além da criação ontológica, *YHWH* e Jesus Cristo um só (cf. Jo 10,30).

Palavras-chaves: Politeísmo. Violência. Monoteísmo.

Abstract: This research aims to provide a concise overview of *YHWH*'s identity, examining his self-revelation to the Patriarchs and his interactions with the kings of Israel, particularly during the reigns of Hezekiah and Josiah. Secondly, the significance of monotheism emerges in the post-exilic period, as *YHWH* becomes the sole deity of Israel. This marks a transition, encompassing religious, ideological, and literary spheres, from polytheism to henotheism and ultimately to monotheism. The third point highlights a period of literary flourishing, characterized by the production of a vast corpus of literature during the Persian and Enochian periods. This literature was incorporated into the Pentateuch (*Torah*) and the Prophets (*Neviim*), marking the emergence of the Wisdom Literature (*Ketuvim*). Fourthly, following a narrative thread, we witness Jesus' revelation of *YHWH* as Father in the Gospels. The texts portray the intimate relationship of Father and Son. A clear identification between Jesus and *YHWH* emerges through the phrase "I Am." This nominal phrase, though seemingly simple, was not uttered aloud due to its incorporation of the Hebrew letters of God's Name and its inherent significance. God himself proclaims His identity as "I AM WHO I AM" (Ex 3,14). In conclusion, *YHWH* is revealed as the Father of Jesus Christ, and the interpersonal relationship between Father and Son establishes a unity beyond ontological creation, making *YHWH* and Jesus Christ one (cf. Jo 10,30).

Keywords: Polytheism. Violence. Monotheism.

INTRODUÇÃO

A finalidade deste estudo é objetivar a relação de Jesus com *YHWH*, apresentando-o não somente como Messias, mas, como Deus e Filho de *YHWH*. Muitas pessoas entendem que o Pai misericordioso apresentado por Jesus (FRANCISCO, 2025, p. 1) seja o mesmo Deus violento e que mandava matar no Testamento Hebraico. Daí, surgem teses

¹⁰² Bacharel em Teologia pelo Instituto Teológico Salesiano Pio XI, em São Paulo e pela *Pontificia Studiorum Universitas Salesiana Romae*. Licenciado em Filosofia pela Universidade São Francisco, em São Paulo. Mestre em Teologia Dogmática com Concentração na Área de Estudos Bíblicos pela Pontificia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, doutorando em Teologia Bíblica pela PUC-SP, assessor da ABIB-SP (Associação Brasileira de Pesquisa Bíblica), membro do Grupo de Pesquisa TIAT (Tradução e Interpretação do AT), presidente e editor da Editora *Kadosh*. ID Lattes: 5847779898406758. ORCID: orcid.org/0000-0002-0086-893X. Bolsista CAPES.

e mais teses de que o Pai de Jesus não é o mesmo *YHWH*. Muitos não entenderam a *Torah* de Moisés e a interpretaram de forma ideológica e manipuladora. Desde a Teologia Deuteronomista (cf. RÖMER, 2008, p. 55-61), relida e consolidada no pós-Exílio na *Torah* (cf. RÖMER, 2008, p. 165-182), transmitiu-se uma imagem deturpada do Pai das misericórdias nos Escritos Sagrados. Na atualidade, há quem confunda literalidade com literariedade, utilizando a exegese histórico-gramatical (cf. KUNS, 2021, p. 195-222; FILHO, 2021, p. 21-44), de forma fundamentalista, em detrimento da exegese histórico-crítica (cf. SILVA, 2022, p. 17-523), gerando entendimentos equivocados dos textos bíblicos.

Jesus faz uma releitura da *Torah* e mostra que ela ensina a amar o outro da forma certa, assim como nos traz o verdadeiro rosto do Pai (cf. DIETRICH, 2020, p. 57). Apesar dos pesares, há quem não consegue pensar como Jesus e compreender pelo seu ponto de vista, teimando em perpetrar as teologias violentas: deuteronomista e sacerdotal, pós-exílica (cf. DIETRICH, 2020, p. 32-33, 42, 53-54).

1. Quem é *YHWH*?

O Testamento Hebraico diz que *YHWH* vem do “Sul”, especificamente, do Monte Sinai (cf. Dt 33,2; Jz 5,5; Sl 68,18) (cf. CASSUTO, 1997, p. 48-58; 335-503). Em Gênesis 12,1, *YHWH* manda Abrão sair da terra de seu pai, Harã, e ir para um lugar que Ele lhe mostraria. Começa a história do povo de Israel. Deus renova a Aliança com Isaque (cf. Gn 26,2-5.24-25) e com Jacó (cf. Gn 28,13-15).

Quando Moisés apascentava o rebanho do seu sogro, no Monte Sinai, o Anjo de *YHWH* lhe apareceu em uma sarça, que estava pegando fogo, mas não se queimava (cf. Ex 3,1-2). Curioso, ele se aproximou para investigar o porquê que a sarça não se consumia. Foi quando o “Dono da voz” Se apresentou: “EU SOU o Deus de teu pai, o Deus de Abraão, o Deus de Isaque e o Deus de Jacó” (Ex 3,6). Moisés pergunta a Deus o seu Nome (cf. Ex 3,13), que responde: “EU SOU O QUE SOU!” ... “Assim dirás aos filhos de Israel: “EU SOU me enviou a vós outros”” (Ex 3,14), (cf. RÖMER, 2016, p. 37). O autor do texto, frisando, repete: “*YHWH*, o Deus de vossos pais, o Deus de Abraão, o Deus de Isaque e o Deus de Jacó me enviou a vós outros; este é o meu Nome eternamente e assim serei lembrado de geração em geração” (Ex 3,15), (cf. RÖMER, 2016, p. 37).

Logo depois da destruição de Israel, em 722 a.C., os remanescentes se dispersaram e uma grande parte foi para o Sul, Judá. O rei Ezequias adota *YHWH* como Deus, em Jerusalém, apesar de não negar a existência de outros deuses, e o culto fica centralizado nesta cidade da Tribo de Judá, uma vez que o Reino do Norte, Israel, deixou de existir. Forçosamente, Judá e Israel se unem de novo (cf. 2Rs 18,1–20,20; 2Cr 29,1–32,33) (cf. KAEFER; DIETRICH, 2022, p. 143).

O rei Josias, seguindo o sistema político-religioso de seu bisavô, Ezequias, (cf. 2Rs 22,1–23,30; 2Cr 34,1–35,27) restaurou o Templo de Jerusalém como único lugar, onde somente *YHWH* poderia ser adorado, como Deus. Escolheu sacerdotes levitas para o Templo (cf. KAEFER; DIETRICH, 2022, p. 151,). As grandes festas só podiam ser celebradas em Jerusalém, como *Pessach* (cf. KAEFER; DIETRICH, 2022, p. 151; NAKASONE, 2000, p. 231-313). Obrigou a todos a trazerem os dízimos e a oferecerem seus sacrifícios e holocaustos somente no Templo de Jerusalém. Destruiu os lugares altos (*bamot*), de culto a *YHWH* e aos outros deuses. Matou todos os sacerdotes desses lugares e tornou-os malditos, jogando seus ossos e cinzas sobre seus altares (cf. 2Rs 23,20). Espedaçou todos os deuses, as estelas, as *Asherás* e todo e qualquer ídolo, além dos seus adoradores contumazes (cf. 2Rs 23,15-16) (BARRICK, 2002, 17-25; 42-58). **Neste ambiente deuteronomista, criou-se a violência em Nome de Deus, retratada no texto paradigmático de 2Rs 23,4-20!** Infelizmente, *YHWH*, ainda, não era único. Josias foi assassinado pelo Faraó Neco, em Meguido (cf. 2Rs 23,29; 2Cr 35,21-24).

Em 538 a.C., Ciro, rei da Pérsia, destrói todo domínio da Babilônia, devolve Jerusalém ao povo cativo e toma a decisão de reconstruir Jerusalém, o Templo, a sua fé e a sua dignidade como povo de *YHWH*, como se fosse o Messias esperado (cf. PEETZ, 2022, p. 202-209; RÖMER, 2008, p. 115).

Somente no pós-Exílio, nas reformas de Esdras e de Neemias, por volta de 400 a.C., que *YHWH* é adorado como Único Deus, acreditando-se que outros deuses não existiam. O Deutero-Isaías (41-55) apresenta uma teologia, excepcionalmente, monoteísta (cf. RÖMER, 2016, p. 213-215). Época em que os textos do Pentateuco e os Sacerdotais, foram produzidos (cf. RÖMER, 2008, p. 115; 165-178). **A ordem de matar em Nome de Deus tornou-se a alma da teologia pós-exílica, que tomou os textos deuteronomistas como base e gerou textos de terror e de violência, com o objetivo de criar o povo fiel a *YHWH*. No entanto, esse tipo de morte só aconteceria se o povo**

acreditasse que a ordem era, diretamente, de Deus, por isso, há, na Bíblia, os textos dizendo que foi Deus que mandou matar. Foi a efervescência das produções teológicas judaicas: muitos livros proféticos nasceram, além dos sapienciais. Muitos textos bíblicos foram relidos, recompilados, criados, acrescentados, adaptados, desconstruídos... (cf. SKA, 2016, p. 114-115; DIETRICH, 2020, p. 32, 86, 102, 108). Novas leis humanas, nascidas da Tradição, mas consideradas escritas por *YHWH* ou de origem mosaica, foram implantadas: leis do puro-impuro; o *Shabbat*; a *Berit Milah* (circuncisão); obrigação de celebrar as 3 principais festas: *Pessach*, *Sukkot*, *Shavuot*; recitação diária do *Shemah Israel*; proibições de casamentos com estrangeiros e alimentação somente *cosher*. Da cultura persa, veio a dualidade, com a figura de Satã (cf. TERRA, 2018, p. 45-50). Nasce a Septuaginta (cf. HARL, 2007, p. 43-112; BONS, 2023, p. 73-102) – a versão do Antigo Testamento (AT) em Grego (cf. JOBES, 2024, p. 149-198). A Literatura Enoquita influencia a cultura grega com a teologia sobre os anjos, arcanjos, querubins, serafins e demônios (cf. TERRA, 2018, p. 45-69), e é inserida em algumas narrativas da *Torah*, dos Profetas e dos Sapienciais (cf. TERRA, 2021, p. 101-117). Do conjunto dessas literaturas vêm as figuras de Satã, do exército do mal e do Inferno (cf. TERRA, 2018, p. 45-69). *YHWH* deixa de fazer o mal (cf. CARNEIRO, 2021, p. 98). Não é mais o Soberano. Agora, Satã é o culpado (cf. MARTINS, 2018, p. 73-86).

2. O Pai de Jesus Cristo

Jesus, em vários momentos, chama Deus de Pai: (cf. Mt 5,45; 6,9-13.20; 23,9; 26,39; Mc 5,5; 14,36; Lc 8,42; 11,2-4.13; 12,30; 23,34; Jo 10,30; 14,21), (cf. FRANCISCO, 2015, p. 1, 4-6). O Pai dá testemunho do Filho: apresenta-o e manda que o escutem. Agora, a *Torah* já não está mais no centro (cf. Mt 17,5; Mc 9,7; Lc 9,35). Até Paulo apresenta Deus como o Pai de Jesus Cristo (cf. 2Cor 1,3; 11,31).

2.1 O Pai de Jesus nos Evangelhos

a) Jesus é o cumprimento da promessa de *YHWH* (cf. Mt 1,22; 2,15; Jo 12,38);

b) João Batista que deveria preparar “o caminho de *YHWH*”, preparou o caminho de Jesus (cf. Mt 3,3; Mc 1,3; Jo 1,23).

c) Na “Tentação de Jesus”, ao citar passagens do AT, Jesus fala de *YHWH* (cf. Mt 4,4 = Dt 8,3; Mt 4,7//Lc 4,12 = Dt 6,16; Mt 4,10//Lc 4,8 = Dt 6,13).

d) Jesus, parafraseando o Salmo 118,22, disse que é a pedra angular que “procede de *YHWH*” (cf. Mt 21,42; Mc 12,11);

e) Marcos coloca na boca de Jesus o “*Shemah Israel*” (cf. Mc 12,29 = Dt 6,4-5 (cf. Mt 22,37//Lc 10,27), onde, literalmente, Jesus diz; “*YHWH*, nosso Deus, é o único *YHWH*.”

f) Em Mateus 22,44// Marcos 12,36//Lucas 20,42, Jesus, ao citar o Salmo 110,1: “Disse *YHWH* ao meu Senhor: senta-se à minha direita, até que ponha os teus inimigos debaixo dos teus pés”, interpreta que o Cristo não pode ser filho de Davi, porque o rei chama o Messias de “meu senhor” (*Adonai*, em Hebraico), impossibilitando-o ser considerado seu filho. Jesus dá a entender que é filho de *YHWH*.

g) Em Mateus 23,29//Lucas 13,35, quando Jesus cita o Salmo 118,26: “Bendito o que vem em Nome de *YHWH*”, ele afirma em Nome de Quem ele veio.

h) Na “entrada de Jerusalém”, o povo, cantando parte do Salmo 118,26, aclama Jesus como o Rei bendito que vem em Nome de *YHWH* (cf. Lc 19,38; Jo 12,13).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao trabalhar a teologia de cada evangelista, percebe-se que a imagem de *YHWH*, o Deus do Testamento Hebraico, é atualizada por Jesus Cristo e ganha nova face e nova compreensão ontológica. As palavras que os evangelistas colocaram na boca de Jesus deixam claro que *YHWH* é seu Pai (cf. Jo 6,45; Is 54,13) e quem vê Jesus vê o Pai (cf. Jo 14,9), quem o conhece, conhece o Pai (cf. Jo 14,7), porque ele e o Pai são um (cf. Jo 10,30).

No pós-Exílio, as Reformas de Esdras e de Neemias (cf. TÜNNERMANN, 2001, p. 30-188), por volta do ano 400 a.C., implantaram o monoteísmo. *YHWH* é visto como único Deus. Os judeus esperam a chegada de um Messias, enviado de *YHWH*.

Para os cristãos, esse Messias é Jesus Cristo, tão Deus quanto *YHWH*, o que é inadmissível para os judeus, porque entendem que aceitar Jesus como Deus é idolatria e politeísmo. Jesus faz obras e realiza milagres que só um Deus poderia fazer. Enfim, entrega sua vida divina para salvar o ser humano e salva, porque é Deus. Caso contrário, seria uma morte em vão, como a morte de algum animal ou de qualquer outra pessoa, que, no máximo, não passaria de um herói, pois tal morte não teria a capacidade de salvar. Esse Jesus é o Filho de *YHWH*, que chamou de Pai e disse que, com Ele, era um. E foi assim que a Palavra se fez carne e habitou entre nós (Jo 1,14).

Atualmente, os cristãos não esperam o Messias como os judeus. Esperam Jesus Ressuscitado voltar para buscar sua Igreja e levá-la, definitivamente, para a Casa do Pai.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARRICK, W. B. **The King and the Cemeteries Toward a New Understand of Josiah' Reform**. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2002.

BONS, E.; CANDIDO, D.; DELL'ACQUA, A. P.; SCIALABBA, D.; BELLANTUONO, A. (orgs.). **La Septuaginta – por qué resulta actual la Biblia griega?** 2ª ed. Navarra: Verbo Divino, 2023, p. 73-102.

CARNEIRO, M. S. O Livro de Daniel entre o Mundo Persa e o Grego. *In*: TERRA, K.; LELLIS, N (orgs.). **Judaísmo e Período Persa – imaginários, textos e teologias**. São Paulo: Recriar, 2021, p. 98.

CASSUTO, U. **A Commentary on the Book of Exodus**. Jerusalem: Magnes Press, 1997.

DIETRICH, L. J.; SILVA, R. R. S. **Em Busca da Palavra de Deus – uma leitura do Deuterônimo entre contradições, ambiguidades, violências e solidariedades**. São Leopoldo: CEBI; Paulus: São Paulo, 2020.

FILHO, J. A. Os Métodos Histórico-Gramatical e Histórico Crítico de Interpretação Bíblica. *In*: LEONEL, J.; CARNEIRO, M. (orgs.) **Para estudar a Bíblia – abordagens e métodos**. São Paulo: Recriar, 2021, p. 21-44.

HARL, M.; DORIVAL, G.; MUNNICH, O. **A Bíblia Grega dos Setenta – do judaísmo helenístico ao cristianismo antigo**. São Paulo: Loyola, 2007. (Coleção bíblica Loyola - 52).

JOBES, K. H.; SILVA, M. **Convite à Septuaginta**. São Paulo: Vida Nova, 2024.

KAEFER, J. A.; DIETRICH, L. J. A Consolidação dos Reinos de Israel Norte e Judá. *In*: NAKANOSE, S.; DIETRICH, L. J. (orgs.). **Uma História de Israel – leitura crítica da Bíblia e Arqueologia**. São Paulo: Paulus, 2022, p. 115-153.

KUNS, C. A. Método Histórico-Gramatical – um estudo descritivo. **Revista Via Teológica – edição especial**. Curitiba: FABAPAR: v. 2, n. 16, p. 195-226, 2021. Disponível em: <https://periodicos.fabapar.com.br/index.php/vt/issue/view/24>. Acesso em: 25 maio 2024.

MARTINS, J. G. A Origem da Ideia sobre o Diabo – influência do Mazdeísmo persa no Judaísmo posterior. *In*: LELLIS, N. (org.). **Israel no Período Persa – a (re)construção (teológica) da comunidade judaíta e outros ensaios**. São Paulo: Loyola, 2018, p. 73-88.

NAKASONE, S. **Uma História para contar... A Páscoa de Josias** – metodologia do Antigo Testamento a partir de 2Rs 22,1-23,30. São Paulo: Paulinas, 2000. (Coleção partilhando a Bíblia).

PAPA FRANCISCO. **Misericordiae Vultus**. Roma: Vaticano, 2015.

PEETZ, M. **O Israel Bíblico – História, Arqueologia e Geografia**. São Paulo: Paulinas, 2022.

RÖMER, T. **A Chamada História Deuteronomista – introdução sociológica, histórica e literária**. Petrópolis: Vozes, 2008.

RÖMER, T. **A Origem de Javé – o Deus de Israel e seu Nome**. São Paulo: Paulus, 2016.

SILVA, C. M. **Metodologia de Exegese Bíblica – versão 2.0**. São Paulo: Paulinas, 2022. (Coleção ciências bíblicas).

SKA, J-L. **O Canteiro do Pentateuco – problemas de composição e de interpretação – aspectos literários e teológicos**. São Paulo: Paulinas, 2016. (Coleção Bíblia e história. Série maior).

TERRA, K. Judaísmo Enoquita: imaginário persa e o segundo templo. *In*: TERRA, K.; LELLIS, N (orgs.). **Judaísmo e Período Persa – imaginários, textos e teologias**. São Paulo: Recriar, 2021, p. 101-120.

TERRA, K. O Dualismo em *Qumran* – Mito dos Vigilantes e o Imaginário Persa. *In*: LELLIS, N. **Israel no Período Persa – a (re)construção (teológica) da comunidade judaíta e outros ensaios**. São Paulo: Loyola, 2018, p. 45-71.

TÜNNERMANN, R. **As Reformas de Neemias**. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2001. (Série: teses e dissertações – v. 17).

A NATUREZA E O PAPEL DA IGREJA: Lições sobre eclesiologia a partir da Primeira Epístola de Pedro

*Eduardo Rueda Neto*¹⁰³

Resumo: O presente artigo explora um pouco da eclesiologia da Primeira Epístola de Pedro, identificando a natureza e o papel da igreja a partir de comparações e metáforas apresentadas pelo autor da carta com base no Antigo Testamento. Em 1Pedro, a igreja é vista como povo de Deus exilado e peregrino, como templo e sacerdócio e como anunciadora das maravilhas divinas. Como continuadora do legado e da missão de Israel, espera-se que a igreja viva em santidade enquanto peregrina neste mundo hostil. Como santuário espiritual, onde cada membro é uma pedra viva e sacerdote, a comunidade de crentes deve oferecer “sacrifícios espirituais”, frutos de sua vida santificada. Por fim, a igreja, recebendo os mesmos títulos de Israel no Antigo Testamento, como geração eleita, sacerdócio real, nação santa e povo de propriedade exclusiva de Deus, é encarregada de proclamar as virtudes Daquele que a redimiu. Em vez de prover definições teóricas, 1Pedro responde em termos práticos à pergunta sobre o que significa ser igreja, relacionando sua essência à missão de testemunhar sobre as ações salvíficas de Deus e fazer a diferença no mundo.

Palavras-chave: Eclesiologia. Primeira Epístola de Pedro. Igreja.

Abstract: The present article explores some of the ecclesiology of the First Epistle of Peter, identifying the nature and role of the church through comparisons and metaphors presented by the author of the letter based on the Old Testament. In 1Peter, the church is seen as the exiled and pilgrim people of God, as a temple and priesthood, and as the proclaimer of divine wonders. As the continuation of Israel’s legacy and mission, the church is expected to live in holiness while pilgriming in this hostile world. As a spiritual sanctuary, where each member is a living stone and priest, the community of believers should offer “spiritual sacrifices,” the fruits of their sanctified life. Finally, the church, receiving the same titles as Israel in the Old Testament, such as chosen generation, royal priesthood, holy nation, and people exclusively owned by God, is charged with proclaiming the virtues of the One who redeemed it. Instead of providing theoretical definitions, 1Peter responds in practical terms to the question of what it means to be a church, relating its essence to the mission of witnessing to God’s salvific actions and making a difference in the world.

Keywords: Ecclesiology. First Epistle of Peter. Church.

INTRODUÇÃO

O que significa ser igreja? Essa é uma das perguntas mais significativas que se podem fazer no âmbito teológico, mais especificamente no campo da eclesiologia. A Bíblia, sobretudo o Novo Testamento, contém diversas respostas para essa questão. Entretanto, há uma carta em especial que se sobressai nesse tema. Escrita para encorajar os crentes de origem judaica e gentílica espalhados em várias partes da Ásia Menor (atual Turquia) a permanecerem firmes em meio à oposição, 1Pedro é uma epístola repleta de citações e alusões ao Antigo Testamento, e esses *links* com as Escrituras Hebraicas são fundamentais para entender sua mensagem. Essa carta é um dos livros mais eclesiológicos do Novo Testamento, isto é, um dos que mais apresentam indicativos do que significa ser

¹⁰³ Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Membro do Grupo de Pesquisa em Literatura Joanina (LIJO). Contato: eduardo.rueda.neto@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7175612413004722>

igreja. Para isso, um dos recursos que o apóstolo Pedro¹⁰⁴ utiliza são comparações e metáforas, também extraídas do Antigo Testamento. A seguir, serão exploradas algumas dessas figuras retóricas a fim de se identificar o que elas nos ensinam sobre a natureza e o papel da igreja.

1. A igreja como povo de Deus exilado e peregrino

Logo no começo da carta (1Pd 1,1-2), Pedro faz alusão a dois eventos muito importantes da história de Israel: o êxodo do Egito e o exílio babilônico. As expressões “eleitos” (ἐκλεκτοῖς)¹⁰⁵ e “aspersão do sangue” (ῥαντισμὸν αἵματος) fazem referência ao êxodo (cf. Êx 24,1-11; Dt 7,6-8), e “forasteiros” (παρεπιδήμιος) e “dispersão”/“diáspora” (διασπορά) remetem ao exílio (cf. 1Pd 5,13).¹⁰⁶ Tanto a releitura do êxodo do Egito quanto a do cativeiro babilônico têm a finalidade de fortalecer a autocompreensão e a conduta cristãs dos leitores-ouvintes da carta (KONINGS; KRULL; MAREANO, 2019, p. 29). Com essas duas imagens, usadas de maneira metafórica, o apóstolo dá a entender duas coisas: (1) A igreja é a continuação de Israel. Em 1 Pedro não há um rompimento entre Israel e a igreja, tampouco uma sobreposição. O que há é uma continuidade. Entende-se que a igreja deve continuar o legado e a missão de Israel ao mundo — obviamente de forma ampliada pela revelação do evangelho. (2) A igreja é forasteira neste mundo. Roma, de onde Pedro escrevia, e a sociedade pagã do Império Romano eram hostis e contrárias ao estilo de vida dos cristãos. Aquela não era sua pátria. Eles precisavam se lembrar de que, assim como os judeus em Babilônia, os seguidores de Cristo estão no mundo por um tempo determinado e em algum momento voltarão à sua verdadeira pátria (cf. Fp 3,20).

Do versículo 3 ao 12, Pedro continua fazendo uma série de referências diretas e indiretas ao Antigo Testamento, desta vez para falar das bênçãos maravilhosas que os cristãos têm como povo de Deus, apesar de serem exilados e peregrinos no mundo. E do versículo 13 ao 25, o apóstolo começa a falar sobre as implicações práticas de a igreja ser o povo do Senhor, a continuação do Israel de Deus (essa ênfase prática será maior a partir

¹⁰⁴ Neste artigo, assume-se que o apóstolo Pedro foi o autor da primeira carta que leva seu nome. Para as razões que justificam esse postulado, bem como mais informações sobre o contexto em que a epístola foi escrita, ver Rueda Neto (2024, p. 57-61).

¹⁰⁵ As expressões e palavras em grego foram extraídas do *Novum Testamentum Graece* — Nestle-Aland, 28ª edição revisada (2012).

¹⁰⁶ A versão bíblica adotada neste artigo é a Nova Almeida Atualizada (NAA), da Sociedade Bíblica do Brasil (SBB).

de 1Pedro 2,11). Uma vez que a igreja foi tirada do cativeiro do pecado, assim como Israel foi liberto do Egito, os cristãos agora precisam: preparar-se para a volta de Jesus, como os hebreus se prepararam para o êxodo na Páscoa (v. 13); andar em santidade em sua peregrinação pelo mundo, como Deus esperava que Israel se santificasse perante Ele em sua peregrinação pelo deserto (v. 15-17); não se esquecer de que eles foram redimidos pelo sangue do Cordeiro (Jesus), assim como os hebreus na noite da libertação do Egito (v. 18-19); e, por fim, lembrar-se de que eles foram regenerados pela Palavra de Deus (v. 22-25).

2. A igreja como templo e sacerdócio de Deus

No capítulo 2, Pedro continua exortando seus leitores e agora introduz um “portanto” (v. 1). Ou seja, em face de tudo o que ele falou antes — sobre a maneira maravilhosa como Deus os resgatou e deles cuida —, os cristãos deveriam procurar viver sem maldade, hipocrisia, inveja, etc. Ao contrário, deveriam desejar ardentemente o “genuíno leite espiritual”, uma representação da mesma Palavra de Deus que os regenerou (v. 2-3).

O trecho de 1Pedro 2,1-10 é o mais denso em citações e alusões de toda a epístola, e, a partir do versículo 4, Pedro passa a usar uma sequência de metáforas tiradas do Antigo Testamento para ilustrar de forma bastante contundente o papel da igreja no mundo. Esses versículos, portanto, podem ser considerados o núcleo identitário da epístola.

Cristo é apresentado como uma pedra viva, rejeitada pelos homens mas escolhida e exaltada por Deus (v. 4; cf. Sl 118,22). A imagem da pedra rejeitada possivelmente tenha como pano de fundo o contexto em que se rejeitavam certas pedras durante o processo de construção por não parecerem adequadas para uso no edifício. Algumas dessas pedras recusadas eram redescobertas mais tarde como as melhores para atender a determinadas finalidades, sendo então usadas para concluir a estrutura.

Na proporção em que nos achegamos a Cristo, nós também nos tornamos pedras vivas (v. 5), e Deus usa tais pedras para construir um santuário, um templo espiritual. Nesse templo, somos também sacerdotes, responsáveis por oferecer “sacrifícios espirituais” (v. 5; cf. Rm 12,1). Segundo Mbuvi (2007, p. 70), as imagens relacionadas ao templo “reverberam ao longo de 1Pedro”. Para esse autor, “tais imagens se refletem no vocabulário de 1Pedro e são centrais na elucidação da mensagem da epístola.”

Entre os versículos 6 e 8, Pedro faz uma citação de três textos do Antigo Testamento para confirmar o que acabou de falar: Isaías 28,16; Salmo 118,22 (ao qual já havia aludido) e Isaías 8,14. Os três textos possuem um teor messiânico, tendo sido aplicados ao Messias tanto na tradição judaica quanto na tradição cristã.

Finalmente chegamos aos versículos 9 e 10, que podem ser considerados os versos áureos não somente da eclesiologia petrina, mas também de sua missiologia. Talvez melhor do que qualquer outro livro do Novo Testamento, esses versículos definem a missão da igreja, com base em títulos de Israel extraídos do Antigo Testamento.

3. A igreja como anunciadora das maravilhas de Deus

Em 1Pedro 2,9, o apóstolo aplica títulos de Israel no Antigo Testamento à igreja do Novo Testamento. Nas palavras de McKnight (1996, p. 109), “não há passagem no Novo Testamento que associe mais explicitamente os termos do Antigo Testamento para Israel com a igreja do Novo Testamento do que esta”. De modo mais específico, Pedro mistura epítetos presentes em Êxodo 19,6 e Isaías 43,20-21 (com base na Septuaginta):

“Geração eleita” (γένος ἐκλεκτόν; cf. Is 43,20). O Israel bíblico foi uma gente eleita, separada, para mostrar ao mundo o caráter do Deus verdadeiro. O mesmo ocorre com a igreja hoje — incluindo judeus e gentios que aceitaram o evangelho.

“Sacerdócio real” (βασιλειον ιεράτευμα; cf. Êx 19,6). Por meio de Cristo, todos nós obtivemos total acesso à presença do Pai. Em Jesus, como já visto, todos somos agora sacerdotes do Senhor. Embora Israel tivesse uma classe sacerdotal, a nação como um todo também tinha um papel de sacerdote, de mediador entre Deus e as outras nações. Semelhantemente, cabe a nós hoje, à igreja, fazer a ponte entre o Senhor e aqueles que estão distantes Dele.

“Nação santa” (ἔθνος ἅγιον; cf. Êx 19,6). A ideia aqui é reforçada: o povo de Deus é santo, separado para Lhe servir. Portanto, deve ter um viver igualmente santo (1Pd 1,15-16).

“Povo de propriedade exclusiva de Deus” (λαὸς εἰς περιποίησιν; cf. Is 43,21). Deus “comprou” os israelitas dentre as outras nações, pagando o preço por eles; os hebreus foram resgatados do Egito pelo Senhor para se tornarem Sua propriedade particular. Da mesma forma, a igreja foi comprada pelo sangue de Jesus (1Pd 1,18-19) e pertence exclusivamente a Ele.

Depois de abordar o “o quê” e o “porquê”, Pedro apresenta o “para quê”. O apóstolo declara que a igreja foi adquirida pelo Senhor, tornada geração eleita, sacerdócio real e nação santa para proclamar as virtudes Daquele que a chamou das trevas para Sua maravilhosa luz. Aqui o apóstolo continua aludindo a Isaías 43,21, texto em que é dito que o Senhor formou Israel para celebrar ou proclamar o Seu louvor. Identicamente, a igreja foi formada para manifestar ao mundo a glória de Deus, o Seu caráter, as Suas obras.

Deus é Aquele que chamou a igreja das trevas para a luz. Entre outros textos (cf. Is 9,2; 42,12), essa linguagem imediatamente nos remete à criação dos céus e da terra em Gênesis 1, quando Deus, pela Sua palavra, trouxe o mundo das trevas para a luz. Isso implica uma nova criação (cf. 2Co 5,17). O plano divino é que cada cristão seja um instrumento para que outros também possam experimentar completa regeneração.

Encerrando a perícope, no versículo 10, Pedro alude ao contexto de Oseias 2,23, em que Israel havia deixado de ser povo do Senhor quando Dele se afastou, mas voltou a ser Seu povo quando Ele o resgatou. Como menciona A. N. Lopes (2019, p. 100), ao interpretar a profecia de Oseias como abarcando não somente os judeus, mas também os gentios dentro do povo de Deus, “Pedro continua a tratar a igreja de Cristo como a continuação legítima de Israel, sendo assim o Seu povo exclusivo”. Dessa forma, judeus e gentios são aceitos pelo Senhor e transformados em uma comunidade escatológica por intermédio de Jesus Cristo. Nisso consiste a mensagem cristã a ser proclamada (cf. 1Pd 2,9) (STEUERNAGEL, 2016, p. 201).

Em última análise, o fato de que antes não éramos povo do Senhor, mas agora desfrutamos de todos os privilégios (e responsabilidades) de ser o povo escolhido de Deus é parte fundamental do conteúdo do evangelho que deve ser “pregado em todo o mundo como testemunho a todas as nações” (Mt 24,14).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É possível gastar muito tempo teorizando acerca do que significa ser igreja. Entretanto, é provável que nenhuma definição teórica seja plenamente satisfatória. É por isso que a Bíblia, de modo mais específico a Primeira Epístola de Pedro, prefere definir a igreja em termos essencialmente práticos. As comparações e metáforas utilizadas pelo apóstolo Pedro nos ajudam a entender que a natureza da igreja é mais bem definida por seu movimento e sua atuação no mundo, ou seja, por sua missão. É nosso privilégio

desfrutar da condição de povo escolhido de Deus, tendo comunhão com Ele e oferecendo-Lhe o que temos de melhor. Igualmente, é nossa responsabilidade proclamar as virtudes ou maravilhas do Senhor manifestadas em nossa redenção, a fim de que outros também tenham a oportunidade de conhecê-Lo e sair das trevas para Sua gloriosa luz. Isso é o que, na prática, significa ser igreja.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALAND, K. *et al.* (ed.). **Novum Testamentum Graece – Nestle-Aland**: The Scholarly Edition of the Greek New Testament. 28. ed. rev. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

Bíblia Sagrada: Nova Almeida Atualizada. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2017.

KONINGS, J.; KRULL, W.; MAREANO, M. **Tiago, Pedro, João e Judas**: Cartas às Comunidades. São Paulo: Edições Loyola, 2019.

LOPES, A. N. **1Pedro**. Interpretando o Novo Testamento. São Paulo: Cultura Cristã, 2019.

MBUVI, A. M. **Temple, Exile and Identity in 1Peter**. London: T&T Clark, 2007.

MCKNIGHT, S. **1Peter**. The NIV Application Commentary. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1996.

RUEDA NETO, E. **O uso do Antigo Testamento em 1Pedro e suas implicações teológicas**. 2024. Tese (Doutorado em Teologia) — Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2024.

STEUERNAGEL, V. R. An exiled community as a missionary community: a study based on 1Peter 2:9, 10. **Evangelical Review of Theology**, v. 40, n. 3, p. 196-204, 2016.

O CRISTÃO E O CUIDADO COM A NATUREZA

Felippe Amorim¹⁰⁷

Resumo: Este artigo explora a relação entre os ensinamentos bíblicos e a responsabilidade ecológica dos cristãos. O autor argumenta que a Bíblia contém várias passagens que incentivam a preservação ambiental, destacando que a natureza tem um valor intrínseco para Deus. O domínio conferido ao homem sobre a natureza implica um cuidado responsável, não exploração predatória. O texto aponta que o pecado interrompeu a harmonia original entre Deus, homem e natureza, levando a problemas ecológicos contemporâneos. A solução para essas questões está ligada ao relacionamento do homem com Deus. Leis bíblicas, como o descanso da terra e o cuidado com os animais, mostram a preocupação divina com o meio ambiente. Amorim conclui que a ética cristã deve incluir uma consciência ecológica, promovendo práticas sustentáveis e reduzindo a pegada ambiental. O cuidado com a criação de Deus é visto como uma extensão da fé cristã e obediência aos ensinamentos bíblicos, sendo, dessa forma, uma obrigação cristã.

Palavras-chave: Ecologia. Bíblia. Cosmovisão Cristã.

Abstract: The article explores the relationship between biblical teachings and the ecological responsibility of Christians. The author argues that the Bible contains several passages encouraging environmental preservation, highlighting that nature holds intrinsic value for God. The dominion granted to humanity over nature implies responsible care, not predatory exploitation. The text points out that sin disrupted the original harmony between God, humanity, and nature, leading to contemporary ecological issues. The solution to these issues is tied to humanity's relationship with God. Biblical laws, such as the rest for the land and the care for animals, demonstrate divine concern for the environment. Amorim concludes that Christian ethics should include ecological awareness, promoting sustainable practices and reducing the environmental footprint. Caring for God's creation is seen as an extension of the Christian faith and obedience to biblical teachings, thus being a Christian duty.

Keywords: Ecology. Bible. Christian worldview.

INTRODUÇÃO

O cuidado com a natureza é um assunto importante e precisa ser discutido pelos organismos mundiais que de alguma forma podem contribuir para amenizar problemas como o desmatamento, aquecimento global, extinção de algumas espécies animais e vegetais, dentre outros.

Esta também é uma preocupação de Deus. Ele é o Criador dos ecossistemas e não fica feliz em ver sua criação sendo destruída. Deus valoriza a natureza, haja vista o cenário que Ele escolheu para iniciar a história deste mundo. O início da história aconteceu dentro de um grande jardim, uma magnífica paisagem natural. Por diversas vezes na Bíblia, encontramos Deus utilizando a natureza a seu favor. Seja para operar milagres, para mandar juízo sobre seus filhos ou mesmo para ensinar lições a respeito da salvação.

¹⁰⁷ Doutorando em Filosofia na Universidade Federal de São Paulo pela UNIFESP, Mestre em Teologia pela FABAPAR. Bacharel em Teologia, Pós-graduado em aconselhamento pastoral e em Didática do Ensino Superior pela Faculdade Adventista da Bahia. Email: felippeamorim@hotmail.com. Lattes ID: <https://lattes.cnpq.br/4081679380981648>

1. A Bíblia e o cuidado com a natureza

O domínio da natureza foi o primeiro presente e a primeira responsabilidade dada por Deus ao homem. Esse domínio certamente não envolve o caráter predatório que, nos últimos tempos, tem marcado a relação entre os seres humanos e a natureza. Deus entregou a natureza para a humanidade com o propósito de que ela cuidasse dela e proveu a capacidade necessária para isso. Como diz Consolo (2008, p 18):

O homem foi provido de sabedoria pelo criador e pode ter o controle da situação em suas mãos. Deus é um Deus de amor e nos permite escolher. Ele não é um Deus como muitos tentaram pintar, um Deus severo, implacável. O problema não está no Criador, mas na criatura.

Quando paramos para perceber estes detalhes do ato criativo de Deus nos maravilhamos com o poder e a infinita sabedoria do soberano do universo. Cada mínima partícula estava no planejamento de Deus ao criar tudo na Terra.

Como já mencionado anteriormente, o Criador preparou para os seres humanos, que são o centro da criação, uma casa em meio às árvores e animais. Este é o primeiro ecossistema que temos notícia na história. Gênesis 2:8-17 descreve o jardim com detalhes.

Este é um aspecto a respeito do qual vale a pena pensarmos. A primeira casa do homem foi um jardim. Por que Deus não construiu uma casa de ouro, com portas de rubis? Por que Deus não construiu um palácio todo de mármore branco com janelas de diamantes e portas de cristais coloridos? Deus queria que o homem tivesse um íntimo relacionamento com a natureza e por isso o colocou para morar em um jardim. Inclusive a alimentação do homem deveria vir exclusivamente da flora. Este era o plano ideal para o homem. Toda a natureza foi feita para servir à humanidade, mas, infelizmente,

O homem de hoje perdeu esta noção de que é o centro da criação de Deus. Todo esse complexo de natureza gira em torno do ser humano e existe para servi-lo. O ser humano não tem dado valor a isso. Então, agride o seu ambiente, eliminando os seus próprios recursos de vida (FERREIRA, 1992. p. 62).

O primeiro trabalho dado ao homem foi cuidar da natureza e cultivar o solo. O próprio Deus deu esta atribuição ao homem: “Tomou, pois, o Senhor Deus o homem, e o pôs no jardim do Éden para lavrá-lo e guardar” (Gênesis 2:15). Não existia uma necessidade urgente de que a natureza fosse cuidada para que pudesse subsistir. Tudo era perfeito, não existiam predadores ou pragas que prejudicariam a natureza. O ato de cuidar da natureza foi uma bênção dada ao homem.

No ambiente em que vivia o santo par havia uma lição para todos os tempos, a lição de que a verdadeira felicidade é encontrada, não na satisfação do orgulho e luxo, mas na comunhão com Deus mediante Suas obras criadas. Se os

homens dessem menos atenção às coisas artificiais, e cultivassem maior simplicidade, estariam em muito melhores condições de corresponderem com o propósito de Deus em Sua criação. O orgulho e a ambição nunca se satisfazem; aqueles, porém, que são verdadeiramente sábios encontrarão um prazer real e enobrecedor nas fontes de alegria que Deus colocou ao alcance de todos (WHITE, 2007a. p. 21).

A alegria original do homem não está nas grandes construções da arquitetura, ou nos arranha-céus. A natureza humana original não se satisfazia em ter casas, apartamentos e carros. A natureza do homem encontrava verdadeira satisfação quando entrava em contato com as árvores, as flores, os animais, enfim, com a criação em sua forma original. Não será por isso que quando queremos descansar sempre nos lembramos de ir para o campo ou para a praia onde ficaremos em contato com a natureza?

Os animais foram os primeiros companheiros dos homens e os nomes de todos saíram da incrível capacidade mental do ser humano. “Da terra formou, pois, o Senhor Deus todos os animais o campo e todas as aves do céu, e os trouxe ao homem, para ver como lhes chamaria; e tudo o que o homem chamou a todo ser vivente, isso foi o seu nome” (Gênesis 2:19).

Para os antigos semitas, o nome não era algo meramente exterior e, sim, uma parte constitutiva da pessoa ou coisa nomeada. Dar ou mudar um nome era uma forma de afirmar autoridade ou domínio sobre algo ou alguém. E foi esta a posição que Deus colocou o homem, este deveria cuidar e dominar a natureza.

O homem antes do pecado sabia exatamente que este domínio sobre a natureza não era um domínio predatório. Pelo contrário, embora dominasse a natureza, o homem vivia numa perfeita harmonia com todos os elementos naturais. Foi a entrada do pecado que fez com que aquele ambiente perfeito entrasse em declínio. O pecado afastou o homem de Deus e também o afastou da natureza que o servia. No Éden existia harmonia perfeita entre Deus-Homem-Natureza.

Eis a razão porque o homem não está se dando bem com a ecologia. Quanto mais ele se afasta de Deus, mais problemático e difícil fica o seu meio ambiente. Daí, devemos compreender desde já, que o nosso problema de relacionamento com a natureza provém, em grande parte, do nosso relacionamento com Deus (FERREIRA, 1992. p. 64).

Aquela perfeita harmonia do Éden foi quebrada como consequência da escolha pecaminosa do homem. Na verdade, o problema ecológico só será completamente resolvido, quando o problema do pecado for completamente resolvido.

2. A natureza na Bíblia

Na Bíblia podemos encontrar diversas referências a temas que dizem respeito à natureza. Em Êxodo 34:26, encontramos uma recomendação para não sacrificar filhotes, o versículo diz: “[...] Não cozerás o cabrito no leite de sua mãe.” Esta recomendação bíblica se parece muito com o que conhecemos hoje por defeso, que é o período de proibição de caça a determinados animais por estarem em momento de reprodução e crescimento.

Outro tema que encontramos na Bíblia é o descanso periódico da terra. Em Êxodo 23:10-11, Levítico 25:1 a 7 e Levítico 25: 20 a 22, Deus recomenda que no sétimo ano a terra descanse. Este descanso faz com que aquela área plantada volte ao seu equilíbrio natural. Deus preocupa-se com a fauna que ele próprio criou, podemos evidenciar isso quando lemos as palavras ditas por Deus ao profeta Jonas depois de ter perdoado a cidade de Nínive: ‘E não hei de eu ter compaixão da grande cidade de Nínive em que há mais de cento e vinte mil pessoas que não sabem discernir entre a sua mão direita e a esquerda, e também muito gado?’ (Jonas 4:11).

Por qual motivo Deus menciona o gado neste verso? Podemos inferir que Deus ficaria triste com a destruição dos homens de Nínive, mas também com a destruição dos animais que viviam naquela região. O mesmo Deus deve ficar muito triste quando hoje os humanos tratam os animais de maneira tão cruel.

Isso fica evidente quando lemos o que Deus deixou registrado por meio de Salomão em Provérbios 12:10: “O justo olha pela vida dos seus animais; porém as entranhas dos ímpios são cruéis”. Ellen White relaciona este texto ao episódio que Balaão espanca sua mula, ela afirma:

Poucos se comparam, quanto deveriam, da pecaminosidade de maltratar os animais, ou deixá-los sofrer pela negligência. Aquele que criou o homem fez os animais irracionais também, "e as Suas misericórdias são sobre todas as Suas obras". Sal. 145:9. Os animais foram criados para servirem ao homem, mas este não tem direito de causar-lhes dor com tratamento rude, ou cruel exigência (WHITE, 2007b. p. 324).

Esta advertência inspirada deveria ser um texto de meditação para os criadores de animais, seja o animal doméstico ou o animal que trabalha com as suas cargas.

Jesus mesmo afirmou que Deus cuida dos animais usando como exemplo os pequenos pássaros: “Olhai para as aves do céu, que não semeiam, nem ceifam, nem ajuntam em celeiros; e vosso Pai celestial as alimenta. Não valeis vós muito mais do que elas?” (Mateus 6:26). Seguindo o exemplo do Mestre, devemos também cuidar do meio-

ambiente. Embora devamos nos preocupar com as questões da natureza, não devemos nos colocar numa posição de veneração pelas coisas da natureza. O único ser que deve ser louvado e adorado é Deus e este não está na natureza.

3. O cristão e sua responsabilidade

Diante da exposição anterior a respeito da relação entre Deus e sua natureza criada, é natural perceber que cada cristão, enquanto imitador de Cristo tem a responsabilidade maximizada em relação aos cuidados com o meio ambiente.

No meio cristão os assuntos éticos são sempre mencionados. Fala-se da ética nos relacionamentos interpessoais, nos relacionamentos de trabalho, no relacionamento com o próprio Deus, mas, muitas vezes, é negligenciada a ética em relação ao meio-ambiente. Nesse sentido Almeida (2010) pondera:

O ser responsável como o que responde legal ou moralmente pela vida e bem-estar de alguém é aquele que tem capacidade de entendimento ético e determinação da vontade para realizar o que é correto. O cristão deve sair da ignorância a respeito de seu papel no ecossistema. Na criação do universo Deus age sozinho, e na conservação, os homens agem com Ele, cooperando para a própria duração mediante a sua tendência a conservar o próprio ser.

Deveria ser natural a preocupação humana com a crise do meio-ambiente, pois são os homens os principais responsáveis por ela. O consumismo indiscriminado dos humanos tem levado o mundo a uma situação difícil de ser revertida.

Sendo assim, cria-se um círculo vicioso difícil de romper. O caso mais preocupante, segundo Matos (2011) é a contínua diminuição das reservas de água potável em âmbito mundial. Muitas violações do equilíbrio ambiental têm origens bem pouco defensáveis: ganância, insensibilidade, falta de espírito coletivo, desrespeito às leis. Todos esses são problemas estritamente humanos.

Almeida (2010) destaca o preocupante problema da água em nosso planeta. Ele destaca que as reservas de água doce ocupam apenas 2% da superfície terrestre e estão concentradas principalmente no gelo das calotas polares e nos lençóis subterrâneos. Seus principais agentes poluidores são os agrotóxicos usados na lavoura, detergentes e sabões em pó, lixo industrial e urbano, e metais pesados, como chumbo, cádmio, arsênio e mercúrio, utilizados na indústria e na mineração.

Continuando sua linha de argumentação Almeida (2010) completa que nos grandes centros urbanos, esgotos e lixo orgânico são lançados sem tratamento nos rios e acabam com toda flora e fauna aquáticas. Ele explica que a matéria orgânica dissolvida alimenta

inúmeros microrganismos que, para metabolizá-la, consomem o oxigênio das águas. Cada litro de esgoto consome de 200 a 300 miligramas de oxigênio, o equivalente a 22 litros de água. Se a carga de esgoto for superior à capacidade de absorção das águas, o oxigênio desaparece, interrompendo a cadeia alimentar e provocando a morte da fauna. Isso ocorre com frequência em várias regiões do Brasil, por exemplo, na Lagoa Rodrigo de Freitas, no Rio de Janeiro, ou na represa Billings, em São Paulo.

A água potável é um bem essencial para a vida na Terra. Ela é tão fundamental que já se fazia presente na Terra antes mesmo da semana da criação. Quando Deus criou a massa na qual criaria toda biodiversidade existente, criou junto a água. Assim observa Consolo (2010, p. 53):

Se observarmos as obras da criação em Gênesis, perceberemos que a água é o único bem de valor inestimável que não está contida na criação dos céus e da Terra e de tudo o que neles há. Por que será? “No princípio criou Deus os céus e a Terra. A Terra, porém, era sem forma e vazia, havia trevas sobre a face do abismo, e o Espírito de Deus pairava sobre as águas”. Neste caso, as águas estão presentes antes mesmo da criação da Terra?

É importante salientar que o autor da citação anterior não está considerando que Deus criou também a massa sem forma e vazia, porém isso não diminui a validade de sua argumentação.

Outra área na qual as ações humanas estão pondo em risco o delicado equilíbrio da natureza é a alimentação. Sem dúvida, alimentar-se é uma necessidade primária do Homem, mas dependendo das escolhas alimentares que os seres humanos fizerem, contribuirão mais para a degradação da natureza.

O jornal Gazeta online de 03/06/2010 apresentou dados alarmantes a respeito do consumo de carne bovina e o impacto sobre a degradação do meio-ambiente. A matéria dizia que,

O uso de combustíveis fósseis e a agricultura são as atividades que causam maior impacto ambiental no mundo todo, segundo um estudo do Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente (Pnuma). Como forma de atenuar esse impacto, a pesquisa recomenda uma mudança radical da dieta alimentar da população.

O jornal traz ainda dados preocupantes sobre a produção de alimentos no planeta. Segundo a matéria a produção agrícola representa 70% do consumo de água doce e 38% do uso total do território. A produção de alimentos é responsável por 19% das emissões mundiais de gases do efeito estufa, 60% da contaminação com fósforo e nitrogênio e 30% da contaminação tóxica na Europa.

Mais dados foram fornecidos no jornal. A necessidade de pastos é cada vez maior para poder alimentar toda a população bovina existente e para criar mais pastos são feitos novos desmatamentos e queimadas a cada dia. Sem contar que o consumo per capita de carne tem aumentado significativamente. Na China, por exemplo, aumentou 42% entre 1995 e 2003. Na China se consomem 70 quilos de carne por pessoa ao ano. Nos Estados Unidos o número vai para 120 quilos.

Diminuir o consumo de carne no planeta seria uma das formas de diminuir o sofrimento do meio-ambiente e isso passa diretamente pelas escolhas alimentares humanas. Caso o ser humano estivesse mais próximo da dieta original de Deus, certamente estaria poluindo menos o planeta e, conseqüentemente, aumentando sua própria qualidade de vida.

White (2004, p. 296) nos adverte que,

Cereais, frutas, nozes e verduras constituem o regime dietético escolhido por nosso Criador. Estes alimentos, preparados da maneira mais simples e natural possível, são os mais saudáveis e nutritivos. Proporcionam uma força, uma resistência e vigor intelectual, que não são promovidos por uma alimentação mais complexa e estimulante. Os que se alimentam de carne, não estão senão comendo cereais e verduras em segunda mão; pois o animal recebe destas coisas a nutrição que dá o crescimento. A vida que se achava no cereal e na verdura passa ao que os ingere. Nós a recebemos comendo a carne do animal. Quão melhor seria obtê-la diretamente, comendo aquilo que Deus proveu para nosso uso!

Além de contribuir para a saúde individual de cada ser humano, uma dieta vegetariana contribuiria para a melhora da saúde do planeta também. Quanto menos carne for produzida, menor será a necessidade de pastos, de água para o processo etc. Tudo isso contribuiria para a melhora da situação do meio-ambiente.

Os exemplos do consumo de carne e do descarte do lixo apresentados acima, são apenas pequenas amostras de como mudanças na mentalidade humana poderiam trazer um grande benefício para diminuir os impactos ambientais que o planeta vem sofrendo. Neste contexto, os cristãos deveriam ser os primeiros a se posicionarem em favor da melhoria do meio ambiente, de tal forma que servissem de exemplo aos que destroem o meio ambiente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Temos que ter consciência de que a cosmovisão cristã e criacionista é muito mais ampla do que simplesmente crer em um Deus criador. Ser criacionista é também cuidar da criação de Deus. É nossa responsabilidade fazer o possível para preservar a natureza.

Alguns pensam que porque a escatologia anuncia o iminente fim do planeta, não devem cuidar dele. Mas é fácil percebermos que este não é um argumento válido. Para esclarecermos este conceito, façamos uma comparação. Todos nós sabemos que um dia morreremos isso é natural. Porém, mesmo sabendo deste fato, nós fazemos exercícios físicos, nos alimentamos bem, tomamos remédios quando estamos doentes, enfim, cuidamos do nosso corpo para que enquanto estivermos vivos, tenhamos a melhor qualidade de vida possível.

Assim também funciona com o cuidado com o planeta. Mesmo sabendo que o seu final é certo, devemos cuidar dele para que, enquanto estivermos aqui, tenhamos a melhor qualidade de vida possível.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Marcos de. A crise ecológica e a responsabilidade social da igreja cristã. São Paulo: 2010. Disponível em: <http://www.ejesus.com.br/missoes/a-crise-ecologica-e-a-responsabilidade-social-da-igreja-crista/>. Acesso em: 11 set. 2012.

BÍBLIA SAGRADA. Traduzida em Português por João Ferreira de Almeida. **Revista e Atualizada no Brasil**. 2 ed. Barueri – SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

CONSOLO, Caetano C. **O meio ambiente numa perspectiva bíblica**. São Paulo: Scortecci, 2008.

DANIEL-ROPS, Henri. **A vida diária nos tempos de Jesus**. 3. ed. São Paulo: Vida Nova, 2008.

FERREIRA, Damy. **Ecologia na Bíblia**. Rio de Janeiro: JUERP, 1992.

GAZETA online. **Pecuária: uma das maiores responsáveis pela crise do meio ambiente**. Disponível em: http://gazetaonline.globo.com/_conteudo/2010/06/645830-agricultura+e+uma+das+maiores+responsaveis+por+impactos+ambientais+no+mundo.html. Acesso em: 11 set. 2012.

MATOS, Alderi S. de. **O Gemido da Criação: os Cristãos e a questão ecológica**. São Paulo: 2011. Disponível em <http://www.mackenzie.br/7147.html>. Acesso em: 11 set. 2012.

WHITE, Ellen G. **Educação**. Santo André – SP: Casa Publicadora Brasileira, 1977.

WHITE, Ellen G. **Patriarcas e profetas**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2007a.

WHITE, Ellen G. **profetas e reis**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2007b.

WHITE, Ellen G. **A ciência do bom viver**. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2004.

ENSINO RELIGIOSO E A ECOLOGIA INTEGRAL: Ponderações sobre a BNCC e sua contribuição à sociedade

*Hebert Davi Liessi*¹⁰⁸

*Lucicleide Maria da Silva Liessi*¹⁰⁹

Resumo: A organização curricular da educação básica no Brasil é fundamentada na BNCC (Base Nacional Comum Curricular). Neste documento encontram-se instruções e procedimentos de como a disciplina de Ensino Religioso necessita ser conduzida. Problema: embora a BNCC tenha um papel vital para o Ensino Religioso nas escolas básicas ao redor do Brasil e possui uma perspectiva positiva sobre a religião, cultura e indivíduos, ainda há lacunas neste documento. Em tais espaços, quais assuntos poderiam ser incluídos sobre a ecologia integral e o papel de cada cidadão? Tem-se como **objetivos** deste estudo (1) entender os pilares da BNCC sobre o Ensino Religioso; (2) dialogar sobre a necessidade de inclusão de tópicos sobre o cuidado ao meio ambiente como uma manifestação espiritual do ser humano; e (3) propor indicações sobre assuntos teóricos e práticos da ecologia integral nas diretrizes da BNCC para o Ensino Religioso. Este estudo busca ampliar as possibilidades de diálogo e prática da ecologia integral no contexto educacional brasileiro através do Ensino Religioso.

Palavras-chave: Ensino Religioso. BNCC. Ecologia.

Abstract: Brazil's elementary education curricular organization is based on the BNCC (National Common Curricular Base). This document contains instructions and procedures on how the Religious Education discipline needs to be conducted. Problem: Although the BNCC plays a vital role in Religious Education in elementary schools around Brazil and has a positive perspective on religion, culture, and individuals, there still needs to be more in this document. In such spaces, what topics could be included regarding integral ecology and the role of each citizen? The objectives of this study are (1) to understand the pillars of the BNCC on Religious Education; (2) to discuss the need to include topics on environmental care as a spiritual manifestation of the human being; and (3) to propose indications on theoretical and practical issues of integral ecology in the BNCC guidelines for Religious Education. This study is expected to expand the possibilities of dialogue and practice of integral ecology in the Brazilian educational context through Religious Education.

Keywords: Religious education. BNCC. Ecology.

INTRODUÇÃO

O interesse sobre o cuidado do bem-estar do ser humano e o bem-estar ecológico tem crescido significativamente nas últimas décadas. Surge inquietações sobre as possibilidades da interação, onde seria possível o ser humano manter seu conforto e estilo de vida consumidor e ao mesmo tempo cuidar do meio ambiente? Qual o papel do ser humano em relação ao meio onde vive? Como o ensino e prática científica naturalista pode ser mais eficaz através da combinação de elementos espirituais/religiosos com a finalidade de preservar a natureza?

¹⁰⁸ Doutorando em Teologia pela Andrews University; Mestre em Interpretação e Ensino da Bíblia pelo SALT-FADBA, Bacharel em Teologia pelo SALT-FADBA, liessi@andrews.edu. Professor universitário na Faculdade Adventista da Bahia. ID Lattes: 3354074096264805.

¹⁰⁹ Mestra em Educação e Diversidade (Universidade do Estado da Bahia); prof.lucicleide@gmail.com. Professora Universitária na Faculdade Adventista da Bahia. ID Lattes: 1345032854342866.

Desde maneira, este estudo pretende brevemente estudo entender os pilares da BNCC sobre o Ensino Religioso; dialogar sobre a necessidade de inclusão de tópicos sobre o cuidado ao meio ambiente como uma manifestação espiritual do ser humano; e propor indicações sobre assuntos teóricos e práticos da ecologia integral nas diretrizes da BNCC para o Ensino Religioso.

1. Ensino religioso na BNCC

A Base Nacional Comum Curricular (BRASIL, 2018) também usada como BNCC, é um documento recente elaborado pelo Ministério de Educação do Governo Federal do Brasil. Este apresenta diretrizes curriculares baseadas na proposta educacional do governo para o ensino básico. Serve como referencial para materiais didáticos, matrizes de avaliações e busca atingir os mais altos índices de aprendizado (BRASIL, 2018, p. 5).

A Base Nacional Comum Curricular (BNCC) destaca que a ação escolar precisa incorporar, nos currículos e nas propostas pedagógicas, a aproximação de temas contemporâneos que afetam a vida humana em todas as escalas, de forma transversal e integradora (BRASIL, 2017). E por este motivo se levantou as possibilidades de conectar as propostas deste documento com a perspectiva da Ecologia Integral.

Entre suas áreas, como Linguagem, Matemática, Ciências Humanas e Ciências da Natureza, o Ensino Religioso se solidifica como um eixo de estudo e prática para a educação brasileira. É importante ressaltar que, como Estado Laico, o Ensino Religioso não está enraizado numa única religião ou livro sagrado, mas numa perspectiva fenomenológica da fé e espiritualidade do ser humano.

Entre suas unidades temáticas, pode-se encontrar, primeiramente, a busca pelas identidades e alteridades, onde a visão sobre imanência e transcendência se conectam com os vínculos humanos. “A percepção das diferenças (alteridades) possibilita a distinção entre o “eu” e o “outro”, “nós” e “eles”, cujas relações dialógicas são mediadas por referenciais simbólicos (representações, saberes, crenças, convicções, valores) necessários à construção das identidades” (BRASIL, 2018, p. 438).

Como segunda unidade temática, as manifestações religiosas são o foco da maneira de estudar e interpretar temas como finitude, práticas espirituais ou ritualísticas, os ritos, e os espaços e territórios sagrados. Este último tema por si só já traz uma proposta sobre o meio ambiente, sendo montanhas, mares, rios, florestas, caminhos, entre outros, que possuem um caráter simbólico-cultural para os sujeitos que se utilizam disso para suas

práticas de fé, coletivas ou mesmo espirituais. Aqui já há uma chave para que o Ensino Religioso seja um fundamento no sistema educacional brasileiro sobre a importância do cuidado com a natureza, porque além de diversos benefícios materiais que se podem utilizar, há também o significado espiritual, existencial, coletivo e religioso com o contado com o mundo natural.

A última unidade temática proposta pela BNCC através do Ensino Religioso se refere a crenças religiosas e filosofias de vida. Aqui, tantos assuntos metafísicos, como ideias de imortalidade e princípios e valores éticos, se combinam com crenças e narrativas (tradições) do povo brasileiro. Temas como cidadania e códigos morais da sociedade, onde se definem o que é certo ou errado, permitido ou proibido, servem como balizadores de comportamento, tanto nos ritos como na vida social” (BRASIL, 2018, p. 441). Numa perspectiva do cuidado com o meio ambiente, esta unidade temática é vital para a conscientização, incentivo e, principalmente, responsabilidade e dever do ser humano sobre o meio ambiente.

2. Espiritualidade/religiosidade humana e a ecologia

No contexto de uma natureza holística do ser humano, a espiritualidade é uma área constitutiva do ser humano em plena conexão com todas as outras áreas (BLOESCH, 2007; ESTEP; ANTHONY; ALLISON, 2008). A Organização Mundial da Saúde, em 1988, incluiu a dimensão espiritual em uma definição multidimensional de saúde, referindo-se a questões como sentido e sentido da vida. Além disso, a espiritualidade é o conjunto de todas as emoções e crenças de natureza metafísica (não material), assumindo que viver é mais do que pode ser percebido ou totalmente compreendido. O ser humano como ser holístico é uma unidade indissociável de dimensões específicas, como a física, a socioemocional e a existencial (Aquino, 2009; KOENIG, et al., 2012).

Como comentou Ceci Maria Costa Baptista Mariani da PUC-Campinas (MARIANI, 2017, p. 15) que “equivocadamente interpretada de forma dualista, a espiritualidade cristã não despreza o mundo, mas exige o compromisso com a vida. Tendo diante de si um horizonte escatológico, celebra já a redenção de toda a criação que clama em dores de parto pela Vida Nova que se realizará em plenitude na eternidade.”

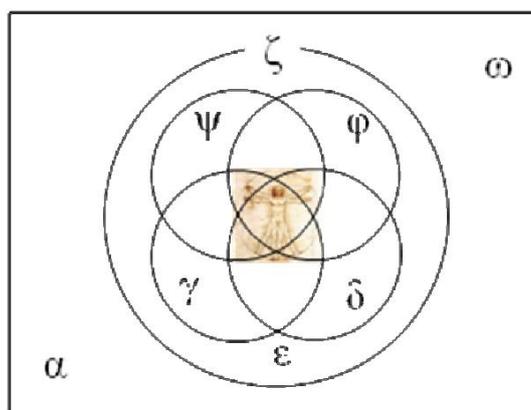
Durante décadas, os estudos sobre a influência da espiritualidade e da religiosidade nas pessoas foram associados principalmente a uma melhor saúde física e mental, o que

pode ser um fator de prevenção de várias doenças (KOENING, 2012; NEWBERG, WALDMAN, 2009).

No contexto de uma natureza holística do ser humano, a espiritualidade é uma área constitutiva do ser humano em plena conexão com todas as outras áreas. A Organização Mundial de Saúde, em 1988, incluiu a dimensão espiritual numa definição multidimensional de saúde, referindo-se a questões como o significado e o sentido da vida. Além disso, a espiritualidade é o conjunto de todas as emoções e crenças de natureza metafísica, assumindo que há mais para viver do que pode ser percebido ou totalmente compreendido (KIMURA et.al., 2012).

Para melhor compreender este tema, desenvolveu-se um esquema didático (Figura 1) do ser humano na unidade do seu ser, o espiritual. Dimensões do ser humano: física ϕ , psico ψ , familiar γ , social-cultural δ , existencial ε , espiritual ζ e transcendente $\alpha\omega$ (SILVA, 2015, p. 44; MOREIRA, LOTUFO, KOENING, 2006, p. 242-250). Todo este contexto está inserido numa realidade natural, onde o ser humano vive e depende do meio ambiente para sua existência e significado.

FIGURA 1 - DIMENSÕES DO SER HUMANO



Fonte: Silva, 2015, p. 44.

O termo espiritualidade deriva da expressão latina *spiritus* e significa sopro de vida ou a dimensão humana que domina a mente e o corpo. Portanto, a espiritualidade engloba tudo o que traz sentido e significado para a vida humana. O termo “espiritualidade” tem sido alicerçado (mas não limitado) num contexto de práticas religiosas, onde se destacam crenças e comportamentos (SILVA, 2015).

Ott (2016, p. 209) postula que a espiritualidade pode ser definida como abertura e permeabilidade para o mistério da realidade que nos cerca. Essa misteriosa realidade também é definida como estudos metafísicos porque busca respostas sobre a existência

de tudo além do ser humano. Portanto, a espiritualidade contribui para desenvolver uma visão do que está além.

Estudos têm ponderado sobre a impossibilidade de isolar espiritualidade e religiosidade. Mesmo sendo diferentes, eles estão relacionados. Embora a religiosidade se baseie na perspectiva da religião, em termos socioculturais, ela também pode ser considerada um meio espiritual, caso busque mediar a relação do ser humano com o transcendente e/ou com a existência e o meio ambiente (SILVA, 2015). Cada religião expressa a espiritualidade, incluindo suas características.

Assim que, ao discutir o a espiritualidade também como uma variável estatística chamada bem-estar espiritual, este estudo terá como premissa a unidade espiritual/existencial e religiosa do ser humano. A correlação entre essas áreas é importante porque a espiritualidade pode se manifestar no contexto religioso, e a religiosidade envolve experiências espirituais e um maior bem-estar ao ser humano (KIMURA et al., 2012).

Tendo isso em mente, ao analisar as perspectivas sobre a espiritualidade e seus efeitos positivos no ser humano, vem a necessidade de se estudar e discutir mais esta temática sobre sua relevância ao meio ambiente. Se a religiosidade e espiritualidade do ser humano está em íntima conexão com a natureza, é vital que assuntos como este devam fornecer responsabilidade, conhecimento e práticas para o melhor cuidado ecológico. E o Ensino religioso pode ser uma ferramenta que busca convergir estes dois polos.

3. Ponderações sobre o ensino religioso e a ecologia

A partir das perspectivas discutidas acima, se percebe que a interpretação e entendimento sobre o ser humano, seu papel na sociedade e na natureza, tem sido ampliado para um patamar profundo. Diferentemente como era visto no passado, em que o domínio da natureza se referia apenas à exploração ou extração do meio ambiente para o melhor conforto do ser humano, na contemporaneidade estas reflexões estão sendo mudadas (ESTEP; ANTHONY; ALLISON, 2008).

Miller (1995) destaca a teologia ecológica como sendo um ramo dos estudos do ensino e educação religiosa que tem tomado protagonismo nos assuntos religiosos e da ciência da religião. Para ele, a educação deve se concentrar nas necessidades sociais, políticas e naturais. Máquinas não podem ser educadas, mas sim redirecionadas para que

servam como instrumentos de melhorias humanas e na preservação e cuidado consciente do meio ambiente (MILLER, 1995, p. 353).

Não importa a cosmovisão em que as populações tenham, quer sejam teísta, ateuista, panteísta, naturalista ou outra, como argumenta Sire (2020), todas estas possuem em seus fundamentos o valor da natureza e a responsabilidade ecológica. Miller cita que a ordem estética (cuidado com a natureza) deriva da imanência de Deus e complementou que o mundo natural é a maior comunidade sagrada à qual pertencemos (MILLER, 1995, p. 345, 355).

Todas as criaturas são intrinsecamente valiosas porque cada uma é um centro de experiência, embora existam enormes gradações na complexidade e intensidade da experiência. Além disso, ao equilibrar imanência e transcendência, o processo incentiva o respeito pela natureza. A própria teologia cristã sobre a educação oferece possibilidades de conhecimento e práticas para docentes e discentes exercerem sua responsabilidade ecológica, ao entender a perspectiva do Criador e mantenedor da vida, tanto seja humana como da flora e fauna (ESTEP; ANTHONY; ALLISON, 2008).

O ensino religioso possui uma oportunidade de influenciar vidas de pessoas em diferentes esferas, como o espiritual, social e natural. Neste sentido, para cuidar do meio ambiente, não importa a crença ou filiação religiosa, o dever do cuidado ecológico está desenhado em cada um desses (BLOESCH, 2007). Esta perspectiva traz inúmeras possibilidades de transversalizar o currículo do ensino religioso com a educação ambiental e responsabilidade individual (crença) como civil (coletiva) (GOMES; CAMPOS, 2022, p. 251-253)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em conclusão, ao apresentar que os temas da BNCC para o ensino religioso trazem conhecimento e práticas espirituais/religiosas do ser humano, há também possibilidades para ampliar estas áreas direcionando cada aluno para a responsabilidade espiritual/religiosa com o meio ambiente. Nos estudos sobre imanência e transcendência, o papel do ser humano em contato com o mundo natural que o cerca é vital para que haja a aplicação do cuidado com este.

Uma das chaves para que o Ensino Religioso seja um fundamento no sistema educacional brasileiro é a transversalização entre a busca espiritual/religiosa humana e a importância do cuidado com a natureza. Além de diversos benefícios materiais que se

podem utilizar, há também o significado espiritual, existencial, coletivo e religioso com o contado com o mundo natural. Numa perspectiva do cuidado com o meio ambiente, as perspectivas de territórios sagrados, filosofias de vida e códigos éticos são vitais para a conscientização, incentivo e, principalmente, responsabilidade e dever do ser humano sobre o meio ambiente.

Precisamos ter uma experiência ecológica verdadeira, uma experiência verdadeiramente espiritual/existencial e religiosa através da vivência com o meio ambiente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AQUINO, T. A. A. de; *et al.* Atitude religiosa e sentido da vida: um estudo correlacional. **Psicologia: ciência e profissão**, vol. 29, p. 228-243, 2009.

BRASIL. Ministério da Educação. **Base Nacional Comum Curricular**. Brasília, 2018.

BLOESCH, D. G. **Spirituality old & new: Recovering authentic spiritual life**. InterVarsity Press, 2007.

ESTEP, J. R.; ANTHONY, M.; ALLISON, G. **A theology for Christian education**. B&H Publishing Group, 2008.

GOMES, C. L.; CAMPOS, M. A. T. A transversalização curricular da educação ambiental no ensino religioso. **Debates em Educação**, vol. 14, n. 34, p. 249-269, 2022.

KIMURA, M.; OLIVEIRA, A. L. D.; MISHIMA, L. S; UNDERWOOD, L. G. Cultural adaptation and validation of the Underwood's Daily Spiritual Experience Scale-Brazilian version. **Revista da Escola de Enfermagem da USP**, vol. 46, p. 99-106, 2012.

KOENIG, H.; KING, D.; CARSON V. B. **Handbook of religion and health**. New York: Oxford University Press, 2012.

MARIANI, C. M. C. B. Espiritualidade para a construção de uma Ecologia Integral. **Cadernos De Fé E Cultura**, vol. 2, n. 1, p. 13-22, 2017.

MILLER, R. C. **Theologies of Religious Education**. New York: Religious Education Press, 1995.

MOREIRA-ALMEIDA, A.; LOTUFO, F.; KOENIG, H. G. Religiosidade e saúde mental: uma revisão. **Brazilian Journal of Psychiatry**, vol. 28, p. 242-250, 2006.

NEWBERG, A.; WALDMAN, M. R. **Como Deus pode mudar sua mente**. Tradução de Julio de Andrade Filho. São Paulo: Prumo, 2009.

OTT, B. **Understanding and developing theological education.** Carlisle, Cumbria: Langham Publishing, 2016.

SILVA, V. A. **Bem-estar espiritual decorrente da audição passiva de música sacra em familiares enlutados:** ensaio clínico randomizado. Universidade de São Paulo, 2015.

SIRE, J. W. **The universe next door:** A basic world view catalog. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2020.

DA DOMINAÇÃO À COMUNHÃO: Repensando a abordagem cristã de mordomia ambiental

*Holehon Santos Campos*¹¹⁰

Resumo: Este estudo investiga a evolução da perspectiva cristã sobre a mordomia ambiental, da concepção tradicional de administração/dominação em direção a uma visão relacional com o ambiente. O aumento da conscientização sobre os desafios ambientais e a necessidade de uma resposta ética e teológica mais sólida motivam a revisão das práticas tradicionais de mordomia. Propõe-se uma análise crítica dos conceitos de mordomia cristã, evidenciando os problemas associados à abordagem de dominação e seus impactos negativos na interação entre seres humanos e o meio ambiente. São apresentados os fundamentos teológicos e éticos para uma abordagem pautada na comunhão, enfatizando a interdependência e o cuidado recíproco entre humanos e a criação divina. Esta abordagem é embasada em referências teóricas e exemplificada por meio de narrativas bíblicas, demonstrando como essa perspectiva pode ser implementada na prática da mordomia ambiental, com o intuito de fomentar a sustentabilidade e a preservação do meio ambiente, propondo uma reflexão sobre a urgente necessidade de revisão da abordagem cristã da mordomia ambiental, destacando a transição de uma mentalidade de dominação para uma de comunhão como uma oportunidade para renovar o compromisso com o cuidado responsável e amoroso pela criação divina.

Palavras-chave: Ecologia. Mordomia Cristã. Sustentabilidade.

Abstract: This study investigates the evolution of the Christian perspective on environmental stewardship, from the traditional conception of administration/domination towards a relational view with the environment. The increasing awareness of environmental challenges and the need for a more robust ethical and theological response motivate the revision of traditional stewardship practices. A critical analysis of Christian stewardship concepts is proposed, highlighting the problems associated with the domination approach and its negative impacts on the interaction between humans and the environment. The theological and ethical foundations for an approach based on communion are presented, emphasizing the interdependence and mutual care between humans and divine creation. This approach is grounded in theoretical references and exemplified through biblical narratives, demonstrating how this perspective can be implemented in environmental stewardship practices, aiming to promote sustainability and environmental preservation. Furthermore, it proposes a reflection on the urgent need to revise the Christian approach to environmental stewardship, highlighting the transition from a mindset of domination to one of communion as an opportunity to renew the commitment to responsible and loving care for divine creation.

Keywords: Ecology. Christian Stewardship. Sustainability.

INTRODUÇÃO

A crise ambiental que enfrentamos hoje exige uma reflexão profunda e uma revisão de nossas práticas e crenças. A tradição cristã tem uma história de interação com questões ecológicas, muitas vezes interpretada através do conceito de mordomia ambiental. Historicamente, essa mordomia foi compreendida predominantemente como um mandato de administração ou mesmo de dominação sobre a criação, baseada em passagens bíblicas como Gênesis 1,26-28. Essa interpretação tradicional enfatiza o domínio humano sobre a

¹¹⁰ Doutorando em Teologia – EST; Mestre em Ciências Ambientais – UniEvangélica; Graduado em Teologia – UniCesumar; Professor e Coordenador Pedagógico no curso de Teologia da UniEvangélica; holehon.campos@unievangélica.edu.br; Grupo de pesquisa Bíblia Arqueologia e Religião (EST); ID Lattes 1580042460681489.

natureza, justificando a exploração e a utilização dos recursos naturais sem considerar as consequências ecológicas a longo prazo.

No entanto, nas últimas décadas, tem havido uma crescente conscientização sobre os impactos negativos dessa abordagem dominadora. A devastação ambiental, a perda de biodiversidade e as mudanças climáticas evidenciam a necessidade de repensar nossa relação com o meio ambiente. Dentro da teologia cristã, essa conscientização tem fomentado um movimento em direção a uma visão mais relacional e interdependente da mordomia ambiental, enfatizando a comunhão entre seres humanos e a criação divina. Essa mudança de perspectiva é necessária para desenvolver uma resposta ética e teológica que esteja à altura dos desafios ambientais contemporâneos.

O presente trabalho propõe-se a investigar essa evolução na perspectiva cristã sobre a mordomia, explorando a transição de uma mentalidade de dominação para uma de comunhão. A hipótese central é que essa mudança pode oferecer uma base mais sólida para uma ética ambiental cristã, promovendo um relacionamento mais equilibrado e responsável entre os seres humanos e o meio ambiente.

Pretende-se traçar a evolução histórica da perspectiva cristã sobre a mordomia, identificando as influências teológicas e culturais que moldaram a visão tradicional de dominação. Em seguida apresentar os fundamentos teológicos e éticos para uma abordagem de mordomia ambiental baseada na comunhão e na interdependência, utilizando uma hermenêutica que reinterprete textos bíblicos chave sob uma luz ecológica.

A justificativa para este estudo reside na relevância crescente da questão ambiental na agenda teológica e ética contemporânea. A crise ecológica global impõe uma urgência para que a teologia cristã ofereça respostas que promovam a sustentabilidade e o cuidado com a criação divina. Este trabalho pretende contribuir para essa discussão, fornecendo subsídios teóricos e práticos para uma abordagem mais sustentável da mordomia.

1. A mordomia como dominação

O termo “mordomia” pode ser entendido a partir da etimologia latina, que une os termos “major” (principal) e “domus” (lar), indicando o administrador ou o principal da casa. No Novo Testamento, o termo grego correspondente é οἰκονόμος, que também combina duas palavras com um significado semelhante ao latim: “oiko-nomos”. Essas palavras gregas carregam o sentido técnico do ofício de administrador da casa (*oikos*),

das propriedades e de suas respectivas tarefas internas (BROWN; COENEN, 2000, p. 292). Esse sentido é observado nas palavras de Jesus no evangelho de Lucas 12,42: “O Senhor respondeu: — Quem é, pois, o **mordomo** fiel e prudente, a quem o senhor deixará encarregado dos demais servos da casa, para lhes dar o sustento no devido tempo?” (grifo nosso)

O texto indica que um mordomo é um administrador ou gerente da casa, não possuindo-a, mas servindo ao seu senhor. A tradição cristã compreendeu a mordomia como a responsabilidade humana sobre toda a criação, o que implica reconhecer que a criação é de Deus, o doador da vida, e que tudo o que existe pertence a Ele. No entanto, o ser humano recebeu um mandato para governar, como um gerente que deve prestar contas de seu trabalho ao seu senhor. A raiz do conceito está na interpretação bíblica, sendo Gênesis 1, 26-28 o texto central para essa abordagem:

E Deus disse: — Façamos o ser humano à nossa imagem, conforme a nossa semelhança. Tenha ele **domínio** sobre os peixes do mar, sobre as aves dos céus, sobre os animais domésticos, sobre toda a terra e sobre todos os animais que rastejam pela terra. Assim Deus criou o ser humano à sua imagem, à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou.

E Deus os abençoou e lhes disse: — Sejam fecundos, multipliquem-se, enchem a terra e **sujeitem-na**. Tenham **domínio** sobre os peixes do mar, sobre as aves dos céus e sobre todo animal que rasteja pela terra. (Grifo nosso).

As palavras “dominar” e “sujeitar” estão no centro do debate. Antes de avançar, é importante compreender historicamente como a interpretação desse texto resultou na ação/dominação humana sobre a criação. Moltmann compreendeu que, na teologia pré-moderna, o ser humano era visto como uma “*imago mundi*” antes de ser uma “*Imago Dei*” (MOLTMANN, 2019, p. 19), ou seja, o ser humano estava integrado ao ambiente.

A principal mudança pode ter ocorrido na modernidade. Uma leitura antropocêntrica do texto de Gênesis validaria os “avanços” tecnológicos para o bem da humanidade e da natureza. Na abordagem moderna, o ser humano é a coroa da criação, recebendo o poder e a responsabilidade de dominar. O ser humano não estava apenas no centro da terra, mas no centro entre o céu e a terra (MOLTMANN, 2019, p. 18).

Moltmann (2019) atribui à Renascença a interpretação bíblica antropocêntrica que validou a dominação humana sobre o meio ambiente. Bauckham (2010, p. 149) acrescenta que o projeto científico-tecnológico da era moderna gerou a dominação ecológica, necessária para o avanço, mas resultando na crise ambiental contemporânea.

A teologia cristã desse período contribuiu para o projeto de dominação (BAUCKHAM, 2010, p. 150). A hermenêutica antropocêntrica provocou um dualismo na doutrina da criação, colocando o ser humano como distinto da natureza, gerando a ideia de humano versus natureza. Dessa forma, é comum as pessoas tratarem questões ambientais como algo alheio a essa realidade.

Diante das consequências desastrosas da ação humana sobre a sua casa comum, surgem propostas para impedir ou superar as crises ambientais. Muitas vezes, a resposta cristã é a mordomia. No entanto, há críticas a essa abordagem, incluindo a arrogância humana e a ideia de domínio de Deus sobre o universo.

Sobre a arrogância, Bauckham (2010) cita a visão de que o ser humano é incapaz. Mesmo pensadores não cristãos reconhecem a boa intenção na proposta de mordomia ambiental, como um cuidado responsável, mas a consideram como arrogância inconsciente (BAUCKHAM, 2010, p. 3). Isso significa que o ser humano não tem a competência adequada para ser o cuidador ou gerente da criação.

Já os defensores de que a mordomia não deve ser ambiental argumentam que Deus, o Senhor do universo, está continuamente envolvido com sua criação e, no final da história, destruirá esta terra. Um pastor norte-americano de grande fama afirmou: “Eu sei quem fez o meio ambiente e sei que ele vai voltar e vai queimar tudo. Então, sim, eu dirijo um SUV” (CHAGAS, 2013). Isso demonstra que uma hermenêutica de dominação e destruição ainda é visível em nossos dias.

No entanto, teólogos contemporâneos estão dedicando esforços para restaurar uma interpretação bíblica que respeite o meio ambiente. Eles propõem uma hermenêutica que ouve a criação não humana e busca a reintegração do ser humano com a criação. Para isso, é importante retornar ao texto de Gênesis e repensar uma proposta de comunhão.

2. Abordagem ecológica da Bíblia

Em Gênesis 1,26-28, os termos usados para “dominar” (*radah*) e “subjugar” (*kabash*) podem ser interpretados de maneiras distintas. Norman Habel (2008) concluiu que ambos os termos hebraicos implicam o uso vigoroso de poder e exercício da força, respectivamente, o que representaria uma atitude antropocêntrica e arrogante (HABEL, 2008, p. 6).

Por outro lado, há argumentos em favor da mordomia que propõem interpretar a ideia de domínio como administração responsável, defendendo uma interpretação “verde”

da Bíblia (HORREL, 2022, p. 21). O termo *kabash* também pode ser entendido como “tomar à força”, exceto quando o objeto é a terra (*'eretz*), pois neste contexto implica ocupação. Em última análise, o uso do termo em relação à terra refere-se à agricultura (BAUCKHAM, 2010, p. 16). Já o termo *radah* no Antigo Testamento é quase sempre utilizado para grupos humanos, frequentemente implicando o uso da força. Contudo, é possível compreender que o ser humano deve governar com compaixão, à semelhança de Deus em relação ao seu povo. Deus condena aqueles que dominam as ovelhas com uso da força, como em Ezequiel 34,4 (BAUCKHAM, 2010, p. 18).

O cuidado com a criação deve ocorrer em um contexto de comunhão, não de dominação. Isso é especialmente claro ao considerarmos Gênesis 2,7, onde o homem (*adam*) é criado a partir do solo (*adamah*) e, ao final da vida, retorna para o *adamah* (BAUCKHAM, 2010; MOLTMANN, 2019; WIRZBA, 2021). Isso indica que o ser humano é parte integrante da criação. O uso do termo “natureza” muitas vezes implica uma separação entre o humano e o restante da criação, gerando uma ideia de superioridade humana.

Uma releitura do texto bíblico pode situar o ser humano no seu real entendimento como parte de um todo. A abordagem ecológica das narrativas bíblicas mostra o ser humano como o último ser criado, portanto, dependente de toda a criação de Deus. Assim, não há um status especial de dominador, mas sim uma pertença à “comunidade da vida” (MOLTMANN, 2019, p. 18, tradução nossa).

A crise ambiental contemporânea é resultado da ambição humana de se considerar “senhor da natureza” (MOLTMANN, 1993, p. 43). A hermenêutica ecológica requer uma releitura do texto bíblico e uma mudança de postura em relação à Terra, reconhecendo-se como membros da comunidade da criação (HABEL, 2008, p. 3).

A proposta de comunhão implica reconhecer que nós, humanos, somos membros da criação de Deus e partilhamos a mesma Terra (BAUCKHAM, 2010, p. 64), formando uma comunidade com membros diversos. O texto bíblico oferece uma perspectiva ecológica integral, abordando questões de ética e responsabilidade.

Essa visão bíblica enfatiza a responsabilidade humana de cuidar da Terra e de suas criaturas, reconhecendo a interdependência de todas as formas de vida. Em vez de dominar e explorar, somos chamados a nos relacionar e agir com sabedoria e compaixão, refletindo o caráter de Deus em nossas interações com o meio ambiente. Ao entender e

respeitar a complexidade das inter-relações ecológicas, podemos cumprir melhor nosso papel como guardiões da criação, vivendo de maneira que honre a Deus e preserve a beleza e a diversidade da vida na Terra (MOLTMANN, 2019, p. 18)

A perspectiva tradicional de mordomia, frequentemente interpretada como um mandato de dominação sobre a natureza, tem contribuído significativamente para a degradação ambiental. Esse entendimento distorcido da mordomia cristã subestima a complexidade e a interdependência de toda a criação, promovendo uma relação exploratória e extrativista com o meio ambiente.

Transitar de uma mentalidade de dominação para uma de comunhão implica reconhecer que todas as criaturas compartilham a Terra em comum. Essa mudança de perspectiva envolve ver a Terra não como um recurso a ser explorado, mas como uma comunhão, um lugar a ser cuidado e protegido. Na teologia cristã, a criação é uma manifestação da glória de Deus e, como tal, deve ser tratada com reverência e respeito (BAUCKHAM, 2010, p. 64).

Adotar uma mentalidade de comunhão implica desenvolver políticas e práticas que respeitem os limites ecológicos e promovam o bem-estar de todas as criaturas. Isso envolve repensar o consumo e adotar estilos de vida sustentáveis. As comunidades cristãs podem liderar esse movimento, educando seus membros sobre a importância da criação divina e inspirando ações que reflitam o amor de Deus pela Terra.

Em última análise, a transição para uma abordagem de comunhão na mordomia ambiental é uma oportunidade para renovar o compromisso cristão com o cuidado responsável e amoroso pela criação divina, refletindo a verdadeira natureza do relacionamento entre Deus, a humanidade e o mundo natural.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este estudo buscou explorar a evolução da perspectiva cristã sobre a mordomia ambiental, destacando a transição de uma abordagem de dominação para uma de comunhão. A análise histórica e teológica revelou que a interpretação tradicional, fundamentada em passagens bíblicas como Gênesis 1,26-28, incentivou uma visão antropocêntrica e dominadora da criação. Essa abordagem, enquanto justificava o uso intensivo dos recursos naturais, contribuiu significativamente para os atuais problemas ambientais.

No entanto, a crise ecológica global desafia essa visão tradicional e exige uma revisão profunda da teologia cristã da criação. Ao reexaminar os textos bíblicos e adotar uma hermenêutica ecológica, é possível desenvolver uma compreensão mais holística e relacional da mordomia. A perspectiva de comunhão enfatiza a interdependência entre todas as criaturas e o dever humano de cuidar da criação divina com responsabilidade e respeito.

A transição de uma mentalidade de dominação para uma de comunhão não é apenas uma necessidade teológica, mas provoca respostas éticas aos desafios ambientais contemporâneos. Encoraja uma relação equilibrada e responsável com o meio ambiente.

Assim, ao refletirmos sobre a urgente necessidade de revisão da abordagem cristã da mordomia, é necessário que adotemos uma postura de comunhão. Esta transição oferece uma oportunidade para renovar nosso compromisso com o cuidado responsável e amoroso pela criação divina, promovendo um futuro sustentável para todas as gerações.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAUCKHAM, Richard. **Bible and Ecology**: Rediscovering the Community of Creation. London: Darton, Longman e Todd Ltd., 2010.

BÍBLIA SAGRADA. Traduzida por João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada no Brasil. Edição Revista e Atualizada no Brasil, 3ª ed. (Nova Almeida Atualizada). Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2017.

BROWN, C.; COENEN, L. **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2000.

CHAGAS, T. Pastor Mark Driscoll afirma que cristãos não devem se preocupar com o aquecimento global pois “Jesus vai voltar e queimar tudo”. **Gospel Mais**, 08 mai. 2013. Disponível em: <https://noticias.gospelmais.com.br/mark-driscoll-cristaos-nao-preocupar-aquecimento-global-53692.html>. Acesso em: 23 maio. 2024.

HABEL, N. C. Introducing Ecological Hermeneutics. *In*: HABEL, N.C; TRUDINGER, P. **Exploring ecological hermeneutics**. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008, p. 1-8.

HORREL, D. G. Ecological Hermeneutics: Origins, Approaches, and Prospects. *In*: MARLOW, Hilary; HARRIS, Mark. **The Oxford handbook of the Bible and ecology**. New York: Oxford University Press, 2022, p. 19-34.

MOLTMANN, Jürgen. **Doutrina Ecológica da Criação**: doutrina ecológica da criação. Petrópolis: Vozes, 1993.

MOLTMANN, Jürgen. **Hope in These Troubled Times**. Geneva: WCC Publications, 2019.

WIRZBA, Norman. **This Sacred Life: Humanity's Place in a Wounded World**. Cambridge University Press, 2021.

A FÉ COMO DADO ANTROPOLÓGICO: “Que é o homem, para dele te lembrares?” (Sl 8,5)

José Adeildo Pereira Machado¹¹¹

Resumo: A pessoa é alguém do qual Deus não se esquece, ele está em sua memória. Reconhecendo tamanha grandeza da bondade de Deus, se sente que não há memória de Deus sem memória do homem, e assim, recordar de si mesmo é lembrar do seu irmão. Neste sentido não existe uma paixão por Deus e outra pelo homem: paixão por Deus é paixão pelo homem. Pois, quem quer salvar, deve ousar: Deus ousou, e continua a fazê-lo. Segundo Santo Irineu, “a glória de Deus é o homem vivo”. Seguindo esta linha de pensamento a Escritura vai nos lembrar que, Deus não fez a morte, como não há nenhum veneno destruidor naquilo que Ele criou (cf. *Sb* 1,13-15). Portanto, Deus ao criar, afirma o seu querer bem à humanidade: *Ele viu que era bom, era muito bom*. Deus, bendiz a pessoa, para que esta se realize como filho, não como um súdito.

Palavras chaves: Antropologia. Pessoa. Encontro.

Abstract: The person is someone whom God does not forget, he is in his memory. Recognizing such greatness of God's goodness, one feels that there is no memory of God without memory of man, and so to remember oneself is to remember one's brother. In this sense there is no passion for God and another for man: passion for God is passion for man. For whoever wants to save, must dare: God has dared, and continues to do so. According to St. Irenaeus, “the glory of God is the living man”. Following this line of thought, Scripture will remind us that God did not make death, just as there is no destructive poison in what He created (cf. *Wis* 1, 13-15). Therefore, God, in creating, affirms his good will for humanity: He saw that it was good, it was very good. God blesses the person, so that he may be fulfilled as a son, not as a subject.

Keywords: Anthropology. Person. Encounter.

INTRODUÇÃO

A pergunta acima mencionada, tirada do salmo 8, 5 revela o caráter sagrado a respeito do ser humano na criação, o homem é alguém do qual Deus não se esquece, ele é em sua memória. Reconhecendo tamanha grandeza da bondade de Deus, se sente que não há memória de Deus sem memória do homem, e assim, recordar de se mesmo é recordar do seu irmão. Neste sentido não existe uma paixão por Deus e outra pelo homem: paixão por Deus é paixão pelo homem. Pois, quem quer salvar, deve ousar: Deus ousou, e continua a fazê-lo.

Deus ao criar o homem ousou, ousou porque o ser humano é o seu interlocutor, ou seja, é o seu *tu*. Longe de qualquer espírito mesquinho¹¹² Deus se encontrou com o homem, e posteriormente se fez homem como nos recordam os Padres da Igreja, para que

¹¹¹ Doutorando em Teologia na PUC-SP com pesquisa na área de teologia sistemática e, concentração em Escatologia; Membro do grupo de pesquisa: Questões de Deus; Padre da Arquidiocese de São Paulo a 17 anos, trabalhando pastoralmente nas periferias da cidade e atualmente colaborando com a formação de futuros padres. ID Lattes: <https://lattes.cnpq.br/3970168154645988>. E-mail: deusmachado@gmail.com

¹¹² Deus é perfeito, não tem inveja, no sentido de que não tem necessidade daquilo que o homem precisa para sentir inveja disto, Ele é puro Amor.

o homem se tornasse Deus (TENACE, 2005, p. 53-82). Então, o homem é aquele em que Deus colocou o seu bem-querer, o mundo, tudo aquilo que Ele fez é para o bem e realização do ser humano. Dito de outro modo com as palavras de *sant'Irineu*: “A glória de Deus é o homem vivo, e a vida do homem é a visão de Deus” (IRÉNÉE, 1965, p. 648).

Seguindo esta linha de pensamento, a Escritura vai nos lembrar que, Deus não fez a morte, como não há nenhum veneno destruidor naquilo que Ele criou (cf. *Sb* 1,13-15). Portanto, Deus ao criar, afirma categoricamente o seu querer bem ao homem: *Ele viu que era bom, era muito bom*. Deus bendiz o ser humano para que este venha a realizar-se como seu filho (a), não como súdito. A afirmação teológica é clara, isto é, aquilo que Deus fez é bom:

Sim, tu amas tudo o que criaste, não te aborreces com nada do que fizeste; se alguma coisa tivesses odiado, não a terias feito. E como poderia subsistir alguma coisa, se não a tivesses querido? Como conservaria sua existência, se não a tivesse chamado? Mas a todos poupas, porque são teus: Senhor amigo da vida. (*Sb* 21,24-26).

1. As escolhas de Deus e suas consequências

A escolha de Deus é muito clara, assim, quem diz que o homem não serve para nada, porque ele *faz tanto mal* é satanás, que por inveja fez a morte entrar no mundo. Assim, nos recorda o livro do Apocalipse de São João quando diz: ‘porque foi expulso o acusador dos nossos irmãos, aqueles que os acusava dia e noite diante de Deus’ (*Ap* 12,10). Esta afirmação satânica, de que *o ser humano não presta* é justamente colocada em contraposição a afirmação de Deus, ou seja, enquanto Deus confirma e reafirma a sua confiança em seus filhos enviando profetas, homens e mulheres de boa vontade que constroem o seu Reino como nos lembra o prefácio comum número VII do *Missal Romano* na sua edição italiana “o povo novo tem como fim o Reino de Deus, como condição a liberdade dos seus filhos e, como estatuto o preceito do amor” (MISSALE ROMANO, 1994, p. 374).

Deus que vê de modo profundo sabe muito bem o que Ele fez, somente Ele conhece o coração humano, ninguém mais. Assim, afirmar a bondade de sua criação é de algum modo dizer o seu fim, isto é, a criação de Deus não foi boa só no início ou no meio, ou mesmo no fim: a criação é boa. Por isso Deus cria salvando, longe de qualquer determinismo, a criação há caráter escatológico¹¹³. Hoje mais do que nunca se faz

¹¹³ A criação, o homem não têm um fim em si mesmo, mas caminham para Deus com toda a história.

necessário recordar o *imperativo categórico* quero dizer *imperativo teológico* a respeito de sua criação: *tudo era bom, muito bom, era ótimo*¹¹⁴. Pois, temos tantos outros que querem justificar o contrário, a fim de submeter à criação e o homem a meros instrumentos da técnica a disposição dos seus interesses. “Jesus tem piedade das mulheres de Jerusalém e no pano de Verônica deixa a imagem de seu rosto, que recorda o de tantos homens que foram desfigurados por regimes ateus que destroem a pessoa e a privam da própria dignidade” (GMG, 2011, p. 82).

O advento da técnica e o progresso trouxeram grandes benefícios para a humanidade, porém, estas conquistas fazem as pessoas livres se o seu comportamento é de *mãos inocentes e coração puro*, ou seja, na técnica¹¹⁵ e no progresso deve ser rejeitado aquilo que instrumentaliza o homem, negando a ele o dom de imagem e semelhança de Deus, e passando a ser mero objeto do progresso. Ele tem a sua vida voltada para o alto (para Deus), e este movimento de subida vem fruto de uma humildade, onde se reconhece a necessidade de Deus, pois é Ele que nos guia na direção do alto. Ou seja, a fé nos dá o orientamento e a força interior que nos porta adiante conforme nos recorda o Papa Bento XVI: “é a humildade da fé que nos faz enxergar o rosto de Deus e confiar na verdade do seu amor” (BENTO XVI, 2011, p. 313).

Todavia, o primeiro a ter confiança no homem é o próprio Deus que se revela como Pai. E de outro modo o homem nesse espaço de liberdade diante de Deus, não é nem

¹¹⁴ Não quero aqui dizer que não exista limites, uma vez que estes fazem parte da história que ainda não acabou, não a Deus. Ou mesmo como pensavam os teólogos da *teologia liberal* do século XVIII que julgavam que com o advento da razão e o avanço da ciência tudo estava praticamente superado, assim, o homem não teria mais problemas, pois até a relação com Deus já era causa sabida (havendo assim uma harmonia entre o homem e Deus). A teologia liberal tentava de colocar em acordo o cristianismo e a modernidade, pois este não seria contrário a modernidade, mas teria nascido no seu interior. A busca do *Jesus histórico* mais do que a fé, a desmistificação dos Evangelhos e a inauguração do método histórico-crítico dos escritos inspirados foram as maiores inovações que a teologia liberal trouxe e se solidificaram no século XX. Assim, fazendo-se tentava de encontrar a continuidade e a racionalidade do fenômeno religioso, porém, reduzindo-o de transcendente a imanente. *Karl Barth* virá em contraposição a todo esse pensamento da *teologia liberal* com a sua ‘teologia dialética’ afirmando a absoluta transcendência de Deus, e que não existe nada de harmonia entre Deus e o homem, mas sim uma luta (isso se sentiu com o evento da primeira guerra mundial em 1914-1918). Cada religião seria uma pretensão de captar e possuir Deus sem passar pela única e necessária revelação indeduzível de sua Palavra: o homem Jesus Cristo (cf. O. CULLMANN, **Cristo e o tempo**, 2005, VII-LXXIV; conferir também, para aprofundamento do mesmo autor: **Il Mistero della Redenzione nella Storia**, 2011, VII-L).

¹¹⁵ “A história do Ocidente é a história do niilismo em um sentido abissalmente diferente daquele que denunciado por *Nietzsche* e *Heidegger*. O significado autêntico do niilismo europeu, na qual vivem as massas, a opinião pública, os indivíduos mais desprovidos, é algo de essencialmente diferente e infinitamente mais radical da situação humana do que aquela descrita pelo existencialismo” (cf. SEVERINO, 2009, p.25). Tradução nossa; é possível aprofundar o argumento também, em outra obra do mesmo autor, intitulada: **La tendenza fondamentale del nostro tempo** [sobretudo no capítulo VII].

menos nem mais: é homem. Então, Deus vê o ser humano naquilo que ele é, e não segundo interpretações limitadas que não revelam a se mesmo, e pelo contrário apresentam uma imagem distorcida do ser imagem de Deus, do ser pessoa. Isto é muito grave, pois se mostra como uma ideologia utilitarista, diabólica a respeito do homem e muitas vezes enfatizada por ele. E mais, se o homem como se ouve muitas vezes *ele não serve para nada*, então, quer dizer que: aquilo que não serve à nada pode tranquilamente não existir que não faz falta nenhuma, assim, muitas pessoas no mundo *somem* se que praticamente ninguém se importe, tiveram sua vida e dignidade roubadas. Somente Deus é que dá e restitui a dignidade ao homem (cf. Sl 54, 6; Jo 10, 10; Rm 8, 28-38).

2. A criação como história trinitária

Pensar a criação como história Trinitária é na verdade contemplar no mundo o movimento de um Deus que ama, isto é, Deus na sua autocomunicação não quer dar algo ao ser humano, mas dá a se mesmo. Portanto, não poderíamos pensar a criação sem a Trindade no sentido de que na criação tudo fala de Deus, tendo como centro da revelação divina o evento Cristo, se reconhece também que a própria criação é um ‘*Liber naturae*’ (BENTO XVI, 2010, p. 20).

A divinização do homem não pode ser considerada senão em relação com a filiação; antes, somente a luz dessa última é bem compreendida. Podemos ser divinizados na medida em que participamos a condição filial de Jesus. Próprio em Gal 4,6 que nos fala da filiação divina do homem, se tem o embrião da teologia patrística da troca de dons entre o céu e a terra: porque o Filho de Deus compartilhou a nossa natureza humana, nós podemos compartilhar a sua condição divina sendo filhos n’Ele. Não levar em conta a importância do mistério da Trindade para a Teologia da encarnação e da divinização equivale a não ter presente o íntimo relacionamento que existe entre estes dois últimos mistérios(LADARIA, 2009, p. 39, tradução nossa).

Assim, a teologia não pode não considerar o mistério da Trindade em vista *encarnação* e da *divinização*, pois estes dois seriam ininteligíveis para o homem de fé. Na unidade do Filho e do Espírito Santo o Pai revela a sua economia salvífica que redime o homem, eles são as duas mãos do Criador. Na unidade do Pai, do Filho, e do Espírito Santo se revela a vida a qual o ser humano é chamado, isto é, configurado a Cristo, plasmado pelo Espírito Santo ele entra novamente no seio da Trindade, onde a memória filial é tocada e jamais esquecida. A Igreja mesma é vista como ícone da Trindade: “desta maneira aparece à Igreja toda como o povo reunido na unidade do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo” (LG 4).

A revelação se manifesta num plano harmônico, ou economia, na qual Deus, progressivamente, por meio de várias economias, conduz o homem decaído a acolher a salvação trazida por Cristo na carne; unidade de Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro homem; unidade os mistérios na economia do Filho e do Espírito Santo, as duas mãos do Criador; unidade fundamental do gênero humano pelo único salvador; unidade entre a humanidade e Deus pela criação e imagem e semelhança; unidade entre a natureza material e o mundo espiritual; unidades das economias na única economia da adoção filial que constitui a divinização; unidade do homem, corpo, alma e espírito (TENACE, 2005, p. 90).

A luz do Novo Testamento, esta originalidade do amor criacional e que se revelou plenamente na Páscoa de Cristo levou os cristãos a fazerem uma leitura trinitária da criação (LADARIA, 2002, p. 64-69). A criação se refere em primeiro lugar ao Pai, como sendo aquele que é a fonte de toda a vida e de todo o amor. O que levou os Padres da Igreja a dizerem que é a generosidade pura que está na fonte da criação. Em segundo lugar, a criação é referida ao Filho. Aqui encontra lugar a comunhão, na assim chamada alteridade infinita entre Criador e criatura. Portanto, como o Filho se caracteriza pela receptividade, do mesmo modo a criação pela receptividade do amor, tudo o que a criação é, é por acolhida desse amor que vem de Deus através do Filho: na criação tudo é graça (dom).

Finalmente, a criação é referida ao Espírito Santo. O Espírito é o elo de união entre Pai e Filho. Deste modo une a criatura ao criador, garantindo assim a unidade da criação de Deus de modo a ser possível dizer que onde há ser há amor, pois o amor é o constitutivo profundo da realidade¹¹⁶. O Espírito é aquele que abre o amor à liberdade, é a garantia da liberdade das criaturas e, por conseguinte, garante a alteridade e autonomia das realidades criadas e a dignidade altíssima e trágica do homem¹¹⁷.

Sempre vem em mente a pergunta do porquê da criação, ou mesmo para quê? Se Deus não tem essa necessidade porque então resolveu criar? A criação há como meta a ‘glória de Deus’ (DE LA PEÑA, 1988, p. 141-146). Ou seja, a criação que é fruto do amor de Deus, tem nesse mesmo amor não só o seu fundamento, mas também a sua plenitude. Assim, a linguagem cristã clássica o traduziu.

Longe de pensar que a expressão *glória de Deus* traduza o dê margem a uma interpretação de um deus indigente de fama, de um deus egoísta e narcisista que anda a

¹¹⁶ Ontologia do ágape, isto é, faz parte constitutivo do seu ser.

¹¹⁷ Uma vez que pode acolher ou mesmo recusar esse mistério de amor. Esta tragédia é o pecado, a recusa deste mistério originário amoroso que faz gemer o Espírito na criação (Rm 8).

procura de fama e louvor¹¹⁸. A expressão tem um fundamento bíblico. Neste sentido, a *glória de Deus* vem designar o próprio Deus enquanto Ele se revela na majestade, em seu poder, na sua santidade. Não é algo abstrato, mas revelador: de costume as manifestações de Deus são expressas com a palavra glória. Por exemplo: o Deus da Aliança que põe sua glória em libertar o seu povo (cf. Ex 14-16) mostra que o seu poder libertador está a serviço do amor e da felicidade. Nas maravilhas de Deus está a criação, que faz as criaturas participantes da sua bondade (cf. Nm 14,21). Deus revela-se como salvador para o povo¹¹⁹.

3. O ser humano participa da glória de Deus

O Novo Testamento nos mostra que a *glória de Deus* e a pessoa de Jesus aparecem ligadas. Ele é a revelação plena da *glória de Deus* (cf. Hb 3; 2Co 3,1-8). O grande teólogo da *glória de Deus* que o Novo Testamento traz é São João, que logo no prólogo apresenta a glória do Verbo cheio de graça e verdade. Nessa mesma direção as obras de Jesus (milagres, sinais para João) vêm manifestar a glória de Cristo e através delas o Pai manifesta a sua glória e manifesta Cristo como luz e vida para o mundo (cf. Jo 17). O momento culminante da revelação da glória é a cruz. A Encarnação, paixão, morte e ressurreição de Jesus é para que o homem tenha vida, e isto é fruto de um amor criador sem reservas. Aqui encontramos de novo a originalidade do amor do amor na criação. E vemos que Cristo é a chave interpretativa da glória de Deus. Glória de Deus que ilumina o homem, dando-lhe dignidade filial, revelando assim a sua importância diante de Deus. Portanto, Deus é glorificado na criação enquanto ela existe e de outro modo *crer na criação significa ver um alguém por detrás de todas as coisas*.

Assim, diante da criação, diante de Deus cada um é uma tarefa para se mesmo pela promoção da sua pessoa e de sua personalidade. Não fazer isso é pecar contra a criação, rejeitando o projeto do Criador que vem inscrito na originalidade da própria pessoa. A *glória de Deus* consiste então em que o homem viva e progrida chegando assim a possuir a vida plena na plenitude da ressurreição. Mas esta *glória de Deus* pode ser diminuída pelo homem através de seu pecado, mesmo assim, o homem permanece filho de Deus, uma vez que o pecado o desfigura, mas não tira a filiação divina. Em Cristo Encarnado

¹¹⁸ Deus não precisa disso.

¹¹⁹ E uma vez que Deus salva, assim como livrou o povo da casa da escravidão no Egito, Ele salvará sempre. É um princípio de fé que permanece na memória do povo de Deus.

aparece no mundo criado o homem perfeito, liberto do egoísmo, aberto totalmente a Deus e aos homens.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ousamos chamar Deus de Pai, assim os cristãos são convidados a rezar a oração do Pai nosso, que é um convite feito na Liturgia Eucarística e nos remete a outra realidade pois, se de um lado rezamos na Liturgia ou mesmo sozinhos, se sabe o limite de vivê-la cada dia. De fato, uma pessoa que reza a oração do Pai nosso reconhece na verdade que precisa do perdão de Deus (*perdoai os nossos devedores, assim como nós perdoamos*). Já a oração constitui um grande desafio, eis porque o verbo ousar é de fato bem empregado, pois com humildade devemos reconhecer que *chamar Deus de Pai é uma ousadia*, considerando o fato de que nem sempre conseguimos viver como irmãos, na fraternidade.

Assim, por chamar Deus de Pai, não podemos ser indiferentes àqueles que sofrem, pois a herança da fraternidade nos uniu. O olhar pascal sobre os irmãos e o mundo é na verdade um olhar que não deixa de ter presente a realidade salvífica daquilo que Deus criou, não é somente um otimismo altruísta que hoje vai bem, mas depois não pensa mais assim, é antes uma profissão de fé no seu Criador que permite ao homem e a mulher de ontem e de hoje acolher a criação como dom de Deus (GÓMEZ, 2020, p. 157-210).

Neste sentido devemos sempre nos colocar a questão: com a Páscoa rompeu-se realmente a aurora do dia da Vitória, da Libertação da casa da escravidão? Será que a Páscoa que celebramos não é apenas uma utopia que acalentamos, um sonho que alimentamos? As cruzes não continuam erguidas pelo mundo afora? Não estão presentes em cada esquina, ao longo das estradas, à beira de cada rio, lago ou igarapé de nosso mundo? Não estão pregados nelas homens e mulheres, considerados *supérfluos, descartáveis* (cf. APARECIDA, n. 65) por que não se enquadram num sistema que faz do lucro a sua única mola mestra? Não continuam pregados na cruz os indígenas: violentados e assassinados, expulsos ou fraudados de suas terras ancestrais, reduzidos a párias da sociedade, encurralados como animais, tratados como vagabundos de beira de estrada, ou então confinados em verdadeiros currais humanos, sem mínimas condições de sobrevivência física e muito menos cultural? Lembrando aqui o continente americano, sobretudo, a América Latina que tem os seus rostos sofridos recordados na Conferência de Aparecida (cf. APARECIDA, nn. 407-430), mas que na memória da Igreja vivida ali, sempre esteve presente dado o seu contexto.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BÍBLIA. Português. **A Bíblia de Jerusalém**: nova ed. ver. e ampl. Coordenação Gilberto da Silva Gorgulho, Ivo Storniolo, Ana Flora Anderson; tradução: Euclides Martins Balancin et al. São Paulo: Paulus, 2002.

BENTO XVI. **Exortação Apostólica pós-sinodal Verbum Domini**, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2010.

BENTO XVI. **In celebratione Dominicæ in Palmis de Passione Domini**, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, *AAS* 5, 2011.

CULLMANN, O. **Cristo e il tempo**, Bologna: EDB, 2005

COMPÊNDIO DO VATICANO II. **Constituições, Decretos, Declarações**, Petrópolis: Vozes, 2000.

CULLMANN, O. **Il Mistero della Redenzione nella Storia**, Bologna: EDB, 2011.

DE LA PEÑA, R. L. **Teologia della Creazione**, Roma: Borla, 1988.

DE OLIVEIRA, M. G. O horizonte da justiça e da paz em Medellín. **Revista Eletrônica Espaço Teológico**, São Paulo, vol. 12, n. 21, p. 5-14, jan/jun, 2018.

DOCUMENTO DE APARECIDA. São Paulo: Paulus-Paulinas, 2007.

IRÉNÉE DE LYON. **Contre les Hérésies**, Paris: ed. A. Rousseau (SCh 100),1965.

GÓMEZ, J. A. C. **La cultura del encuentro**. Salamanca: Salamanca-servicio de publicaciones, 2020.

GMG 2011 Madrid. **Libro del Pellegrino**, Germania: CPI-Clausen & Bosse, 2011.

LADARIA, F. **Antropologia Teologica**, Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana – Piemme Theologica, 2002.

LADARIA, F. **La Trinità mistero di comunione**, Milano: Paoline, 2009.

MISSALE ROMANO. Libreria editrice Vaticana: Città del Vaticano 1994.

TENACE. M. **Para uma antropologia de comunhão**, Bauru, SP: Edusc, 2005.

SEVERINO, Emanuele. **Gli abitatori del tempo**. Milano: Bur, 2009.

SEVERINO, Emanuele. **La tendenza fondamentale del nostro tempo**. Milano: Adelphi, 1988.

SEVERINO, Emanuele. **Essenza del nichilismo**. Milano: Adelphi, 1982.

A RELAÇÃO ENTRE A INTERPRETAÇÃO DA CRIAÇÃO SEGUNDO PAUL RICOEUR E A ECOLOGIA INTEGRAL, PROPOSTA PELO PAPA FRANCISCO EM SUA ENCÍCLICA “*LAUDATO SI*”

*Juliano Gomes*¹²⁰

Resumo: A presente comunicação analisa a interpretação da criação segundo Paul Ricoeur, destacando sua visão de múltiplos começos e a Ecologia Integral, proposta pelo Papa Francisco em sua encíclica “*Laudato Si*”. Ricoeur enfatiza a importância de não limitar a compreensão da criação à narrativa do Éden, mas considerar a proliferação de acontecimentos originários. Ele relaciona a criação com a fidelidade de Deus na continuidade da história e destaca a responsabilidade humana nesse contexto. A análise também aborda a relação entre a história primordial e a história empírica, ressaltando a interconexão e interdependência entre todos os seres vivos e elementos da natureza. A proposta da ecologia integral do Papa Francisco inspira uma ética de cuidado com o meio ambiente e promover práticas sustentáveis e responsáveis, defendendo a não separação entre o ser humano e meio ambiente. Em síntese, a ética de Ricoeur e a Ecologia Integral do Papa Francisco oferecem nuances criativas para uma relação mais consciente e harmoniosa entre a humanidade e a comunidade.

Palavras-chave: Criação. Ecologia Integral. Ética do Cuidado

Abstract: This paper analyzes the interpretation of creation according to Paul Ricoeur, highlighting his vision of multiple beginnings and Integral Ecology, proposed by Pope Francis in his encyclical “*Laudato Si*”. Ricoeur emphasizes the importance of not limiting the understanding of creation to the narrative of Eden, but considering the proliferation of original events. It relates creation to God's faithfulness in the continuity of history and highlights human responsibility in this context. The analysis also addresses the relationship between primordial history and empirical history, emphasizing the interconnection and interdependence between all living beings and elements of nature. Pope Francis' proposal of integral ecology inspires an ethics of caring for the environment and promoting sustainable and responsible practices, advocating the non-discrimination between the human being and the environment. In short, Ricoeur's ethics and Pope Francis' Integral Ecology offer creative nuances for a more conscious and harmonious relationship between humanity and the community.

Keywords: Creation. Integral Ecology. Ethics of Care

INTRODUÇÃO

A presente estudo analisa a interpretação da criação segundo Paul Ricoeur, destacando a Ecologia Integral, proposta pelo Papa Francisco em sua encíclica “*Laudato Si*”. O atual cenário global apresenta grandes desafios para reconciliar o ser humano com a realidade socioambiental. Logo, a falta de harmonia na criação leva todos os seres vivos e a natureza a experiência de caos.

A princípio será apresentado, por meio da hermenêutica bíblica a compreensão de Paul Ricoeur sobre a criação, considerando a relação entre história primordial e empírica,

¹²⁰ Mestre em Educação pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto – FFCLRP-USP e mestrando em Teologia pelo Programa de Pós-Graduação da PUC-SP; email: pjgomes4021@gmail.com; membro do grupo de pesquisa Questão de Deus – PUC -SP. ID Lattes: 6754862080947516

a problemática do mal, ressaltando a interconexão e interdependência entre os seres vivos e os recursos naturais.

O sendo passo será elucidar a proposta do Papa Francisco sobre ecologia integral visando integra o bem-estar humano, a justiça social, a solidariedade e a espiritualidade. Por fim, brevemente, será descrita a interseção entre a interpretação de Paul Ricoeur sobre a criação e a proposta de ecologia integral do Papa Francisco.

1. O conceito de Paul Ricoeur sobre criação.

Paul Ricoeur é considerado um dos grandes filósofos do século XX. Ao longo de toda sua vida apresentou uma vasta produção intelectual. Nasceu em 1913 e morreu em maio de 2005. Suas obras são pesquisadas em várias partes do mundo. Em Paris, na Faculdade de Teologia Protestante se encontra um centro de pesquisa, tendo um acervo denominado Fundo Ricoeur, criado em 2010, que visa acolher pesquisadores no ateliê, promovendo os cursos e conversando do acervo do filósofo. A partir de janeiro de 2012, o Fundo Ricoeur associou-se à Escola de Altos Estudos para valorizar este fundo e realizar ações comuns.

A interpretação sobre a Criação de Paul Ricoeur é resultado do seu itinerário filosófico. Ele fez um processo de adaptação em seu método, passando da fenomenologia para uma fenomenologia hermenêutica. Além disso, estendeu esse método hermenêutico não apenas ao mal, mas a toda a sua filosofia, explorando a hermenêutica da existência humana. (RENAUD, 2012, p.154).

A Criação para Paul Ricoeur “emana provém de uma pré-história cujos eventos relatados põem em movimento um amplo dinamismo que opera no próprio cerne da história”. Segundo o pensamento ricoueriano a criação é entendida como um processo complexo e multifacetado, envolvendo múltiplos começos. (LACOQUE; RICOEUR, 2001, p.49). “A criação, por sua vez, não se encerra em um passado obsoleto. Ela é um ato contínuo no qual o ser humano avança em seu caminho. Esse caminho traçado é o da liberdade, ao mesmo tempo, realidade, ocupação” (SILVA, 2019, p. 75).

Em que sentido então falar de história primordial? A resposta é clara: a de-feito de anterioridade cronológica, existe uma relação de precedência, que nos pertence desvendar. Esta precedência deve ser entendida como relação de fundação; a história primordial, de tipo fundacional, inaugura (de modo não cronológico) a história datável. Esta relação de fundação manifesta-se antes demais nada como função universalizante: os acontecimentos dos capítulos 2-11 do Gênesis têm um alcance universal. A precedência indica deste modo que,

antes da história de Abraão, a narrativa descreve a condição humana geral de todos os povos (e não apenas de Israel) (RENAUD, 2012, p.161)

A problemática do mal teve uma influência significativa na abordagem de Paul Ricoeur sobre a criação. O filósofo francês constatou que o mal é um tema complexo e intrinsecamente irracional, o que o levou a uma aporia filosófica insuperável. Segundo ele tentar justificar racionalmente a existência do mal poderia acabar por desvirtuar sua natureza intrínseca de total irracionalidade e maldade. (RENAUD, 2012, p.154)

Em sua pesquisa sobre a simbólica do mal, Ricoeur descobriu vários níveis de símbolos que ajudaram a compreender a estrutura antropológica da fragilidade que permite a existência do mal. Ele explorou os símbolos como veículos de significado e interpretou os mitos fundadores de diferentes culturas para compreender como o mal entrou no mundo.

Desse modo, a abordagem hermenêutica do mal permitiu a Ricoeur desvendar os múltiplos sentidos dos símbolos e os vários graus da linguagem simbólica, preparando o terreno para sua análise filosófica do conceito bíblico de criação e sua relação com o mal. (RENAUD, 2012, p.154)

Para Paul Ricoeur, a criação é um tema complexo que envolve não apenas a origem do mundo e da humanidade, mas também questões mais profundas sobre a existência, a linguagem simbólica e a relação entre o divino e o humano. Ricoeur aborda a criação não apenas como um evento histórico, mas como um conceito que carrega significados simbólicos e filosóficos profundos. (RENAUD, 2012, p.171)

Ricoeur vê a criação como um ato que expressa a ideia de um começo absoluto, representando o princípio de uma história contínua e a promessa de uma sequência. Ele destaca a importância da fidelidade de Deus como um elemento fundamental na continuidade da história inaugurada pelos eventos fundadores, enfatizando a ideia de um mundo ordenado, uma humanidade responsável e uma identidade comum. (RENAUD, 2012, p.172)

Na obra **Philosophie de la volonté**, em sua segunda parte **Finitude e culpabilité**, Ricoeur (2009) afirma que o ser humano reconhece a si mesmo quando se relaciona com as outras criaturas.

Na ética de Ricoeur, a interconexão está relacionada à ideia de responsabilidade e cuidado para com o outro. Ele enfatiza a importância de reconhecer as interconexões entre os seres humanos e a necessidade de agir de forma ética considerando as consequências

de nossas ações para os outros. A ética de Ricoeur valoriza a interdependência e a solidariedade entre os indivíduos

2. A ecologia integral pelo Papa Francisco presente na “*Laudato Si*”

O Papa Francisco no ano de 2015 apresentou a Encíclica “*Laudato Si*” sobre o cuidado com a casa comum. O ser humano se apropriou dos bens da criação. A violência e o pecado presentes no coração que materializam em destruição na casa comum. (FRANCISCO, 2015, p.9; LS 2).

As rápidas transformações da sociedade, as mudanças climáticas, poluição, os avanços da tecnologia fomentadas pelo lucro, cultura consumo frenético e do descarte promovida pelo mercado, monocultura econômica, aumento da pobreza, degradação da fauna e da flora entre outras situações atuais ameaçam a biodiversidade e colocam em risco o ecossistema, conseqüente a vida humana. (FRANCISCO, 2015, p.19-26; LS,17-31).

A visão bíblica da criação do Papa Francisco propõe ao ser humano desenvolver meios para protegê-lo da sua autodestruição e convida-o a cooperar para que as pessoas, sobretudo as mais vulneráveis, não sejam instrumentalizadas pelo lucro e interesses mercadológicos.

Na proposta do Papa Francisco mostra a necessidade de diálogo entre a ciência e a religião, considerando as diversas culturas, visando cuidar dos recursos naturais e a reconciliação entre o ser humano e a natureza. (FRANCISCO, 2015, p.43-44; LS 62-65) Mediante esse contexto global, ele apresenta o conceito de ecologia integral no documento “*Laudato Si*” que vai além da proteção do meio ambiente, desenvolvendo-se a partir de uma visão que integra o bem-estar humano, a justiça social, a justiça social, a solidariedade e a espiritualidade. (FRANCISCO, 2015, p.48; LS 70)

Conforme o Papa Francisco,

É fundamental buscar soluções integrais que considerem as interações dos sistemas naturais entre si e com os sistemas sociais. Não há duas crises separadas: uma ambiental e outra social; mas uma única e complexa crise socioambiental. As diretrizes para a solução requerem uma abordagem integral para combater a pobreza, devolver a dignidade aos excluídos e, simultaneamente, cuidar da natureza. (FRANCISCO, 2015, p.88; LS 139)

Desse modo, a ecologia integral visa a adotar uma visão mais ampla e profunda das questões ambientais. Uma vez constatada que a crise ecológica está interligada com

questões sociais, econômicas, culturais e espirituais, o ser humano precisa adotar um estilo de vida responsável e respeitoso com todas as formas de vida que habitam no planeta.

3. A interseção entre a interpretação de Paul Ricoeur sobre a criação e a proposta de ecologia integral do Papa Francisco.

A relação da interpretação sobre criação de Paul Ricoeur e a proposta da ecologia integral do Papa Francisco pode ser estabelecida por meio da perspectiva da ética do cuidado. A responsabilidade humana, a interconexão e interdependência estão presentes nas análises de ambos os autores.

Tanto Ricoeur quanto o Papa Francisco enfatizam a importância da responsabilidade humana em relação ao cuidado com o planeta, destacam a necessidade todos perceberem os efeitos de suas ações no meio ambiente e em suas relações interpessoais.

Na casa comum todos estão interconectados e são interdependentes em uma teia de relações complexas, as ações individuais impactam outras pessoas e o planeta. Logo a consciência da interconexão e da interdependência promove uma relação reconciliada entre o ser humano e a criação

Assim, a relação entre o pensamento de Paul Ricoeur e a encíclica “*Laudato Si*” do Papa Francisco ressalta a importância da ética, da responsabilidade e da solidariedade como fundamentos para uma abordagem sustentável e justa em relação ao meio ambiente e à comunidade global. Ambos os autores nos convidam a refletir sobre nossas ações e a buscar formas de promover um mundo mais justo, equitativo e sustentável para todos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A relação entre o pensamento de Paul Ricoeur e ecologia integral do Papa Francisco mostram a necessidade de um novo olhar sobre a criação. Considera-se que o objetivo presente comunicação foi de constatar a convergência entre a filosofia de Ricoeur e a proposta de Francisco na “*Laudato Si*”. Nesse texto o Papa Francisco cita Paul Ricoeur no número 85, quando fundamenta que para o ser humano reconheça a si mesmo precisa estar em relação com as outras criaturas.

Considera-se que Ricoeur ajuda seu leitor a ter uma visão mais ampla da criação. Na sua interpretação, criação é realizada por muitos começos, o ser humano está inserido nela num processo de continuidade e assume um papel protagonista que pode tanto

favorecer a harmonia, quanto promover o caos. O Papa Francisco está em sintonia com esse pensamento, colocando a necessidade de uma ética do cuidado. Para isso, as pessoas precisam de uma mudança de mentalidade e maior interação com natureza, visando bem comum, a superação das injustiças sociais, a responsabilidade humana, e por fim ressaltando sempre a interconexão e interdependência para todos.

Francisco e Ricoeur nos desafiam a ampliar a visão sobre a criação e considerar que uma crise ecológica não está separada das questões sociais, econômicas, culturais e espirituais. Tanto Paul Ricoeur, quanto o Papa Francisco inspiram cada pessoa a repensar o modo de vida, agir de forma responsável e harmoniosa na casa comum.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FRANCISCO. **Carta Encíclica *Laudato Si'***: sobre o cuidado da casa comum. Brasília: Edições CNBB, 2015.

LACOQUE, André; RICOEUR, Paul. **Pensando biblicamente**. Bauru: EDUSC, 2001.

RENAUD, M. A interpretação da criação segundo Paul Ricoeur. **Didaskalia**, v. 42, n. 1, p. 151-172, 1 jan. 2012.

RICOEUR, Paul. **Philosophie de la volonté**. 2. Finitude et culpabilité. Paris: Éditions Points, 2009.

SILVA, I. de J. da. Criação. In: XAVIER, D. J. (org.). **Paul Ricoeur de A a Z**: uma contribuição de estudantes para estudantes. 1. ed. São Paulo: Fons Sapientiae, 2019, p. 74-75.

PRINCÍPIOS DE UMA ECOLOGIA INTEGRAL PRESENTES NA *GAUDIUM ET SPES* E APRIMORADOS NA *LAUDATO SI'*

*Luciano José Dias*¹²¹

Resumo: A Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, visa construir uma ligação entre a Igreja Católica e o mundo contemporâneo, transmitindo uma mensagem de otimismo e esperança. Ela aborda tanto os princípios fundamentais da doutrina católica quanto as questões urgentes da sociedade moderna. Além disso, ela explora os desafios transitórios à luz desses princípios fundamentais. Com clareza, o documento destaca a importância de a Igreja apresentar uma mensagem de esperança diante dos desafios da sociedade daquele tempo. Da mesma maneira, na atualidade, Papa Francisco, na Encíclica *Laudato Si'*, de 2015, atento às necessidades e aflições de toda a criação, vem tratando especificamente da ecologia e do cuidado com o meio ambiente, destacando a importância de uma abordagem holística e sustentável em relação à criação. Retornando a uma ideia presente na *Gaudium et Spes*, 32, de que Deus não criou os homens para viverem isoladamente, mas formarem uma união social, o Papa Francisco enfatiza a visão de que a criação é um dom de Deus e que os seres humanos têm a responsabilidade de serem bons administradores da terra. Assim, a sensibilidade da Igreja às circunstâncias mutáveis reflete seu compromisso constante em promover a esperança e a compreensão em meio às complexidades da sociedade moderna, incluindo a compreensão de uma ecologia integral. Essa abordagem holística reconhece a interconexão entre os seres humanos, a natureza e a criação na totalidade, enfatizando a responsabilidade compartilhada de cuidar do meio ambiente e promover a justiça social.

Palavras-chave: *Gaudium et Spes*. *Laudato Si'*. Ecologia integral.

Abstract: The Pastoral Constitution *Gaudium et Spes* aims to build a connection between the Catholic Church and the contemporary world, conveying a message of optimism and hope. It addresses both the fundamental principles of Catholic doctrine and the urgent issues of modern society. Additionally, it explores the transitional challenges in light of these fundamental principles. The document clearly emphasizes the importance of the Church presenting a message of hope in the face of the challenges of that time. Similarly, today, Pope Francis, in the 2015 Encyclical *Laudato Si'*, attentive to the needs and afflictions of all creation, specifically addresses ecology and environmental care, highlighting the importance of a holistic and sustainable approach to creation. Returning to an idea present in *Gaudium et Spes*, 32, that God did not create humans to live in isolation but to form a social union, Pope Francis emphasizes the view that creation is a gift from God and that humans have the responsibility to be good stewards of the earth. Thus, the Church's sensitivity to changing circumstances reflects its constant commitment to promoting hope and understanding amidst the complexities of modern society, including the understanding of integral ecology. This holistic approach recognizes the interconnectedness between humans, nature, and creation as a whole, emphasizing the shared responsibility of caring for the environment and promoting social justice.

Keywords: *Gaudium et Spes*. *Laudato Si'*. Integral Ecology.

INTRODUÇÃO

Sendo fruto do Concílio Vaticano II, iniciado em 11 de outubro de 1962, sob a liderança do Papa João XXIII, a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, doravante designada com as siglas “GS”, estando entre as quatro Constituições resultantes do longo e emblemático processo que envolveu todas as discussões em torno da

¹²¹ Doutorando em Teologia pela PUC-SP, Mestre em Teologia pela mesma instituição. Pós graduado em práticas pedagógicas de ensino religioso e cultura judaico-cristã pelo Centro cristão de estudos judaicos em parceria com a Faculdade Assunção. Bacharel em Teologia pela Faculdade Metodista de São Paulo. Membro do Grupo de Pesquisa TIAT e bolsista CAPES. E-mail: lucianojdias@gmail.com ORCID: 0000-0001-8077-4636. ID Lattes: 421103195927.

criação/desenvolvimento do Concílio Vaticano II, que presenciou em seu desenrolar, o falecimento de João XXIII em 1963, sendo Ele, substituído por Paulo VI, a GS, aborda principalmente a relação entre a Igreja Católica e o mundo moderno. Seu título, traduzido do latim como “Alegria e Esperança”, reflete seu objetivo de trazer uma mensagem positiva e de esperança para o mundo contemporâneo, em meio às mudanças sociais, culturais, econômicas e políticas da época. Conforme apontado em seu próêmio:

As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo; e não há realidade alguma verdadeiramente humana que não encontre eco no seu coração. Porque a sua comunidade é formada por homens, que, reunidos em Cristo, são guiados pelo Espírito Santo na sua peregrinação em demanda do reino do Pai, e receberam a mensagem da salvação para a comunicar a todos. Por este motivo, a Igreja sente-se real e intimamente ligada ao género humano e à sua história (GS, 1).

Buscando oferecer ao ouvinte leitor, uma melhor compreensão, em torno da formatação do documento GS, e como ele foi constituído, apresento abaixo, na íntegra, a primeira nota existente no documento, aplicada a seu próêmio:

A Constituição pastoral «A Igreja no mundo atual», formada por duas partes, constitui um todo unitário. É chamada «pastoral», porque, apoiando-se em princípios doutrinários, pretende expor as relações da Igreja com o mundo e os homens de hoje. Assim, nem à primeira parte falta a intenção pastoral, nem à segunda a doutrinal. Na primeira parte, a Igreja expõe a sua própria doutrina acerca do homem, do mundo no qual o homem está integrado e da sua relação para com eles. Na segunda, considera mais expressamente vários aspectos da vida e da sociedade contemporâneas, e sobretudo as questões e os problemas que, nesses domínios, padecem hoje de maior urgência. Daqui resulta que, nesta segunda parte, a matéria, tratada à luz dos princípios doutrinários, não compreende apenas elementos imutáveis, mas também transitórios. A Constituição deve, pois, ser interpretada segundo as normas teológicas gerais, tendo em conta, especialmente na segunda parte, as circunstâncias mutáveis com que estão intrinsecamente ligados os assuntos em questão (Nota GS, 1).

O Concílio Vaticano II terminou em 8 de dezembro de 1965. Ele teve uma duração de aproximadamente três anos e produziu uma série de documentos importantes que influenciaram profundamente a vida e a prática da Igreja Católica Romana. Esses documentos incluem constituições, decretos e declarações que abordam uma ampla gama de questões teológicas, pastorais e sociais. O Vaticano II quis ser um Concílio pastoral, sua finalidade pastoral foi proclamada desde o início por seu idealizador, o Papa João XXIII (cf. COMPÊNDIO VATICANO II, 2000, p. 8).

O Papa Paulo VI, no discurso de abertura da segunda sessão do Concílio, em 29/09/1963, fez questão de reafirmar a finalidade pastoral do Concílio com as mesmas

palavras de seu predecessor. “Reavivamento” – dizia ele aos Padres Conciliares, mas dirigindo-se ao falecido João XXIII (cf. COMPÊNDIO VATICANO II, 2000, p. 9).

Na Introdução Geral aos Documentos do Concílio consta que: “Um Concílio conscientemente pastoral parte do princípio de que a doutrina nos foi dada para ser vivida, para ser anunciada às almas (e não aos teólogos) ...” (cf. COMPÊNDIO VATICANO II, 2000, p. 9).

Essa colocação reflete a abordagem pastoral adotada pelo Concílio Vaticano II, expressando que estava preocupado em não apenas definir doutrinas teológicas, mas também em enfatizar a importância de viver essas doutrinas na prática diária da vida dos fiéis. Isso significa que a fé não deve ser apenas uma questão de teoria ou conhecimento intelectual, mas também de experiência vivida e testemunho concreto.

O Concílio reconheceu que seu propósito principal não era simplesmente falar com acadêmicos ou teólogos, mas sim comunicar a mensagem do Evangelho de forma que pudesse ser compreendida e aplicada pelas pessoas comuns, “as almas”. Isso implica em uma linguagem e abordagem pastoral acessível e relevante para as necessidades e preocupações das pessoas comuns (cf. COMPÊNDIO VATICANO II, 2000, p. 9).

Ao adotar uma abordagem pastoral, o Concílio Vaticano II, mostrou-se preocupando com a vida e a experiência das pessoas na comunidade cristã, contrastando com um enfoque exclusivamente doutrinário ou acadêmico, buscando uma fé que se traduza em ação, caridade e serviço ao próximo.

1. A centralidade da GS

Em resumo, poderíamos dizer que a função da GS é oferecer uma orientação para a atuação da Igreja Católica no mundo contemporâneo, com base nos princípios do Evangelho e na busca pelo bem comum e pela dignidade humana (GS, 10).

A GS aborda uma ampla gama de temas relacionados à relação entre a Igreja Católica e o mundo moderno, o ponto que mais desperta interesse, entretanto, está intimamente ligado à *Dignidade Humana* – Intrínseca de cada ser humano, independentemente de sua origem, raça, religião ou condição social. Este é um tema central que permeia todo o documento (GS, 1-93).

A amplitude do documento, nos leva a delimitar nossa área de pesquisa, orientando-a para a questão tratada na GS no que se refere à *comunidade humana*, buscando apresentar, como a GS se aproxima do tema de uma *ecologia integral*, (GS, 23-32).

Procuramos esclarecer, desde já, que a GS não traz diretamente do conceito contemporâneo de *ecologia integral*, esse termo só foi desenvolvido pela Igreja mais tarde, principalmente na encíclica “*Laudato Si*” do Papa Francisco doravante grafada com as iniciais “LS”. No entanto, podemos abordar as seções 23 a 30 da GS interpretando-as em relação aos princípios da *ecologia integral*, pois nessas seções se discute principalmente a natureza da pessoa humana e sua relação com o mundo e a sociedade, enfatizando a dignidade intrínseca de cada pessoa, a busca pelo bem comum e a importância do diálogo e da solidariedade entre os povos.

Entre os principais aspectos do mundo atual conta-se a multiplicação das relações entre os homens, cujo desenvolvimento é muito favorecido pelos progressos técnicos hodiernos. Todavia, o diálogo fraterno entre os homens não se realiza ao nível destes progressos, mas ao nível mais profundo da comunidade de pessoas, a qual exige o mútuo respeito da sua plena dignidade espiritual. A revelação cristã favorece poderosamente essa comunhão entre as pessoas, ao mesmo tempo que nos leva a uma compreensão mais profunda das leis da vida social que o Criador inscreveu na natureza espiritual e moral do homem. (GS, 23).

É enfatizado na GS a interconexão entre os seres humanos e o mundo ao seu redor. Isso pode ser interpretado como reconhecimento da interdependência entre os seres humanos e o meio ambiente, uma noção central na *ecologia integral*. A busca pelo bem comum, que é um tema recorrente na GS, pode incluir o cuidado com o meio ambiente e a promoção de práticas sustentáveis que beneficiem a todos, presentes e futuras gerações.

A interdependência, cada vez mais estreita e progressivamente estendida a todo o mundo, faz com que o bem comum - ou seja, o conjunto das condições da vida social que permitem, tanto aos grupos como a cada membro, alcançar mais plena e facilmente a própria perfeição - se torne hoje cada vez mais universal e que, por esse motivo, implique direitos e deveres que dizem respeito a todo o gênero humano. Cada grupo deve ter em conta as necessidades e legítimas aspirações dos outros grupos e mesmo o bem comum de toda a família humana. (GS, 26).

A GS, também, incentiva a solidariedade entre os povos e a cooperação internacional. Esse princípio pode ser estendido à necessidade de cooperação global para enfrentar os desafios ambientais, como as mudanças climáticas e a degradação ambiental.

Deve, por isso, estimular-se em todos a vontade de tomar parte nos empreendimentos comuns. E é de louvar o modo de agir das nações em que a maior parte dos cidadãos participa, com verdadeira liberdade, nos assuntos públicos. É preciso, porém, ter sempre em conta a situação real de cada povo e o necessário vigor da autoridade pública. Mas para que todos os cidadãos se sintam inclinados a participar na vida dos vários grupos de que se forma o corpo social, é necessário que encontrem nesses grupos bens que os atraiam e os predisponham ao serviço dos outros. Podemos legitimamente pensar que o destino futuro da humanidade está nas mãos daqueles que souberem dar às gerações de amanhã razões de viver e de esperar (GS, 31).

Como exibido, embora a GS nas seções de 23 à 32 não abordem diretamente a *ecologia integral*, seus princípios fundamentais podem ser interpretados e aplicados dentro desse contexto, especialmente à luz dos ensinamentos mais recentes da Igreja Católica sobre o cuidado com o meio ambiente e a promoção de uma *ecologia integral*.

2. Da *Guadim et Spes* à *Laudato Si'*

Em 2015, Papa Francisco escreveu uma encíclica intitulada LS, que trata especificamente da ecologia e do cuidado com o meio ambiente, destacando a importância de uma abordagem holística e sustentável em relação à criação. Na mensagem, o Papa expressa tristeza diante dos problemas ambientais gerados pela atividade humana. Ele menciona a poluição do ar, solo e água, juntamente com a preocupação pelo consumo excessivo e o descarte irresponsável, todos contribuindo para a perda da biodiversidade, a extinção de espécies e impactos climáticos cada vez mais graves. Destaca ainda que os padrões de vida adotados pelas sociedades, especialmente após a Revolução Industrial no Ocidente, têm impulsionado o mundo em direção ao desequilíbrio e à destruição, evidenciados em diversos ecossistemas.

Abordando questões relacionadas à ecologia, sustentabilidade e justiça social, destaca-se na Encíclica os desafios ambientais que enfrentamos e a necessidade de uma resposta global para proteger o meio ambiente e promover a motivação humana (LS, 119). Retornando a uma ideia presente na GS número 32, de que Deus não criou os homens para viverem isoladamente mas para formarem uma união social, o Papa Francisco enfatiza a visão cristã de que a criação é um dom de Deus e que os seres humanos têm a responsabilidade de serem bons administradores da Terra (LS, 67). Ele destaca a relação entre pobreza, desigualdade social e degradação ambiental, enfatizando a necessidade de abordar essas questões de forma integrada.

Trazendo uma importante reflexão da Igreja sobre a responsabilidade humana com a ecologia integral, a LS é um chamado para uma maior consciência e ação em relação à crise ambiental que enfrentamos, reconhecendo a interdependência entre os seres humanos, as demais criaturas e o meio ambiente, e enfatizando a necessidade de uma abordagem integral e solidária para enfrentar esses desafios. Podemos afirmar que a reflexão trazida pelo Papa Francisco na LS é um expressivo avanço na compreensão da Igreja sobre onde se encontra o homem, dentro da criação, na casa comum, na qual vive, com todos os demais outros seres.

É observável o fato de, tanto GS quanto LS adotarem uma visão holística do mundo e da condição humana. A GS destacando a dignidade da pessoa humana, sua liberdade, solidariedade e busca pela verdade. A LS expandindo essa visão, incorporando a ecologia integral e a interconexão entre a humanidade e o meio ambiente. Assim, sendo, ambos os documentos enfatizam a responsabilidade dos indivíduos e das instituições em promover a justiça social e ambiental. A GS, chamando à ação para enfrentar a pobreza, a desigualdade e a injustiça. Já a LS, ampliando essa preocupação, destaca a crise ambiental e suas interseções com a justiça social, desenvolvendo o conceito de ecologia integral, que envolve a interligação entre questões sociais, econômicas, culturais e ambientais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Resultando das pesquisas executadas, tendo como base os documentos *Gaudium et Spes* e *Laudato Si'*, apresentou-se ao ouvinte leitor, a familiar conexão entre os dois documentos, mostrando como ambos compartilham uma preocupação comum com a dignidade humana, justiça social e integridade ecológica, renovando-se aos contextos históricos e temáticos específicos de cada um. Em ambos os documentos, pode ser verificado a preocupação da Igreja Católica com a preservação de toda humanidade e sua inter-relação com toda a criação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CONCÍLIO VATICANO II, 1962-1965, Vaticano. Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*. In: VIER, Frederico (Coord.). **Compêndio do Vaticano II**: constituições, decretos, declarações. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 143-256. p. cit. 143; GS. 1.

DIAS, Maria J. M. **Justiça, Paz e Integridade da criação**. Lisboa: Universitárias Lusófonas 2012.

FRANCISCO. **Carta Encíclica *Laudato Si'***. Vaticano: 2015. Não paginado; LS. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html. Acesso em 11 abr. 2024.

LIMA, Fabrício W.; REIMER, Haroldo. Princípios de Preservação Ambiental a Partir do Antigo Testamento da Bíblia Sagrada. **FRONTEIRAS: Journal of Social, Technological and Environmental Science**, vol.3, n.1, p. 89-105, 2014.

PAULO VI. **Constituição Pastoral *Gaudium et Spes***. Vaticano: 1965. Não paginado; GS. Disponível em:

<https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html> . Acesso em 11 abr. 2024.

REIMER, Haroldo. **Bíblia e Ecologia**. São Paulo: Editora Reflexão, 2010

ROSSI, Luiz A. S.; MAURI, Érica D. **Catequese e ecologia**: espiritualidade ecológica e catequese responsável. São Paulo: Paulus, 2019.

ENTRE TRAVESSIAS E ETIOLOGIAS NO CICLO DE JACÓ: o papel literário da luta no vau de Jaboc (Gn 32,23-33)

Márcio José Pelinski¹²²

Resumo: Entre os capítulos 31 e 33 do livro do Gênesis encontramos textos que narram aquilo que Briend & Ramos chamam de “andanças de Jacó” (1980, p. 39). Nos percursos destes caminhos, permeadas de conflitos, encontros-desencontros, decisões difíceis, o herói bíblico Jacó entra em luta corporal com alguém durante a madrugada (Gn 32,25b). Qual (is) o (s) significados deste enfrentamento para o a estrutura do conjunto do texto bíblico? Seria Gn 32,23-33 um enxerto posterior ou forma conjunto com uma unidade textual mais antiga? Este trabalho tem como objetivo geral pesquisar o papel de Gn 32,23-33 no conjunto dentro dos capítulos 31-33. Como objetivos específicos, pretende-se verificar o que há na pesquisa bíblica sobre o tema e quais os possíveis sentidos e motivações das etiologias no texto. Como metodologia será utilizada a pesquisa qualitativa, com pesquisa bibliográfica em importantes biblistas peritos na temática. Como resultados, conclui-se que a perícopes é bem delimitada enquanto unidade interna, por causa das passagens de tempo, das regiões geográficas e dos verbos. Não se trata de texto isolado ou inserido posteriormente, pois faz sentido em si e depende do conjunto dos capítulos. Quanto ao objetivo do texto, conclui-se que Gn 32,23-33 é um *turningpoint* que quer preparar e acentuar teologicamente o reencontro entre Jacó e Esaú, passando da crise para resolução do conflito. A peregrinação de Jacó pelos territórios dos santuários do norte e as etiologias pretendem vincular as regiões ao patriarca ancestral.

Palavras-chave: Bíblia. Jacó. Etiologia.

Abstract: Between chapters 31 and 33 of the book of Genesis we find texts that narrate what Briend & Ramos call “Jacob’s wanderings” (1980, p. 39). Along these paths, permeated with conflicts, encounters-mismatches, difficult decisions, the biblical hero Jacob enters into a physical fight with someone during the early hours of the morning (Gn 32,25b). What is the meaning(s) of this confrontation for the structure of the biblical text as a whole? Could Gn 32,23-33 be a later graft or joint form with an older textual unit? This work has the general objective of researching the role of Gn 32,23-33 as a whole within chapters 31-33. As specific objectives, we intend to verify what there is in biblical research on the topic and what are the possible meanings and motivations of the etiologies in the text. Qualitative research will be used as a methodology, with bibliographical research on important bibliographic experts on the subject. As a result, it is concluded that the pericope is well delimited as an internal unit, due to the passages of time, geographic regions and verbs. This is not an isolated text or inserted later, as it makes sense in itself and depends on the set of chapters. Regarding the objective of the text, it is concluded that Gn 32,23-33 is a turningpoint that wants to prepare and theologically accentuate the reunion between Jacob and Esau, moving from the crisis to the resolution of the conflict. Jacob's pilgrimage through the territories of the northern sanctuaries and the etiologies intend to link the regions to the ancestral patriarch.

Keywords: Bible. Jacob. Etiologies.

INTRODUÇÃO

O dicionário bíblico de John McKenzie (1983, p. 459) indica algumas informações sobre o Jaboc, nome que teria uma etiologia incerta ou seria para outros autores um jogo de palavras com o nome do patriarca Jacó. Eis os dados de McKenzie: o rio possui 250 km de extensão é atualmente chamado de Rio Azul (*Nahr ez Zerqa*), nasce nas

¹²² Mestre em Teologia - Exegese e Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR); Professor no Centro Universitário Internacional (UNINTER). Membro da Sociedade Brasileira de Teologia e Ciências da Religião (SOTER). *Lattes:* <http://lattes.cnpq.br/1442750116007453>. Contato: marciopelinski@hotmail.com

proximidades de Amã e para atingir o rio Jordão, o Jaboc, corre por profundos desfiladeiros cercados de bosques, pois, entre a nascente (350 m acima do nível do mar) e a foz no Jordão (270 m acima do nível do mar), há uma diferença declive de 270 m. O rio Jaboc aparece ainda em Números 21,24; Josué 12,2; Deuteronômio 2,37; 3,16 e Juízes 11,13-22. (cf. McKENZIE, 1983, p. 459).

A perícopes de Gênesis 32,23-33 que trata da travessia do vau (vale) de Jaboc pertencente ao ciclo de Jacó em Gênesis é assim traduzido pela Bíblia de Jerusalém (BJ):

[A luta com Deus] — ²³Naquela mesma noite, ele se levantou, tomou suas duas mulheres, suas duas servas, seus onze filhos e passou o vau do Jaboc. ²⁴Ele os tomou e os fez passar a torrente e fez passar também tudo o que possuía. ²⁵E Jacó ficou só. E alguém lutou com ele até surgir a aurora. ²⁶Vendo que não o dominava, tocou-lhe na articulação da coxa, e a coxa de Jacó se deslocou enquanto lutava com ele. ²⁷Ele disse: "Deixa-me ir, pois já rompeu o dia." Mas Jacó respondeu: "Eu não te deixarei se não me abençoares." ²⁸Ele lhe perguntou: "Qual é o teu nome?" — "Jacó", respondeu ele. ²⁹Ele retomou: "Não te chamarás mais Jacó, mas Israel, porque foste forte" contra Deus e contra os homens, e tu prevaleceste." ³⁰Jacó fez esta pergunta: "Revela-me teu nome, por favor." Mas ele respondeu: "Por que perguntas pelo meu nome?" E ali mesmo o abençoou. ³¹Jacó deu a este lugar o nome de Fanuel, porque, disse ele, "eu vi a Deus face a face e a minha vida foi salva." ³²Nascendo o sol, ele tinha passado Fanuel e manquejava de uma coxa. ³³Por isso os israelitas, até hoje, não comem o nervo ciático que está na articulação da coxa, porque ele feriu a Jacó na articulação da coxa, no nervo ciático (Gn 32,23-33- 2002).

Nos percursos das peregrinações de Jacó por Israel Norte, permeadas de crise, conflitos, e decisões difíceis, no episódio em Jaboc o herói entra em luta corporal com alguém durante a madrugada (Gn 32,25b). Qual (is) o (s) significados deste enfrentamento para o a estrutura do conjunto do texto bíblico? No que colabora a luta de Jacó no conjunto do enredo de suas andanças. Seria Gn 32,23-33 um enxerto posterior ou forma conjunto com uma unidade textual mais antiga? Em busca destas respostas, este trabalho tem como objetivo geral pesquisar o papel da perícopes de Gênesis 32,23-33 dentro do contexto dos capítulos 31-33 do Ciclo de Jacó. Como objetivos específicos, pretende-se verificar o que há na pesquisa bíblica sobre o tema, sobretudo na perspectiva do uso de palavras que apontam passagens de tempo e/ou movimento nos versículos. Por fim, quais os possíveis sentidos e motivações das etiologias em Gn 31-33 Como metodologia será utilizada a pesquisa qualitativa, com pesquisa bibliográfica em importantes estudiosos biblistas peritos na temática.

1. A luta de Jacó e os contextos no conjunto do ciclo

No conjunto de Gênesis, a perícopes de Gênesis 32,23-33 está inserida no chamado Ciclo ou História de Jacó (Gn 25,21 – 35,29), que conforme a obra de Krinetz (1984),

pode ser sistematizada com a seguinte estruturação de capítulos, aqui colocada em forma de quiasmo para melhor visualização e compreensão teológica:

Tabela 3 – Esquema quiástico do Ciclo de Jacó

Gn 25,21-26a – Nascimento de Esaú e Jacó
Gn 25,29-34 – Esaú vende o seu direito de progeneritura a Jacó
Gn 28,10-22 – O sonho de Jacó em Betel
Gn 32,23-33 – A luta de Jacó com Deus no Jaboc
Gn 33,1-20 – A reconciliação de Jacó com Esaú

Fonte: Krinetz, 1984, p. 8.

Segundo a pesquisa de Figueiredo (2016, p. 112), este ciclo pertence a coleções de narrativas bastante antigas, cuja primeira versão podem remontar o período anterior ao exílio do século VI a.C. O excerto de Gn 32,23-33 está contextualizado no retorno de Jacó para a terra de Israel, onde após andanças pelo Reino do Norte, ocorre o reencontro com seu irmão Esaú. O episódio da luta está exatamente no centro desta subunidade do ciclo de Jacó, que, como já vimos, tem objetivo de narrar retorno para sua terra natal e o reencontro com seu irmão Esaú. Para o autor da pesquisa, a subunidade inicia-se com o conflito de Jacó com Labão e o anterior conflito não resolvido com o irmão em uma estrutura de sequência geográfica/lógica itinerante pela Samaria (Israel Norte):

Figura 1- Itinerário de Jacó em Israel Norte



- Gn 31 - *Jacó separa-se de Labão, seu tio, em Galaad;*
- Gn 32,1-3 - *depois Jacó passa por Maanaim;*
- Gn 32,23-33 - *atravessa o rio Jaboc - próximo de Fanuel;*
- Gn 33,17 - *desce no sentido do rio até Sucot;*
- Gn 33,17-20 - *chega finalmente a Siquém (Palestina)*

Fonte: <http://eberlenzcesar.blog.br>

Em sua pesquisa, Ceresko (1996, p. 55) aponta que no conjunto de Gênesis 12-50, os textos que apontam para estes territórios nortistas o protagonismo de Jacó (tradições mais antigas), em contraposição aos territórios do sul protagonizados por Abraão e Isaac

(tradições posteriores). Para Ceresko (1996, p. 55), “Jacó parece ter sido a primeira figura de antepassado que exerceu uma função central nas tradições da liga tribal, obtendo assim o lugar de progenitor do povo inteiro” e por isso seus 12 filhos formaram a confederação tribal”. A supremacia sulista posteriormente coloca Abraão e Isaac como avô e pai de Jacó. Ainda sobre as tradições, Filkenstein (2015, p. 195-196), contribui afirmando que “os textos do Norte tratam de tradições regionais, locais e foram escritos em diferentes lugares, pelo menos na capital Samaria e nos templos de Betel e Penuel”. Já os textos/autores do Sul, após a supressão do Norte, de forma propagandista tecem enredos sobre dinastias, sobre Templo de Jerusalém e sua centralidade e da importância de Judá na história de Israel (cf. FILKENSTEIN, 2015, p. 196). Ficam claros a importância primitiva dos santuários do Norte ligados à Jacó, e por isso, o destaque nas peregrinações do patriarca por esses territórios, bem como a pertinência das etiologias de nomeação geográfica para este ciclo patriarcal.

Retomando sobre a subunidade textual, importantes pesquisadores compreendem a junção dos elementos geográficos com os narrativos para formar uma estrutura em quiasmo (WENHAM, 1994, p. 287; FIGUEIREDO, 2016, p. 124-125), onde começo, meio e fim contém um elemento/figura transcendental que articula o conjunto, conforme o seguinte esquema:

Figura 2- O quiasmo de Jacó em experiências transcendentais

A	32,1-3	Os anjos de Deus em Maanaim
B	32,3-8.13-22	Preparação para encontrar Esaú
C	32,23-33	Luta com “um homem” (anjo?) em Fanuel
B’	33,1-16	Reconciliação com Esaú
A’	33,17.18-20	Culto a El (Deus) em Siquém

Fonte: Figueiredo, 2016, p. 124-125.

Como visto no destaque assinalado, conforme a pesquisa de Figueiredo, os aspectos transcendentais na abertura (letra A= Gn 32,2), em Maanaim, são os “anjos de Deus”. Já no fechamento (A’= Gn 33,20), em Siquém, é a construção de um altar que Jacó chamou de “El, Deus de Israel” (2016, 124-125). O item C, que é a luta com Deus ¹²³ ocupa o centro do quiasmo.

¹²³ A interpretação do adversário de Jacó na luta como um “anjo” surgiu do texto referencial de Oséias que diz: “Ele lutou contra um anjo e o venceu, ele chorou e lhe implorou. Em Betel o reencontrou. Ali ele nos falou” (Os 12,5).

2. A luta de Jacó nos comentadores de Gênesis 32,23-33

Gênesis 32,23-33 tem como elemento aquele que luta com Jacó. Para o pesquisador, não deve ser mero acaso que o nome “Israel” reapareça pela primeira vez aqui após a perícopo do Jaboc (Gn 32,29.33). Figueiredo conclui que Gênesis 32,23-33 tem a função ou intenção de “agudizar teologicamente” o reencontro entre Esaú e Jacó (cf. FIGUEIREDO, 2016, p. 124-127). Por isso, Gênesis 32,23-33 está no centro desta subunidade (Retorno e reencontro) e exerce uma função de *turningpoint* no encaminhamento da resolução de um conflito em uma narrativa, ou seja, após o evento, tudo se encaminha de forma positiva para seu retorno e reconciliação com o irmão.

A delimitação de Gênesis 32,23-33 em relação ao seu contexto narrativo mais amplo pode levar em conta, inicialmente, a sintonia das indicações temporais, espaciais e verbais entre os versículos 23 e 32:

Tabela 2- Sistematização sobre tempo, local e verbo

<i>versículo</i>	<i>Tempo</i>	<i>Local</i>	<i>Verbo</i>
Gn 32,23	Naquela mesma noite	vau do Jaboc	“e passou”
Gn 32,32	Nascendo o sol	Fanuel	“ele tinha passado”

Fonte: Baseado na pesquisa de Figueiredo, 2016, p. 125-126.

O verbo “passar/atravessar” nos vv. 23 e 32 devem ser considerados afirmações paralelas que costuram o início e o fim da perícopo. A continuidade requerida para costura do enredo com a perícopo anterior ocorre pelo uso do indicador de tempo “naquela (mesma) noite”.

Sobre a origem da narrativa, Von Rad (1977, p. 395) atribui o documento ao Javista [J.] e destaca ausência de duplicatas (exceto vv. 23 e 24a). Para Krinetzki (1984, p. 66-67) a história de Gênesis 32,23-33 é visivelmente pré-israelita e muito antiga pela sua sobriedade de estilo e possivelmente um material anterior pareceu adequado ao [J], ou algum autor israelita, para expressar algo sobre Jacó. A história conduz para duas **etiologias, ou seja**, histórias para origens de nomes de pessoas (aqui o nome “Israel”, que significa “aquele que lutou com Deus e venceu”) e de lugares (e o nome “Peniel” ou “Fanuel”, que quer dizer “ver Deus face a face” conforme a tradução bíblica (cf. VON RAD, 1977, p. 399; KRINETZKI, 1984, p. 66;)). Há ainda uma explicação sobre um hábito ou costume de restrição alimentar do nervo da coxa (v. 33) – versículo considerado como um acréscimo tardio e que não encontra nenhuma relação ou referência com outro texto ou lei do Antigo Testamento (cf. nota da BJ sobre a perícopo).

A história da luta no vau de Jaboc, em forma de apêndice, interrompe a história do encontro iminente com Esaú; a posição que ela ocupa é importante para entender o conjunto de histórias sobre Jacó (VON RAD, 1977, p. 395). Galvagno e Giuntoli (2020, p.48-49) indicam que a perícopes está como um *intermezzo* entre os preparativos de reencontro entre os irmãos. Para Weimar (1989), Gênesis 32,23-33 forma uma sequência narrativa fechada, mas não pode ser uma tradição individual e/ou independente como alguns estudiosos pensaram (*apud* FIGUEIREDO, 2016). Ela faz sentido tanto isolada quanto separada do restante da subunidade.

Sobre o gênero épico da narrativa, o estudo de Gunkel mostra a semelhança entre Gênesis 32,23-33 e as sagas/ lendas sobre divindades, demônios e espíritos que atacam um homem, mas que ele consegue extrair um pouco da força (bênção) e do mistério destes seres. Sobre essas lendas, aparece com frequência a ideia de que a atividade e força destes seres estava ligada à noite e se encerrava no amanhecer. O pedido feito pelo adversário, para que Jacó o deixasse ir antes do raiar o dia, constitui um elemento que comprova ainda a antiguidade desta narrativa. (cf. VON RAD, 1977, p. 395-396). Krinetzki concorda com Von Rad, sobre o medo da luz da alvorada (v. 27), que pode ter surgido originalmente de uma história sobre um espírito fluvial que protegia o vau. O tema da luta noturna contra seres espirituais aparece em outras partes das Escrituras (cf. Ex 4,24-26; Sl 91,5s;). A luta heróica (sem armas) de Jacó dá vigor ao personagem, assim como Hércules com Anteu (Ilíada, XXIII, 725ss) e Sansão contra o Leão (Jz 14,5s). Se Jacó e o povo de Israel lutaram de noite contra o ser misterioso, que é compreendido como o próprio Deus, não podem temer nenhum adversário humano, ainda que aconteçam percalços ou pequenas derrotas (nervo da coxa ferido) terão a vitória como certa. (cf. KRINETZKI, 1984, p. 66-68). Calcada sobre o verbo “lutar” (*saráh*), a expressão “Israel” com que Jacó é renomeado, configurando-o assim como antepassado do povo que terá origem de seu clã (cf. GALVAGNO; GIUNTOLI, 2020, p.48-49).

Para complementar este pequeno estado da arte, a Igreja Católica, em seu Catecismo (1992) interpreta esta passagem bíblica em perspectiva de um combate espiritual do fiel, dizendo que “antes de enfrentar o seu irmão Esaú, ele [Jacó] luta durante uma noite inteira com «alguém» [...] A tradição espiritual da Igreja divisou nesta narrativa o símbolo da oração como combate da fé e vitória da perseverança (Parágrafo nº 2573).

E recentemente Gênesis 32,23-33 texto foi utilizado pelo Papa Francisco em uma de suas catequese semanais dizendo que “Todos nós temos um encontro marcado com Deus de noite, na noite da nossa vida [...] onde Deus nos dará um novo nome, que contém o sentido de toda a nossa vida [e] dará a bênção reservada para aqueles que se deixam transformar por Ele” (cf. FRANCISCO, 2020).

O reconhecimento da fraqueza (pobreza) humana em contraposição com a força recebida de Deus é a essência daqueles que no Antigo Testamento viviam como *anawins* e no Novo Testamento, o que segundo os evangelhos, Jesus chama de “coração de pobre” nas bem-aventuranças. Jacó entrega seu nome que é transformado, mas seu adversário permaneceu com seu nome misterioso, para que Jacó não lhe tivesse a posse – é Jacó quem pertence para Deus e não o contrário.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A perícopes pesquisada é bem delimitada enquanto unidade interna, por causa das passagens de tempo, de locais geográficos e dos verbos. O trecho de Gênesis 32,23-32 não é um texto isolado ou inserido de forma póstuma, pois faz nexos e forma unidade cênica e dependente do conjunto dos capítulos dentro do Ciclo. Apenas o v. 33 é considerado um acréscimo posterior (cf. Bíblia de Jerusalém; FIGUEIREDO, 2016).

Quanto ao objetivo do texto, Gn 32,23-33 quer, conforme Figueiredo, “agudizar teologicamente” o reencontro dos irmãos. Jacó “sai fortalecido e abençoado” da luta em vista do reencontro (cf. VON RAD, 1977; FIGUEIREDO, 2016).

A peregrinação de Jacó em seu Ciclo pelos territórios dos santuários do norte em Galaad, Manaain, Fanuel, Sucot e Siquém, bem como as etiologias (origens de nomes que aqui surgem de experiências divinas) querem vincular o território nortista ao antepassado Jacó por sua presença e escolha de nomes das localidades (cf. BRIEND; RAMOS, 1980). As etiologias dos locais visam ainda amarrar a origem dos nomes dos territórios e consequentemente a importância dos santuários do Norte. A mudança de nome de Jacó para Israel, que significa “aquele que lutou com Deus e venceu”, quer emplacar a heroicidade e submissão do patriarca e do povo para com a divindade.

Conclui-se ainda que Gênesis 32,23-33 serve de ponto de virada (*turningpoint*) – passagem de situação de crise/conflito para uma resolução, pois após o episódio da luta, Jacó retorna para sua terra e no reencontro encerra a desavença com o irmão Esaú. (cf. KRINETZKI, 1984; VON RAD, 1977; FIGUEIREDO, 2016).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BÍBLIA. Português. **A Bíblia de Jerusalém**: nova ed. ver. e ampl. Coordenação Gilberto da Silva Gorgulho, Ivo Storniolo, Ana Flora Anderson; tradução: Euclides Martins Balancin et al. São Paulo: Paulus, 2002.

BRIEND, Jacques; RAMOS, José A. **Uma leitura do Pentateuco**. 1980.

CATECISMO da Igreja Católica. São Paulo: Loyola, 1992.

CERESKO, Anthony R. **Introdução ao Antigo Testamento numa perspectiva libertadora**. Tradução de José Raymundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 1996. (Coleção Bíblia e Sociologia).

FIGUEIREDO, Telmo J. A. de. **Um nome que faz toda diferença: análise literária de Gênesis 32, 23-33**. 2016. Tese (Doutorado). São Paulo: Departamento de Letras Orientais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. 2016. Disponível em: <<https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8158/tde-14062017-084347/en.php>>. Acesso em: 31 maio 2024.

FILKENSTEIN, Israel. **O reino esquecido – Arqueologia e história d Israel Norte**. Tradução de Silas Klein Cardoso. São Paulo:Paulus, 2015. (Nova Coleção Bíblica)

FRANCISCO, Papa. Audiência Geral de 10 de junho de 2020. Disponível em: <http://www.vatican.va/content/francesco/pt/audiences/2020/documents/papa-francesco_20200610_udienza-generale.pdf>. Acesso em: 30 maio 2024.

GALVAGNO, Germano. GIUNTOLI, Federico. **Pentateuco**. Tradução de Frei Ary E. Pintarelli. Petrópolis: Vozes, 2020. (Coleção Introdução aos Estudos Bíblicos).

KRINETZKI, Günter. **Jacó e nós: observações exegéticas e temático-históricas sobre os textos mais importantes da história de Jacó**. Ed. Paulinas, 1984.

McKENZIE, John L. **Dicionário Bíblico**. Tradução de Álvaro Cunha. São Paulo: Paulus, 1983.

VON RAD, Gerhard. **El libro del Genesis**. Trad. Santiago Romero. Salamanca: Sígueme, 1977. (Biblioteca de Estudios Bíblicos, 18).

O CUIDADO COM A CRIAÇÃO: a integralidade do relacionamento correto entre os seres humanos e a natureza numa cooperação com o divino

*Messias José dos Santos*¹²⁴

Resumo: Alguns aspectos da vida humana são inteiramente negligenciados, quando aplicados as Sagradas Escrituras elas não se limitam ao pessoal e individual, existe a perspectiva mais ampla no campo dos deveres para com Deus e o próximo. No aspecto criacional Deus estabeleceu três tipos fundamentais de relacionamentos; com Ele mesmo, uns aos outros, com a terra e a criaturas que nela habitam. Deixando os dois primeiros tipos de relacionamento deve-se pensar, que o plano de Deus para a restauração inclua além do pessoal e individual, mas de alguma maneira a libertação da criação que geme, embora espere-se uma libertação completa na esperança da eternidade. Em Romanos 8, 18-23 observa-se que a criação geme na esperança da sua libertação, passando pelas dores de parto da nova criação, mas tal qual a criação humana passará para uma nova realidade eterna e enquanto isso sua responsabilidade em cuidar do seu corpo, alimentá-lo, entre outras coisas fazem parte do seu cotidiano, ao assumir essa realidade deve-se agir integralmente da mesma forma com a criação. Assim diminuindo suas dores à partir de uma ação propositiva para seu cuidado através da ação humana em uma cooperação com a ação divina resultando em um amplo cuidado com a criação.

Palavras-chave: Cuidado. Criação. Relacionamento.

Abstract: Some aspects of the human life are entirely neglected, when applied to the Holy Scriptures they are not limited to the personal and individual, there is a wider perspective on the field of one's duties towards God and his neighbor. God established three fundamental types of relationship on the creational aspect; with Himself, each other, with the earth and its living creatures. Putting aside the first two types of relationship, we must think that the plan of God for the restoration includes beyond personal and individual, but somehow the liberation of the groaning Creation, though a complete liberation is awaited on the hope of eternity. In Romans 8.18-23, it is observed that the Creation groans on the hope of its liberation, going through the labor pains of the new creation, but - like the human creation - it shall pass to a new eternal reality, and meanwhile its responsibility in taking care of its body, feed it, among other things is part of its day-to-day, by assuming this reality we must act completely the same way with the Creation. Thus reducing its pains starting from a propositional action towards its care through the human action in cooperation with the divine action resulting in a wide care for the creation.

Keywords: Care. Creation. Relationship.

INTRODUÇÃO

Muitos teólogos conservadores têm a falsa ideia de que é desnecessário o cristão se preocupar com a preservação da natureza, visto que Deus um dia a destruirá com fogo, se Deus há de destruí-la, qual a razão de nos preocuparmos com ela? Muito embora essa assertiva venha de um dos mais respeitados teólogos no meio cristão evangélico conservador, deve-se considerar a perspectiva mais ampla que é a do cuidado com o meio ambiente essa deve ser uma das preocupações do discípulo de Cristo.

¹²⁴ Mestre em Teologia pela Faculdade Teológica Sul Americana, pós graduado em docência do ensino superior; EAD e as tecnologia educacionais, docência do ensino técnico e MBA em gestão ambas pela UNOPAR, Bacharel em Teologia pela Faculdade Batista Logos e Licenciado em pedagogia pela FAEX; e-mail; pr.messiassantos@gmail.com, participando nos grupos de pesquisa “Ensino e Ensino Religioso” e “Religião e Internet”; Lattes: <https://lattes.cnpq.br/6004778137312560> .

Encontramos dois movimentos expoentes no lidar com a crise ecológica. De um lado, os movimentos em defesa da ecologia são, basicamente, uma reação natural dos que veem a natureza ser agredida e o Meio Ambiente destruído. O centro da preocupação destes movimentos é a natureza, com o medo de perder o belo, o agradável, a vida. De outro lado, os movimentos em defesa da ecologia são, em última análise, uma busca de preservar as fontes naturais, visando sustentabilidade da produção em prol da satisfação do consumismo.

O problema começa pela perda da visão do todo, como já expressado em obras conhecidas: “[...] o dado mais grave que se esconde por detrás da falta de cuidado: a perda da conexão com o Todo; o vazio da consciência que não mais se percebe parte e parcela do universo; [...] a ausência da percepção da unidade de todas as coisas” (BOFF, 1999, 24). Visão que gera consciência ecológica, que por sua vez produz maturidade e sabedoria no discernimento dos problemas e na busca de soluções.

A Bíblia diz que, na criação, Deus estabeleceu três tipos fundamentais de relacionamento: primeiro com ele mesmo, pois ele fez o homem à sua própria imagem; segundo entre si, pois a raça humana é plural desde o princípio; e terceiro para com a boa terra e as criaturas sobre as quais ele os estabeleceu. No entanto, os três relacionamentos foram distorcidos pela queda. Adão e Eva foram banidos da presença do Senhor Deus no jardim, eles culparam um ao outro pelo que aconteceu e a boa terra foi amaldiçoada devido à desobediência. É plausível, portanto, que o plano de Deus de restauração inclua não apenas a nossa reconciliação com Ele e com o próximo, mas também, de alguma maneira, a libertação da criação que geme.

1. Afirmações bíblicas

Pode-se afirmar que um dia haverá novo céu e nova terra (2Pd 3,13; Ap 21,1), pois essa é uma parte essencial da esperança de um futuro perfeito que aguarda no final dos tempos. Porém, enquanto isso, toda a criação está gemendo, passando pelas dores de parto da nova criação (Rm 8,18-23). O que ainda discutimos é o quanto do destino final da terra pode ser vivenciado agora. No entanto, pode-se dizer com certeza que, assim como a nossa compreensão do destino final do corpo ressurreto influencia o que pensamos sobre o corpo que se tem no presente e a forma com o tratamos, nossa compreensão do novo céu e nova terra deve influenciar e aumentar a consideração que se tem pela terra agora. Qual, então, deveria ser a atitude correta para com a ela? A Bíblia aponta o caminho ao

fazer duas afirmações fundamentais: “Ao Senhor pertence a terra” (Sl 24,1), e “a terra, deu-a ele aos filhos dos homens” (Sl 115,16).

As afirmações de que “ao Senhor pertence a terra” e “a terra deu-a ele aos filhos dos homens” se complementam, não se contradizem. Pois a terra pertence a Deus por causa da criação e aos seres humanos por causa da delegação. Não significa que, ao delegá-la aos seres humanos, ele abdicou de seus direitos sobre ela. Deus deu a responsabilidade de preservar e desenvolver a terra em seu favor. Essa responsabilidade dos seres humanos como seus administradores é o cerne da segunda metade de Gênesis. 1,28. Como então devemos nos relacionar com a terra de forma integral? Se lembrarmos que ela foi criada por Deus e delegada aos seres humanos, dois extremos opostos devem ser evitados e desenvolvido um terceiro posicionamento e uma melhor relação com a natureza.

2. A deificação da natureza

Primeiro, deve-se evitar a deificação da natureza. Esse é o erro dos panteístas, que unificam o Criador e a criação, dos animistas, que povoam o mundo natural com espíritos, e de outros movimentos que cometem erros semelhantes, que atribui os processos de adaptação, ordem e perpetuação da natureza a ela própria. Porém, todas essas confusões são insultos ao Criador. A compreensão cristã de que a natureza é criação e não criadora foi um prelúdio indispensável a toda iniciativa científica e hoje é essencial para o desenvolvimento dos recursos da terra. Deve-se respeitar a natureza porque Deus a fez; não a deve se reverenciar como se ela fosse Deus.

A relação do ser humano com o seu meio-ambiente é objeto de reflexão em praticamente todas as tradições religiosas. Mas na visão acima descrita ela ultrapassa no entendimento do ser Criador colocando-o em igualdade com sua criação.

3. A exploração exaustiva da natureza

Segundo, deve-se evitar o extremo oposto, que é a exploração exaustiva da natureza. Não significa tratá-la com veneração, com o se ela fosse Deus, nem tratá-la com arrogância, com o se os seres humanos fossem Deus. A culpa pela irresponsabilidade ambiental tem sido injustamente posta em Gênesis 1. É verdade que Deus comissionou a raça humana para “dominar” sobre a terra e “sujeitá-la” (Gn 1,26-28), e que esses dois verbos hebraicos são enfáticos. Porém, seria um absurdo imaginar que aquele que criou

a terra entregou-a aos seres humanos para que fosse destruída. Não, o domínio que Deus nos deu deve ser visto como uma mordomia responsável, não com o um domínio destrutivo.

4. O relacionamento correto entre os seres humanos e a natureza de modo integral

O terceiro relacionamento correto entre os seres humanos e a natureza de modo integral, por completo, é o de cooperação com Deus. Como parte da criação e dependentes do Criador quanto todas as criaturas. Porém, ao mesmo tempo, ele se humilhou deliberadamente para fazer a parceria divino-humana necessária. Ele criou a terra, mas disse para sujeitá-la. Ele plantou o jardim, mas colocou Adão nele “para o cultivar e o guardar” (Gn 2,15). Isso é normalmente chamado mandato cultural. Pois o que Deus deu foi a natureza, e o que deve ser feita com ela é cultura. Não se deve apenas conservar o ambiente, mas também desenvolver seus recursos para o bem comum. E um chamado nobre para cooperar com Deus no cumprimento de seus propósitos, para transformar a ordem criada de forma que agrade e beneficie a todos. Assim, o trabalho é ser uma expressão de adoração, já que o cuidado com a criação refletirá o amor pelo Criador. Na medida em que a pessoa humana, criada segundo a imagem e semelhança de Deus, participa como criatura criativa dessa obra criativa, a pessoa tem possibilidades de se conscientizar sobre o seu papel de colaborar na subsistência da criação

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É possível exagerar ao enfatizar o trabalho humano de conservação e transformação do ambiente. Em sua excelente exposição sobre os três primeiros capítulos de Gênesis (In The Beginning), Henri Blocher argumenta que o clímax de Gênesis 1 não é a criação dos seres humanos como trabalhadores, mas a instituição do sábado para os seres humanos como adoradores. O objetivo final não é o trabalho dos seres humanos (sujeitar a terra), mas deixar o trabalho de lado no sábado. Pois o sábado coloca a importância do trabalho na perspectiva correta. Ele nos protege de imergir completamente no trabalho, como se ele fosse o objetivo final da nossa existência. Não é. Os seres humanos, encontram a humanidade não somente em relação à terra, que deve se transformar, mas também em relação a Deus, a quem se deve adorar; não apenas em relação à criação, mas também, e especialmente, em relação ao Criador. Deus deseja que o trabalho seja um a expressão de adoração, e que o cuidado com a criação reflita o amor pelo Criador. Somente assim os

seres humanos são capazes de fazer qualquer coisa, em palavra ou em obra, para a glória de Deus (1Co 10,31).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A CARTA DA TERRA. 2004. **The Earth Charter Initiative**. Disponível em http://www.mma.gov.br/estruturas/agenda21_arquivos/carta_terra.doc

BAPTISTA, Roberto Natal.. Ecoteologia 92: Por um novo ser humano em paz com a criação. **Bíblia e Ecologia**. Volume 8, n.1, p. 13-15, 1992.

BARBAULT, Robert. **Ecologia geral: Estrutura e funcionamento da biosfera**. Petrópolis: Vozes, 2011.

BARRETO, Marcos P., **Educação, desenvolvimento e meio ambiente**. Campinas: Papirus, 1993.

BOFF, Leonardo. **Ecologia, Mundialização, Espiritualidade**. São Paulo: Ática, 1993. 180p.

BOFF, Leonardo. **Saber cuidar: Ética do humano – compaixão pela terra**. Petrópolis-RJ: Vozes, 1999.

BRITO, Paulo R. Borges de. **Missão integral: Ecologia e sociedade**. São Paulo: W4 Editora, 2006.

CÉSAR, Elben M.; LENZ, A. Eco e o Ego. Ecologia: Uma perspectiva Bíblica. **Revista Teológica**. Volume VII, n. 11, p. 17-23, 1992.

ENGELS, Friedrich. **A Dialética da natureza**. 6ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

FERREIRA, Damy. Ecologia: Uma perspectiva bíblica. **Revista Teológica**, Volume VII, n. 11, p. 32-38, 1992.

GEISLER, Norman. **Ética cristã: Alternativas e questões contemporâneas**. Trad. Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 1984.

GUIMARÃES, Mauro. **Educação ambiental: No consenso um embate?** São Paulo: Papirus, 2000.

FEINBERG, Paul & GEISLER, Norman. **Introdução à filosofia: Uma perspectiva cristã**. Trad. Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 1983.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do Direito de Hegel**. Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus, São Paulo, Boitempo editorial, 2005.

SCHAEFFER, Francis. **Poluição e a morte do homem: Uma perspectiva cristã da ecologia**. 2a Ed. Trad. Darci e Nancy Dusilek. Rio de Janeiro: JUERP, 1986.

SOUSA, João de. **Ecologia à luz da Bíblia**. São Paulo: Vida, 1992.

SUERTEGARAY, Dirce M. Antunes. Questão ambiental: Produção e subordinação da natureza. Apud. SILVA, J. B. da; LIMA, L. C; DANTAS, E. D. C. **Panorama da geografia brasileira II**. São Paulo: Annablume, 2006.

VEIGA. José Eli. **Meio ambiente & Desenvolvimento**. São Paulo: Senac, 2006.

VINE, W. E; UNGER, M. F; **Dicionário VINE**. Rio de Janeiro: CPAD, 2002.

A COMPREENSÃO BÍBLICA DO JUBILEU E A SUA CONTRIBUIÇÃO PARA A ECOLOGIA INTEGRAL

*Renan Mascarenhas Santos*¹²⁵

Resumo: Esta pesquisa tem por objetivo retomar a compreensão bíblica dos jubileus, considerando a iminente celebração do Jubileu a ser realizado em 2025 em toda a Igreja, e estabelecer uma relação com a temática da ecologia integral. Atualmente, a cada vinte e cinco anos, a Igreja congrega os seus fiéis para celebrar a alegria da paz e da reconciliação. Desse modo, serão abordados primeiramente os temas do sábado judaico e do ano sabático, fundamentais para a compreensão do ano jubilar. Em seguida, são apresentadas as prescrições que deveriam ser observadas no ano jubileu, sendo uma delas, o descanso da terra. Por fim, tendo em vista a grande crise ecológico-social, serão apresentadas reflexões e a necessidade de ações concretas em favor da Casa Comum, a partir da encíclica *Laudato Si'*. O ano jubilar 2025, a exemplo do ano jubilar bíblico, pode ser um importante momento para que a humanidade se reconcilie com a criação.

Palavras-chave: Jubileu. Ecologia Integral. Papa Francisco.

Abstract: The present research intends to resume the biblical understanding of jubilees, considering the imminent celebration of the Jubilee to be held in 2025 throughout the Church, and also establishing a relationship with the theme of integral ecology. Currently, every twenty-five years, the Church brings together its faithful people to celebrate the joy of peace and reconciliation. In this way, the themes of the Jewish Sabbath and the sabbatical year, which are fundamental to understanding the Jubilee year, will first be addressed. Next, the prescriptions that should be observed in the jubilee year are presented, one of which is the repose of the land. Finally, in view of the great social-ecological crisis, reflections are presented and the need for concrete actions in favor of the Common Home, based on the encyclical *Laudato Si'*. The jubilee 2025, like the biblical jubilee year, could be an important moment for humanity to reconcile with creation.

Keywords: Jubilee. Integral Ecology. Pope Francis.

INTRODUÇÃO

A celebração do Jubileu anunciada para 2025 possui suas raízes nas Sagradas Escrituras e retomar o seu primeiro significado torna-se importante para uma boa vivência desse “ano da graça”. Contudo, para adentrar na temática do jubileu é importante recordar o preceito do *shabbat* e a sacralidade do sábado previsto no Decálogo (Ex 20, 8-11; Dt 5,12-15).

Além do *Shabbat*, outro preceito importante para a nossa reflexão é o Ano sabático (23,10-11), onde nota-se o apelo de Deus para que, a terra seja trabalhada durante seis anos, porém no sétimo ano, “a deixarás descansar e não a cultivarás”, favorecendo “os pobres do teu povo” e “os animais do campo”. A interrupção dos trabalhos prevista a cada sete anos, deve ser compreendida como uma pedagogia que deseja equilibrar as relações do ser humano entre si e com a criação.

¹²⁵ Mestrando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP); Bacharel em Teologia pela PUC-SP; Licenciado em Filosofia pela Universidade Católica de Santos; Email: mascarenhas.renan.a@gmail.com; Membro do grupo de estudos Teologia e Cultura, Profecia e Sociedade – TCPS da PUC-SP; ID Lattes: 8298021269038664.

Finalmente o ano jubileu devia ser celebrado a cada cinquenta anos, como um ano santo no qual se insiste na inatividade da terra, porém, incluindo o resgate das propriedades e dos escravos. Alguns estudiosos apontam o ano jubilar mais para a utopia do que para a realidade, contudo, fica evidente a preocupação para com a harmonia social, o cuidado para com a natureza e para o cultivo da relação com Deus.

Ao tornar-se uma oportunidade de exercer a solidariedade, colocando à disposição dos pobres e animais, os frutos dos seus trabalhos, os jubileus podem ser oportunidades para a reflexão e atitudes inerentes à ecologia integral, expressa na *Laudato Si'*¹²⁶.

A iminência do Jubileu 2025 possibilita a retomada da dimensão profética do jubileu bíblico, do “ano da graça” anunciado por Jesus, apontando caminhos de esperança para um “renascimento ético, moral, social e cultural”, como deseja o Papa Francisco.

1. Um tempo para o descanso

No livro do Êxodo, Deus estabelece uma aliança com Moisés e os israelitas (Ex 19,5) e como parte desta aliança, era preciso que o povo observasse uma série de preceitos. Com grande destaque a ponto de ser um dos dez mandamentos, está o *shabbat* (Ex 20,8).

À quem descumprisse a guarda do sábado estava destinado à morte (Ex 31, 15). Com isso, Deus ordena que haja uma interrupção dos trabalhos para o descanso de todos, homens e mulheres, escravos e livres, e até dos animais.

O descanso no sábado é fundamentado na compreensão da sacralidade desse dia, em virtude do descanso do próprio Deus ao fim da criação (Gn 2,3). Outra motivação é encontrada no livro do Deuteronômio, onde o sábado está associado à memória da libertação da escravidão do Egito (Dt 5,12-15). Em meio a escravidão, “o sábado era importante para se reconstruir como pessoa e poder reconstruir sua identidade como povo de Deus” (RICHARD, 1999, p. 9).

Além do sábado, outro preceito vinculado ao descanso é o ano sabático. Assim como o sábado é o dia do repouso depois de seis dias de trabalho, o ano sabático é o repouso após seis anos. A experiência exodal despertou a consciência da soberania de Deus sobre toda a criação, e cada ano sabático era renovada a confiança na providência divina que não deixaria de prover o alimento mesmo sem o plantio, desde que se

¹²⁶ De agora em diante, *Laudato Si'* – LS.

cumprisse a Lei (Lv 22, 18-22). Isso porque o ano sabático não propunha o repouso propriamente do trabalhador, mas da terra (Lv 25, 2-5).

O descanso para a terra haveria de trazer benefícios a quem dela dependia, porque garantia a reposição dos nutrientes e a recuperação da capacidade de produção, e ainda suscitava a solidariedade, ao doar aquilo que haveria de ser produzido de forma espontânea aos pobres e os animais (Ex 23,10-11).

Ainda que não esteja diretamente ligada ao ano sabático, havia outra lei que exigia a libertação dos escravos no sétimo ano, após seis anos de trabalho, independente da dívida que ainda lhe restava pagar (Ex 21,1-11; Dt 15, 12-15).

Desse modo, tanto o sábado quanto o ano sabático são expressões da “santidade” do tempo, isto é, deveriam ser tempos separados, diferentes, dos outros tempos. Se, em meio aos trabalhos o ser humano facilmente se debruça sobre seus próprios interesses, o sábado e o ano sabático deveriam recordar que tudo provém de Deus como dom gratuito.

2. Um tempo da graça

A cada sete anos sabáticos, após “sete semanas de anos”, a lei determinava o ano do jubileu, cujo nome deriva do *yobel*, um chifre de carneiro tocado para inaugurar o ano. Era iniciado pela Festa da Expição (Lv 16), o que fazia do ano um tempo de reconciliação com Deus e com os irmãos. A prescrição sobre o ano jubileu é encontrada no Código de Santidade do livro do Levítico (Lv 25), escrita pela classe sacerdotal no exílio babilônico (SCARDELAI, 2010, p. 117).

Contarás sete semanas de anos, sete vezes sete anos, isto é, o tempo de sete semanas de anos, quarenta e nove anos. No sétimo mês, no décimo dia do mês, farás ressoar o toque da trombeta; no dia das Expições, fareis soar a trombeta em todo o país. Declarareis santo o quinquagésimo ano e proclamareis a libertação de todos os moradores da terra. Será para vós um jubileu: cada um de vós retornará a seu patrimônio, e cada um de vós voltará ao seu clã. O quinquagésimo ano será para vos um ano jubilar: não sementeis, nem ceifareis as espigas que nasceram após a ceifa, e não vindimareis as cepas que tiverem brotado livremente. O jubileu será para vós coisa santa e comereis o produto dos campos (Lv 25, 8-12).

A necessidade do “retorno ao patrimônio” e “ao seu clã” evidencia que o ano jubilar era um retorno às próprias origens do povo, assentada pela igualdade e liberdade. Desse modo, a celebração do ano do jubileu atingia as tessituras sociais como nos anos sabáticos. Em síntese, nos anos jubilares estavam previstos: o repouso da terra (Lv 25, 1-7), o resgate da propriedade, terras e moradia (Lv 25, 8-34), a libertação dos israelitas escravizados por dívidas (Lv 25, 39-55).

Em Levítico 25, 23, Deus estabelece que a terra lhe pertence e que os israelitas são apenas estrangeiros e hóspedes, fazendo reluzir a santidade da terra. Por esse motivo, em cada jubileu deveria retornar à pessoa ou o clã a propriedade que lhe pertencia no jubileu anterior, a fim de garantir uma justiça social entre os diversos clãs.

Em Levítico 25, 39-55, Deus ordena a redenção dos que foram escravizados por dívidas. Deus recorda os israelitas que Ele os libertou da escravidão do Faraó para que pudessem tornar-se seus servos, obediente à sua vontade (SCARDELAI, 2010, p. 118).

O ano sabático e particularmente o ano jubilar “pretendiam consagrar o direito de Deus, Criador e Libertador, e também apelar a sensibilidade dos homens para um caminho de fraternidade e comunhão”. Eram um tempo propício para a conversão, para mudar o que obstruía a vivência fraterna de um povo que, eleito por Deus, era chamado a ser santo e testemunha da santidade do seu Deus no meio do mundo (CORREIA, 2000, p. 32).

Ainda que estivessem previstos os preceitos, muitos foram mais uma meta ideal do que propriamente a concretização de uma nova realidade, como destacou o Papa João Paulo II (1994, p. 22).

No evangelho segundo Lucas, Jesus retoma a passagem do livro de Isaías (61,1-2) em que é anunciado o reinício da comunidade pós-exílio, e proclama o ano jubilar com as palavras “hoje se cumpriu aos vossos ouvidos essa passagem da Escritura” (Lc 4,21). Essas palavras revelavam a chegada do tempo tão aguardado. A libertação aos presos e oprimidos era uma característica do ano jubilar. Desse modo, Jesus inaugura o ano jubilar, não no sentido cronológico, mas em referência ao seu próprio ministério destinado a libertar a humanidade das enfermidades, do poder do mal, das dívidas do pecado. Conforme João Paulo II, “as palavras e as obras de Jesus constituem assim o cumprimento de toda a tradição dos jubileus do Antigo Testamento” (JOÃO PAULO II, 1994, p. 21).

3. O Jubileu na Igreja e as perspectivas ecológicas

Após 50 dias de sua ressurreição, Jesus enviou o Espírito Santo para libertar os discípulos do medo a fim de torná-los arautos da libertação. Guiada pelo mesmo Espírito, a Igreja continuou ao longo de sua história o costume de convocar os jubileus para que pudessem ser tempo de graça e reconciliação, sobretudo pelo perdão dos pecados e da concessão de indulgências (JOÃO PAULO II, 1994, p. 24). Desde o Papa Bonifácio VIII que instituiu o primeiro ano jubilar até o último jubileu celebrado (extraordinário), em 2015, os jubileus tem sido acontecimentos de grande expressão para a espiritualidade dos fiéis, mas também para toda a Igreja e, de certo modo, para a sociedade. Como não

recordar, por exemplo, do Jubileu 2000 e dos frutos relacionados ao perdão das dívidas de países pobres? (Cf. JOÃO PAULO II, 2001, p. 22).

Às portas do início do Jubileu 2025, a retomada da origem bíblica do jubileu é fundamental para a reflexão e o amadurecimento das ideias e projetos que estão sendo gestados para a celebração desse grande momento. À luz da Encíclica *Laudato Si'* do Papa Francisco, cuja temática desperta a consciência de que os problemas identificados com a Casa Comum afetam diretamente a cada pessoa humana, aliás, a cada ser vivente (FRANCISCO, 2015, p. 20), poderíamos estabelecer algumas conexões para a vivência do ano jubilar em perspectiva ecológica.

A questão ecológica é tratada pelo Papa Francisco em sua abordagem integral, isto é, deve-se considerar que tudo está interligado, natureza e sociedade e, portanto, não há duas crises separadas, mas uma única crise: socioambiental (FRANCISCO, 2015, p. 86). Nesse sentido, propomos três eixos de reflexão.

3.1 Reconciliação com a terra

Há uma urgente necessidade de a humanidade reconciliar-se com toda a criação. A errônea interpretação do mandato “dominar a terra” da narrativa de Gênesis (Gn 1, 28), parece legitimar o comportamento abusivo e destruído do ser humano para com a natureza.

O preceito para o repouso da terra traria benefícios para a terra e para todos os que dela dependiam. Contudo, interromper ou desacelerar são duas ações pouco conhecidas na sociedade do desempenho. A interrupção dos trabalhos da terra evidenciaria a providência divina que faz crescer e frutificar o que não plantou. Há, portanto, um convite a reconhecer a mão providente de Deus. Porém, em nossos dias a confiança já não é dirigida a Deus, mas a si mesmo e aos lucros.

O princípio da maximização do lucro, que tende a isolar-se de todas as outras considerações, é uma distorção conceptual da economia: desde que aumente a produção, pouco interessa que isso se consiga à custa dos recursos futuros ou da saúde do meio ambiente; se o derrube duma floresta aumenta a produção, ninguém insere no respectivo cálculo a perda que implica desertificar um território, destruir a biodiversidade ou aumentar a poluição (FRANCISCO, 2015, p. 114).

3.2 Reconciliação com os pobres e escravizados

Como tudo está interligado, a indiferença para com a natureza traz consequências negativas ao ser humano, mais gravemente aos pobres. Por sua vez, o preceito do repouso

à terra favorecia especialmente o pobre e o estrangeiro (Lv 19,9-10). Desse modo, o Jubileu é um tempo oportuno para compreender essa estreita ligação.

Além disso, outra prática do jubileu judaico é o perdão das dívidas. O perdão das dívidas é uma prática benevolente em favor do endividado que não consegue quitá-las. Porém, há uma dívida social muito alta e que pode ser paga, como nos diz o Papa Francisco: a dívida para com os pobres que são privados de água potável, ferindo este que é um direito humano essencial e universal (FRANCISCO, 2015, p. 25). A ganância pelo lucro e o desprezo para com a vida humana impossibilitam que essa dívida seja quitada.

Havia também no jubileu a libertação dos escravos, e que fora proclamada também por Jesus. O Papa Bento XVI utilizou a expressão “ecologia do homem” para falar que o ser humano também tem uma natureza que precisa ser respeitada. A escravidão, em suas múltiplas formas, atenta contra a integridade da dignidade humana. Ainda hoje “há trabalhadores reduzidos a situações de escravidão, sem direitos nem expectativas duma vida mais dignificante” (FRANCISCO, 2015, p. 93). Outra dimensão da escravidão é comentada pelo filósofo coreano, com formação teológica, Byung-Chu Han: a necessidade de contínua produção e desempenho (Cf. HAN, 2017, p.23-30).

3.3 A restituição da propriedade aos primeiros ocupantes

Com o preceito da restituição da propriedade podemos refletir primeiramente sobre a questão dos ecossistemas e da biodiversidade. O impacto ambiental em virtude da devastação econômica é sentido também dentro da biodiversidade com a perda de algumas espécies ou de grupos animais. A construção de edifícios, estradas ou barragens, a poluição dos oceanos e o desmatamento de florestas tropicais fazem com que populações de animais sejam obrigadas a migrar do seu habitat, isso quando conseguem desviar do risco de ser engolidos pela economia (FRANCISCO, 2015, p. 28-30). É urgente a recuperação dos ecossistemas para devolver aos animais o seu habitat natural.

Não somente os animais, mas, sobretudo a pessoa humana pode ser beneficiada com o Jubileu, com a tomada de consciência dos responsáveis por garantir os direitos dos povos originários que muitas vezes tendem a minguar diante do avassalador desenvolvimento urbano. Por detrás da negação do direito de terra aos indígenas, por exemplo, há a nociva ambição de grandes proprietários que desejam alargar as suas cercas (Lc 12, 18).

Finalmente, a crise socioambiental exige uma resposta sobre o problema da guerra. Como não ousar esperar que o ano do jubileu pode trazer a paz que o mundo tanto necessita? Ainda que muitas faíscas insistam em aparecer e crescer, o jubileu possibilita a esperança de um novo tempo aos milhares de migrantes que são obrigados a deixar suas terras por conta das guerras e das péssimas condições de vida. O tempo do jubileu é o tempo da graça e da alegria pelo retorno às suas terras. Oxalá se insistam em diálogos internacionais para superar esse tempo de conflito.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os preceitos do sábado, do ano sabático e do ano jubileu evidenciam uma preocupação em garantir a soberania de Deus sobre todas as coisas, inclusive o tempo. A espiritualidade bíblica testemunhada pelos israelitas aponta para uma necessária coerência entre a religiosidade e a práxis cotidiana.

A sociedade do cansaço, porém, é marcada pelo aumento de produção, porém, sem profundidade. Um caminho de profundidade permite-nos esquadrihar os processos, refletir sobre os objetivos originais, e continuar o percurso com mais consciência daquela identidade.

O ano jubilar na Igreja deve ser vivido para além das celebrações litúrgicas, mas deve ser um ano diferente, um ano santo, um ano que favoreça encontros e reflexões de temas que tocam a natureza do jubileu. Portanto, a relação com a terra, com os pobres e escravizados, com os que foram obrigados a deixar as suas propriedades deve ser visitada e promovida. A Igreja como sinal de salvação seja a presença de esperança nos âmbitos de reflexão, oração, estudos e decisões acerca dos problemas que acometem a sociedade, afinal, não pode haver nenhuma realidade humana que não encontre eco no coração dos discípulos de Jesus.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

CORREIA, João A. S. O jubileu no Antigo Testamento. **Theologica**, v. 35, n. 1, p. 17-37, 1 jan. 2000.

FOBE, Jean-Luc. Justiça social e ecoteologia no ano sabático da terra. **Cadernos de Sion**, v. 4, n. 1, p. 58-69, 30 jul. 2023. Disponível em: <https://ccdej.org.br/cadernosdesion/index.php/CSION/article/view/88/94>.

FRANCISCO. Carta do Papa Francisco ao Arcebispo Rino Fisichella pelo Jubileu 2025. Roma, 11 fev 2022. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/letters/2022/documents/20220211-fisichella-giubileo2025.html>>. Acesso em 28 abr 2024.

FRANCISCO. **Carta Encíclica *Laudato Si'***. São Paulo: Paulus; Loyola, 2015.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade do cansaço**. Petrópolis: Vozes, 2017.

JOÃO PAULO II. **Carta Apostólica *Novo Millennio Ineunte***. São Paulo: Paulinas, 2001.

JOÃO PAULO II. **Carta Apostólica *Tertio Millennio Adveniente***. São Paulo: Paulinas, 1994.

MANZATTO, Antonio. O jubileu e sua integral celebração. **Revista de Cultura Teológica**, n. 29, OUT/DEZ. 1999, 7-21. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/14681/17259>>. Acesso em 30 de abril de 2024.

RICHARD, Pablo. Já é tempo de proclamar um jubileu – Sentido geral do jubileu na Bíblia e no contexto atual. **Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana**, Petrópolis, v. 33, 1999/2, 7-22.

SCADERLAI, Donizete. Terra na Bíblia: Uma reflexão sobre o alcance social das leis de Lv 25,23 e Ne 5. **Revista de Cultura Teológica**, São Paulo, v. 72, out/dez. 2010, 111-133.

SILVA, V. da. Direito à Terra, Direito à Vida: perspectivas ecológicas a partir de Levítico 25. **Revista Fragmentos de Cultura - Revista Interdisciplinar de Ciências Humanas**, Goiânia, Brasil, v. 26, n. 4, p. 596–606, 2016. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/fragmentos/article/view/4752>>. Acesso em: 1 maio. 2024.

ATUALIZAÇÃO BÍBLICA NA LITURGIA

*Richard Strazza da Silva*¹²⁷

Resumo: Bíblia e liturgia estão interligadas. O Concílio Vaticano II pede maior aproveitamento da Bíblia e sua atualização na liturgia, espaço do assombro pelo mistério salvífico e do encontro com o Senhor. É dentro da liturgia que se realiza a leitura litúrgica da Bíblia. A mesma, quando transportada para a liturgia, ultrapassa o seu significado a partir de Jesus Cristo, pois recebe sentido tão excelso, que nenhuma outra ação na Igreja supera. Por isso, a necessidade da catequese bíblica, que conduz aos mistérios do Senhor, onde a Palavra revela a Palavra pela via das Escrituras e a Tradição da Igreja; já a formação bíblica, que exige pedagogia sacramental, e ensina que a Palavra de Deus é: performativa porque proclama uma Palavra do passado no presente, e é conformativa, porque passa pela Igreja o ensinamento, a transmissão da fé, dos mistérios revelados e celebrados. Isso leva a melhor participação dos fiéis, que através dos sacramentos na liturgia, os insere em Cristo e na história da salvação e favorece o assumir funções e ministérios que edificam a Igreja. Por fim, a leitura bíblica na liturgia e a sua formação revelam aos fiéis encarnação da Palavra na vida e atitudes moralmente estabelecidas pela fé.

Palavras-chave: Liturgia. Catequese. Formação bíblica.

Abstract: Bible and liturgy are interconnected. The Second Vatican Council asks for a better use of the Bible and a better bringing it up to date in the liturgy, place of awe at the salvific mystery and of meeting with the Lord. It is within the liturgy that the liturgical reading of the bible is performed. When the Bible is brought inside the liturgy, it goes beyond its meaning starting from Jesus Christ, because it receives so excellent meaning that no other Church action can exceed. Thus, it is needed a biblical catechesis that leads into the mysteries of the Lord, where the Word reveals the Word via the Scriptures and via the Church Tradition; it is also needed the biblical formation, which demands sacramental pedagogy, and teaches that the Word of God is: performative because it proclaims a Word from the past in the present, and is conformative because the teaching, the conveying of faith and the mysteries revealed and celebrated are done through the Church. This leads to a better participation of the faithful, which, by the means of the sacraments in the liturgy, are inserted in Christ and in the salvation history and make them more favorable to assume roles and ministries for building up the Church. Lastly, the reading of the Bible in the liturgy and the formation for such reveal to the faithful the incarnation of the Word in life, as well as moral attitudes established by faith.

Keywords: Liturgy, Catechesis. Biblical Formation.

INTRODUÇÃO

Deus se revelou em Jesus Cristo, Verbo da vida. Nele está dito tudo do Altíssimo. Ele é a Palavra encarnada. Nele tudo tem seu princípio e fim. Ele, o Verbo, é o Logos de

¹²⁷ Doutorando em Teologia pela PUC São Paulo; Mestre em Teologia Litúrgica pela Pontificia Università della Santa Croce-Roma-IT; Licenciatura em Filosofia pelo Centro Universitário Assunção – UNIFAI, São Paulo-SP; Graduação em Teologia pela Faculdade Dehoniana, Taubaté-SP; Licenciatura em Pedagogia pela Faculdade de Aguaí-SP; Especialização para Formadores de Seminários e Casa de Formação pela Faculdade Dehoniana, Taubaté-SP; Especialização em Docência no Ensino Superior pelo Centro Universitário Fundação de Ensino Otávio Bastos – UNIFEOB, São João da Boa Vista-SP; Especialização em Psicopedagogia Clínica e Institucional pelo Centro Universitário Fundação de Ensino Otávio Bastos – UNIFEOB, São João da Boa Vista-SP; Especialização em Prática de Letramento e Alfabetização pela Universidade Federal de São João Del-Rei – UFSJ, Santa Rita de Caldas-MG; Especialização em Espiritualidade pela Faculdade Vicentina – FAVI, São Paulo; Especializando em Análise Existencial e Logoterapia Frankliana, Centro Universitário Católico Ítalo, São Paulo-SP; e-mail: pestrazza@gmail.com; Membro do grupo de pesquisa “José Comblin” da PUC São Paulo; ID Lattes: <https://lattes.cnpq.br/2707780096617282>.

Deus que se tornou sensível na Palavra e no sacramento. Ele se revelou aos homens e se revela na liturgia.

Nele, Deus se fez igual à criatura, menos no pecado. Nele Deus fala ao homem como a um amigo: falou em primeira instância quando fez toda criação, depois falou por meio de seu Filho: Palavra, Verbo que dialoga com os homens, filhos de Deus. Esta relação de semelhança, de amizade com a humanidade, se encontra na obra da criação, mas, principalmente, nos inspirados diálogos de Deus nas sagradas Escrituras.

E para tornar manifestada esta revelação divina, Deus confere à Igreja a fiel interpretação de sua Palavra, que de modo especial se dá na liturgia, onde o mistério pascal é excelentemente celebrado. Por isso, as Sagradas Escrituras e a liturgia estão profundamente interligadas. O próprio Concílio Vaticano II pede que se abra os tesouros da Bíblia para o maior aproveitamento dos fiéis e dos ritos litúrgicos. Por isso, tendo esta sensibilidade, a Igreja, a partir da liturgia, devota aos fiéis formação e catequese, a fim de uma participação ativa dos fiéis.

1. A relação entre liturgia e sagrada escritura

Vagaggini (2009, p. 393-418) ajuda a entender que a liturgia se ocupa somente do mistério de Cristo e da Igreja. A liturgia se envolve com a história da salvação e a celebra porque a busca diretamente nas Sagradas Escrituras. É, por isso, que a liturgia é escriturística. Pode haver outros textos que componham a liturgia, porém estes são sempre muito poucos e só servem para elucidar as passagens escriturísticas, que são sua base e ocupam o lugar principal na celebração litúrgica. Ora, a liturgia não faz interpretações aleatórias da Escritura, mas a interpreta a partir de leis próprias e sólidas. De outro modo, nada a liturgia inventa. Ela é fiel à revelação escriturística.

Toda leitura que a liturgia faz da Escritura está baseada no princípio da unidade do mistério de Cristo, onde existe o primado do Novo Testamento sobre o Antigo Testamento. Assim, a liturgia é cristológica, pois tudo nela é visto e celebrado a partir do mistério pascal de Cristo. Tem-se assim que esta maneira de interpretar as Escrituras dirige todos os seus celebrantes à Deus e, portanto, à eternidade – a Jerusalém celeste.

É Cristo que tudo potencializa e faz eterno em si. Por isso, o Antigo Testamento é visto na liturgia como prefiguração do Novo Testamento. Tudo se encaminha para Cristo e para a realidade escatológica da qual todos os cristãos estão encaminhados pela graça do Redentor. A liturgia entende que o Novo Testamento precisa ser visto a partir do Antigo

Testamento. A história da salvação, que culmina em Cristo, possui antecedentes, que preparam, anunciam e prefiguram sua vinda e a realidade escatológica. O cerne para entender como é regida a lei para a liturgia fazer uso da Escritura é que a economia cristã, preparada, possibilitada e prefigurada pela economia antiga, prepara, possibilita e prefigura a economia futura escatológica. Santo Agostinho afirmava que no Antigo Testamento se esconde o Novo e no Novo se manifesta o Antigo, e esta manifestação ganha vitalidade na liturgia, enquanto dela se participa e se adentra ao mistério que é anunciado nas Escrituras.

Tudo o que está na Sagrada Escritura, quando transportado para a liturgia, é ultrapassado o seu significado. A liturgia conservando o sentido dos contemporâneos de quando fora inspirada a Palavra, dá à mesma Escritura, a partir de Jesus Cristo, um sentido transcendente e aprofundado tão excelso, que nenhuma outra ação na Igreja supera. Isto quer dizer que com o passar dos tempos, quando os textos do Antigo Testamento são usados na liturgia, estes são superados à luz do mistério de Cristo. O mistério pascal de Cristo ilumina toda história bíblica e apresenta seu entendimento ainda mais claro e palpável na liturgia. Assim se pode afirmar que hoje se interpreta as Escrituras de maneira mais profunda do que antigamente, pois quanto mais o tempo passa, mais abrangente fica a contemplação do mistério de Cristo Jesus e sua celebração na liturgia.

Vagaggini (2009, p. 393-418) ainda explica que o Antigo Testamento é visto como prefiguração do novo povo de Deus: o povo cristão. Por isso, olhando sob essa luz que a liturgia provoca, o Antigo Testamento superabunda nos seus sinais, pois se referem a Cristo. Isto porque os textos bíblicos levam em conta o momento celebrativo: Tempo litúrgico, festas, memórias e outros momentos que a liturgia bebe das Escrituras e faz transcender o proclamado, ou seja, atualiza. Isto tudo ocorre porque na liturgia o Antigo Testamento é lido sobre a realidade de Cristo e da Igreja.

É imprescindível afirmar que o Antigo Testamento tem valor tipológico e prefigurativo. Essa tipologia une o Antigo e Novo Testamento. Na Sagrada Escritura está contida todo valor de vida e desenvolvimento da fé, que mantém a unidade entre os Testamentos. O que o Antigo fala faz referência ao Novo Testamento. Deus quando faz alguma coisa, já prevê o futuro dela, e assim foi o Antigo Testamento em relação ao Novo. Deus preparou tudo e tudo se concentra no Cristo, tudo fala Dele e para Ele. O Novo Testamento aprofunda o Antigo Testamento de forma sublime e divina. Por outro lado, os

dogmas, as ações da própria Igreja, a tradição e o magistério clareiam o Novo Testamento; fazem entender e contemplar com mais precisão e sentido. Enfim, a liturgia é cristocêntrica. Tudo vem de Cristo e tudo vai a Ele.

Nas Sagradas Escrituras está relacionada cada história pessoal vivida no agora da ação litúrgica. Esta ação centraliza-se numa única fé, num único mistério, por isso não há inconsistências, pois, a Igreja formaliza na liturgia a decisão de servir a um único Deus revelado nas Escrituras, através dos dogmas e a evolução da doutrina.

É dentro da liturgia que se realiza a leitura litúrgica da bíblia, que precisa ser iluminada pela catequese bíblica, a formação bíblica e a participação ativa dos fiéis, pois toda ignorância das Sagradas Escrituras provém de uma vida ignorada na liturgia.

1.1 Catequese

A Igreja sempre trabalhou com especial ênfase na catequese da iniciação cristã, pois reconhece que é um dever próprio da mesma apontar quem é Cristo: sua vida e seu mistério. A mesma catequese tem como caráter basear-se constantemente nos Evangelhos, pois são o coração das Escrituras e o principal testemunho sobre a vida e a doutrina do Verbo encarnado (CONGREGAÇÃO PARA O CLERO, 1998, p. 44; DGC¹²⁸ 41). Porém, durante este tempo pós Concílio, nota-se um maior esforço da catequese bíblica para com as crianças, jovens e adultos. A partir do incentivo e atuação da própria Igreja, foram criadas diversas pedagogias catequéticas, que facilitaram a assimilação no coração, na mente e nas atitudes dos fiéis sobre aquela Palavra revelada. Exemplo disso são os meios audiovisuais modernos que oferecem cursos, palestras, formação direta e indiretamente; o retorno à catequese batismal tendo o RICA (Rito de Iniciação Cristã para Adultos) como motivador e inspirador de várias pedagogias diocesanas e ritos celebrativos para cada etapa vivida pelos catequisandos; o uso da bíblia pelos catequisandos no encontro da catequese, dentre outros meios e instrumentos que proporcionam a vivência mistagógica. A formação católica-bíblica-catequética cresceu igualmente entre os meios radiofônicos e televisivos, como afirmou Bento XVI na *Verbum Domini* (2010, p. 201; VD¹²⁹ 113). Porém, todos métodos e pedagogias catequéticos concluíram que é impossível transmitir a fé íntegra e integral se não diretamente, dentro de uma atitude sacramental, ou seja, num

¹²⁸ DGC – Diretório Geral para a Catequese.

¹²⁹ VD – *Verbum Domini*.

encontro do catequista com o catequisando; nada substitui o encontro, assim como também na celebração litúrgica.

A Palavra revela a Palavra; o Verbo revela a si mesmo a cada um. A Igreja, neste sentido, age como transmissora da fé e testemunha do mistério na pessoa do catequista, cujo ministério reconhecido na Igreja tornou-se um Rito litúrgico. Sem a Igreja não é possível atingir o conteúdo do mistério – o caminho é feito acompanhado; sem a catequese instruída pelo Espírito Santo não se chega a conhecer a Cristo: é preciso mediação, um acompanhamento que ilumina e explica. E, para isso, o encontro se torna sacramental, pois é onde a Palavra de Deus se encarna com mais precisão onde duas ou três pessoas estão reunidas em nome de Cristo.

Contudo, catequese é explicação das Escrituras; é também iniciação ordenada e sistemática à revelação que Deus fez de Si mesmo ao homem, em Jesus Cristo; revelação esta conservada na memória profunda da Igreja e nas Sagradas Escrituras, e constantemente comunicada, por uma tradição viva e ativa, de uma geração para a outra (PAPA BENTO XVI, 2010, p. 128; VD 66). Ela leva a uma progressiva compreensão do projeto divino introduzindo os discípulos no conhecimento do Antigo e Novo Testamentos, isto é, do Logos, do Verbo (PAPA BENTO XVI, 2010, p. 153; VD 85). Isto significa que os textos bíblicos lidos e interpretados com a inteligência e o coração da Igreja produzem a relação dialogal entre Deus e os homens. (PAPA BENTO XVI, 2010, p. 152; VD 127)

1.2 Formação bíblica

A Palavra de Deus é performativa (PAPA BENTO XVI, 2010, p. 113; VD 56) e conformativa. É performativa porque proclama uma palavra do passado no presente; e tendo caráter sacramental, é capaz de colocar na verdade divina os fiéis que dela se aproximam. Mas não se é possível fazer esta experiência sem um intermédio. Por isso, é conformativa, porque passa pela Igreja a transmissão da fé dos mistérios revelados.

Mesmo que toda celebração litúrgica seja também um momento para se aprender e se conhecer o Cristo – mesmo que existam grupos de estudos da Palavra – ainda é necessária uma formação bíblica com pessoas que tenham sólida compreensão teológica.

A formação bíblica desperta no coração dos cristãos o desejo profundo de sacramentalizar o que se conhece de Deus e harmoniza toda cultura à luz da fé, que está sob uma ótica moral (CONGREGAÇÃO PARA O CLERO, 1998, p. 25; DGC 23). Tal

realidade pode ser exemplificada pelo Sermão da montanha. Ali Jesus retoma o decálogo e o apresenta com o espírito das bem-aventuranças. Essa é uma referência indispensável na formação moral: palavra e vida. A evangelização mais fecunda comporta o anúncio e a proposta moral: a palavra anunciada e a palavra vivida. Este testemunho moral corresponde às consequências sociais das exigências evangélicas (CONGREGAÇÃO PARA O CLERO, 1998, p. 24; DGC 22).

A formação bíblica exige uma pedagogia sacramental, isto é, retiros, direção espiritual e outros meios que levem o cristão para um encontro pessoal com o Senhor (PAPA PAULO VI, 1970, p. 32; AA¹³⁰ 29). Neste sentido, a Igreja muito fomenta os encontros de estudo bíblico, como também a *Letio Divina*. Dentre os espaços de formação bíblica, sublinha-se a existência de vários institutos de vida acadêmica, que ajudam numa melhor compreensão teológica e conduzem a uma sensível prática de missão da qual cada cristão possa exercer o seu apostolado (PAPA BENTO XVI, 2010, p. 141; VD 75).

Contudo, a formação bíblica é presidida pela Igreja. O fim desta formação é aderir aos mesmos sentimentos de Cristo. Porém ele só é conhecido mediante as Escrituras. Sobre isso, São Jerônimo lembrava a necessidade de perscrutar as Escrituras (Jo 5,39). E de modo mais intenso refletia: “Errais, sem conhecer as Escrituras nem o poder de Deus (Mt 22,29). (...) Cristo é o poder de Deus e a sabedoria de Deus, e quem ignora as Escrituras ignora o poder de Deus e sua sabedoria. Ignorar as Escrituras é ignorar Cristo”. (CNBB¹³¹, 1994, vol. 4, p. 1329; Liturgia das Horas).

1.3 Participação ativa dos fiéis

A liturgia é o espaço onde ocorre, por excelência, o anúncio e a encarnação da Palavra. Porém, a participação ativa ou passiva dos fiéis na liturgia compromete a atualização da Sagrada Escritura. Se por um lado existe a formação da Igreja, por outro dependerá da abertura ativa da pessoa. É na participação ativa que o cristão vive o que reza e é enviado à missão.

A liturgia é pedagógica. Nela se reúnem bênção de Deus e louvor da assembleia. Quem não participa como corpo místico da Cabeça, quem não se abre ao entendimento produzido pela luz do ensinamento da Igreja, certamente se fará uma leitura errônea e distorcida da revelação (PAPA BENTO XVI, 2010, p. 59; VD 30). Quando a leitura é

¹³⁰ AA – *Decreto Apostolicam Actuositatem*.

¹³¹ CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil.

realizada de maneira fechada e subjetiva, corre-se o risco de manipular a Palavra para seu benefício próprio e, conseqüentemente, um distanciamento da realidade misteriosa. Estar passivo neste corpo que é a Igreja, é estar longe da cabeça (PAPA BENTO XVI, 2010, p. 59; VD 30). Assim, se não participa no corpo, não se conhece a cabeça. É junto da comunidade que o cristão se torna ativo para a missão pastoral.

Era também com este intuito que Ambrósio, bispo de Milão do século IV, desejoso desta participação responsável do batizado na vida eclesial, aplicava as catequeses mistagógicas. Este inserimento nos mistérios do Senhor, o santo realizava usando das imagens e figuras do Antigo e do Novo Testamentos (PAPA BENTO XVI, 2010, p. 81; VD 41). Ensinava que era através dos sacramentos que o fiel se tornava partícipe da redenção operada por Cristo e era incorporado nos acontecimentos do Antigo e do Novo Testamento.

Aplicando as catequeses ele realizava a chamada pedagogia tipológica (PAPA BENTO XVI, 2010, p. 75; VD 38). Nelas se usava de passagens do Antigo Testamento para fazer o batizado perceber a sua ligação direta com história da salvação culminada na pessoa do Cristo. Afirmava que o Antigo Testamento figurava o Novo e que o batizado trazia no sacramento recebido o caráter indelével de toda história da salvação, e que este se projetava diretamente na vida eclesial. (MARTORELL, 1990, p. 117).

Contudo, segundo o contexto mistagógico, todo batizado participa da história da salvação. Sua inserção no mistério salvífico o faz partícipe de todas as ações de Cristo e da Igreja. E nesta responsável atitude sacramental, o fiel pode na pastoral participar como membro que traz em si as marcas e as ações do mistério do Salvador. Isso acontece porque é a partir da Palavra que nasce ações cristãs. Nela se faz opções definitivas. E é por ela que todos assumem funções e ministérios que edificam a Igreja e celebram na liturgia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Contudo, a liturgia atualiza a Palavra na vida dos celebrantes e os conduz a atitudes moralmente estabelecidas pela fé. O Esposo se revela ao fiel mediante a Esposa. É ela quem educa na fé e na Tradição. Os fiéis formados à luz da revelação, são inseridos no mistério da vida quotidiana, que tem na pastoral eclesial a sua participação ativa. Enfim, a formação bíblica e a catequese levam o fiel cristão, membro do Corpo, a um comprometimento verdadeiro e participativo na liturgia e na vida, do qual santifica a si mesmo e aos outros pelas ações configurativas a Cristo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

PAPA BENTO XVI. **Exortação apostólica pós-sinodal *Verbum Domini***. São Paulo: Paulinas, 2010.

BÍBLIA de Jerusalém. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2002.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Liturgia das Horas**. Vol. 4, Rio de Janeiro: Vozes, 1994.

CONGREGAÇÃO PARA O CLERO. **Diretório geral para a Catequese**. São Paulo: Loyola & Paulinas, 1998.

MARTORELL, S. Soto. **Inserción del cristiano en la historia de la salvación por medio de los sacramentos de la iniciación Cristiana**: estudio teológico en el De sacramentis y el De Mysteriis de san Ambrosio. 214 p. Tesi di Dottorato – Corso di Teologia, Pontificia Università della Santa Croce, Roma, 1990.

CONCÍLIO VATICANO II, 1962-1965, Vaticano. **Constituição dogmática *Lumen gentium***. 6. ed. São Paulo: Paulinas, 1981.

PAPA PAULO VI. **Decreto *Apostolicam Actuositatem***. Petrópolis: Vozes, 1970.

CONCÍLIO VATICANO II, 1962-1965, Vaticano. **Constituição *Sacrossanctum concilium***. In: VIER, Frederico (Coord). **Compêndio do Vaticano II**: constituições, decretos, declarações. 19. ed. Petrópolis: Vozes, 1987. p. 257-306.

SARTORE, Domenico & Outros. **Dizionari di Liturgia**. Editrice San Paolo: Milano, 2001.

VAGAGGINI, Cipriano. **O sentido teológico da liturgia**. Edições Loyola: São Paulo, 2009.

**A TEMÁTICA ECOLÓGICA NO CONCÍLIO VATICANO II E NOS
DOCUMENTOS DAS CONFERÊNCIAS EPISCOPAIS DO CELAM:
Um caminho em defesa da casa comum**

*Robert Landgraf*¹³²

Resumo: A presente pesquisa objetiva refletir sobre a temática ecológica no Concílio Vaticano II e nos documentos das Conferências Episcopais da América Latina (CELAM). Embora a temática não tenha sido abordada de maneira direta nos documentos oficiais do Concílio há indícios sobre o assunto que podem ser encontrados na *Constituição Pastoral Gaudium et Spes* que menciona as rápidas transformações ocorridas no planeta devido a intervenção humana e defende o destino universal dos bens da Terra. Em seguida abordaremos a temática ecológica no magistério pós conciliar até ao Papa Francisco que se apresenta como um grande defensor da natureza. Referente aos documentos do CELAM, observa-se que a temática aparece pela primeira vez, de maneira discreta, na Conferência de Medellín e vai ganhando visibilidade e importância a cada nova Conferência. É em Aparecida que a temática ganha destaque de forma que os bispos, de maneira profética, denunciam que o descaso e a agressão ao meio ambiente ocorrem por razões de interesse capitalistas.

Palavras-chave: Ecologia. Vaticano II. CELAM.

Abstract: The present research aims to reflect on the ecological theme in the Second Vatican Council and in the documents of the Latin American Episcopal Conferences (CELAM). Although the theme was not directly addressed in the official documents of the Council, there are indications on the subject that can be found in the *Pastoral Constitution Gaudium et Spes*, which mentions the rapid transformations occurring on the planet due to human intervention and advocates for the universal destination of Earth's goods. Next, we will address the ecological theme in the post-conciliar magisterium up to Pope Francis, who is presented as a great defender of nature. Regarding the CELAM documents, it is observed that the theme appears for the first time, in a discreet manner, in the Medellín Conference and gains visibility and importance with each new Conference. It is at the Aparecida Conference that the theme gains prominence, as the bishops prophetically denounce that neglect and aggression towards the environment occur due to capitalist interests.

Keywords: Ecology. Vatican II. CELAM.

INTRODUÇÃO

A temática da ecologia tem ganhado destaque na pauta eclesiológica com o Pontificado de Francisco, que tem se apresentado como o Papa da ecologia, com duas cartas encíclicas sobre o assunto: a primeira *Laudato Si*, sobre o cuidado da casa comum, e a *Laudate Deum*, sobre a crise climática, além dos inúmeros pronunciamentos e catequeses nos quais a problemática é abordada. Essa temática não aparece de forma explícita no Concílio Vaticano II, mas oferece algumas ideias essenciais para pensar o tema. Com relação às Conferências Gerais do Episcopado Latino-americano (CELAM), a problemática ecológica ganha visibilidade gradativamente, com maior destaque na

¹³² Doutorando em teologia PUCSP, Mestre em ciência da religião PUCCAMP, Mestre em Teologia PUCSP. Email: betolandgraf@yahoo.com.br, membro do grupo de pesquisa José Comblin. ID Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7303323923985555>.

Conferência de Aparecida, cuja redação final é feita pelo então Cardeal Bergoglio, hoje Papa Francisco, que denuncia a devastação do meio ambiente com fins lucrativos.

1. O Concílio Vaticano II e a temática ecológica

Embora a ecologia não estivesse entre as preocupações dos participantes do Concílio, já que não fazia parte da agenda de discussões da sociedade na época, alguns indícios indiretos podem ser encontrados na *Constituição Pastoral Gaudium et Spes* (1965). A constituição menciona as rápidas e profundas mudanças que ocorrem constantemente em toda a Terra, resultado da inteligência e da atividade humanas que repercutem sobre a mesma humanidade (GS 4).

O Concílio reconhece as profundas e rápidas mudanças que se estendem por toda a terra, provocadas pela inteligência e a atividade criadora do ser humano, e que essas mesmas mudanças afetam a vida do próprio ser humano. Em seguida, afirma que homem e mulher foram criados “à imagem de Deus” e chamados a serem senhores de todas as criaturas terrenas para as dominar e servir-se delas glorificando a Deus, entendendo que quanto mais aumenta o poder humano sobre as coisas criadas mais deve crescer o senso de responsabilidade pessoal e comunitária (GS 12-34). Entretanto, os padres conciliares entenderam que o progresso, que é um bem para a humanidade, é marcado por uma grande tentação de subverter a ordem dos valores que levam o ser humano a se tornar egoísta e individualista, transformando a casa comum em um lugar de não fraternidade, o que coloca em risco toda a criação (GS 37).

O Concílio defendeu o princípio da destinação universal dos bens da Terra, afirmando que tudo o que foi criado pela bondade divina é de uso de todo ser humano e povos; de tal maneira que os bens criados devem chegar equitativamente às mãos de todo ser humano, segundo a justiça, iluminada pela caridade (GS 69).

2. Magistério pós-conciliar de Paulo VI a Francisco

O Papa Paulo VI, na *Encíclica Populorum Progressio*, nos passos da *Gaudium et Spes*, afirma o destino universal dos bens e cita a passagem bíblica de Gênesis 1,28 para dizer que a escritura ensina que toda a criação é para o ser humano, com a condição de ele aplicar o seu esforço inteligente e em valorizá-la (PP 22).

João Paulo II, na carta *Encíclica Evangelium Vitae* sobre o valor e a inviolabilidade da vida humana, afirma que o ser humano é chamado a cultivar e guardar o jardim do mundo (cf. Gn 2,15), por isso possui uma responsabilidade sobre a criação que Deus pôs

a serviço da sua dignidade pessoal, responsabilidade que não se limita ao presente, mas também às gerações futuras (EV 42).

Bento XVI, na carta *Encíclica Caritas in Veritate* sobre o desenvolvimento humano integral, afirma que o desenvolvimento humano está intimamente associado aos deveres que nascem do relacionamento do ser humano com o meio ambiente que foi dado por Deus a todos, constituindo seu uso com a responsabilidade que temos com os pobres, as gerações futuras e a humanidade inteira (CV 48).

O Papa Francisco, o Papa da Ecologia na *Encíclica Laudato Si'*, sobre o cuidado da casa comum, em continuidade com o Concílio Vaticano II e seus predecessores, afirma o destino comum dos bens e ensina que o meio ambiente é um bem coletivo e, por isso, responsabilidade de todos. Quem possui uma parte deve administrá-la em benefício de todos; do contrário, teremos na consciência o peso de negar a existência às gerações futuras (LS 95).

3. A ecologia na CELAM

A primeira Conferência do Episcopado Latino-americano ocorreu em 1955, no Rio de Janeiro, com o objetivo de refletir sobre a escassez do clero, situação que dificultava à Igreja realizar suas atividades pastorais e dar uma resposta aos novos desafios que surgiam na realidade do Continente Latino-americano não estava pauta a questão ecológica.

A segunda Conferência ocorreu em Medellín, na Colômbia (1968), com o espírito de uma recepção criativa do Concílio Vaticano II, que se dá fundamentalmente a partir de uma inserção da Igreja na realidade Latino-Americana e de um compromisso com os pobres. Sobre a temática ecológica e seguindo as orientações da *Gaudium et Spes*, o documento reafirma que Deus criou a Terra e tudo o que nela existe para o uso de todo ser humano de forma justa (DM 46).

A terceira Conferência realizou-se em Puebla (1979), com o tema Evangelização no presente e no Futuro da América Latina, reafirmando a opção preferencial pelos pobres. O documento alerta que, se não mudarem as tendências atuais, a relação do ser humano com a natureza continuará a se deteriorar devido a exploração irracional de seus recursos, cujo resultado será o desequilíbrio ecológico (DP 139); ensina, ainda, a necessidade do respeito pela ecologia que se dá pelo justo e fraterno domínio do ser humano sobre o mundo (DP 327). Na parte em que o documento trata sobre a

evangelização da cultura, solicita que o ser humano cultive sua relação com a natureza (DP 386). Ao tratar sobre a libertação do ídolo da riqueza, o documento profeticamente denuncia os efeitos devastadores da industrialização e urbanização descontroladas, bem como a necessidade, por parte das nações mais ricas, de abandonar o consumismo, tendo em vista o esgotamento dos recursos naturais (DP 496). O documento, ao se referir às linhas de ação pastoral, objetivos, opções e estratégias da Igreja presente no continente, assume preservar os recursos naturais criados por Deus para todos os seres humanos a fim de salvaguardá-los às gerações futuras (DP 1236).

Em 1992, em Santo Domingo, ocorreu a IV Conferência do Episcopado Latino-americano, que teve como tema Nova evangelização, promoção humana e cultura cristã. O documento apresenta a sacralidade da criação ao afirmar que ela é o resultado da Palavra do Senhor e da presença do Espírito, que desde o princípio pairava sobre tudo o que foi criado (Gn 1-2). Essa foi a primeira aliança de Deus conosco. Quando o ser humano nega a sua participação nessa aliança de amor, o pecado do homem afeta sua relação não apenas com Deus, mas com toda a criação. O documento aponta como desafios pastorais do continente as grandes cidades que estão adoecidas, suas zonas centrais deterioradas e suas periferias extremamente empobrecidas e que, no campo, os povos indígenas e os camponeses são despojados de suas terras ou confinados em terras menos produtivas, enquanto continua derrubada e a queimada das florestas na Amazônia e em outras partes do continente. Ainda, propõe como resposta a essa crise o desenvolvimento sustentado, que pretende responder às necessidades e aspirações do presente, sem comprometer as possibilidades de atendê-las no futuro. Objetiva-se, com isso, conjugar crescimento econômico com os limites ecológicos. O desenvolvimento deve seguir uma ética ambiental que abandone a moral utilitarista e individualista; a destinação universal dos bens da criação e a promoção da justiça e da solidariedade são reafirmadas como valores indispensáveis. No que tange aos cristãos do continente, como integrantes da sociedade, devem se responsabilizar em relação aos modelos de desenvolvimento que provocaram os atuais desastres ambientais e sociais e são convocados a olhar para os empobrecidos e imitá-los na forma de viver com sobriedade, valorizando a sapiência dos povos indígenas no que tange à preservação na natureza como ambiente de vida para todos; a vida de São Francisco e sua relação amorosa com a criação

e com os pobres serve de inspiração no caminho de reconciliação do ser humano com a natureza (SD 169-172).

Em 2007, no Brasil, na cidade de Aparecida, ocorreu a V Conferência do Episcopado Latino-americano que objetivou proteger e alimentar a fé do povo de Deus e recordar aos fiéis do continente que, no batismo, somos chamados ao discipulado missionários de Jesus Cristo e a Igreja é chamada a repensar sua práxis pastoral nas novas realidades e circunstâncias Latino-Americanas (DAp 10-11).

No capítulo II, ao tratar do olhar dos discípulos missionários sobre a realidade desafiante do continente, afirma a necessidade de discernir os “sinais dos tempos” à luz do Espírito Santo, para nos colocarmos a serviço do Reino anunciado por Jesus, que veio para que todos tenham vida e “para que a tenham em plenitude” (Jo 10,10) (DAp 33), ao abordar a situação econômica do continente, denuncia que as indústrias extrativistas internacionais e a agroindústria, não raras vezes, acabam não respeitando os direitos econômicos, sociais, culturais e ambientais dos povos locais, não assumindo as responsabilidades pelos danos causados à natureza. Denuncia, ainda, a subordinação da natureza ao desenvolvimento econômico, com danos à biodiversidade, com o esgotamento dos mananciais de água e de outros recursos naturais, envenenamento do ar e as mudanças climáticas que já afetam o mundo, devido ao aquecimento global provocado, principalmente, pelo estilo de vida não sustentável dos países mais ricos (DAp 66).

O documento reconhece a América Latina como um continente que possui uma das maiores biodiversidades do planeta e que os povos e suas culturas que aqui estão possuem grandes conhecimentos tradicionais sobre a utilização sábia dos recursos naturais, bem como o valor e o uso medicinal de plantas e outros organismos vivos. Profeticamente, denuncia que esses conhecimentos têm sido, de modo ilícito, apropriados por indústrias farmacêuticas e de biogenética, causando prejuízos às pessoas que dependem desses recursos para o seu sustento. Denuncia, ainda, que nas decisões sobre a riqueza da biodiversidade e da natureza os povos tradicionais não estão, mas são praticamente excluídos das discussões (DAp 83-84).

O documento alerta que o aumento da agressão ao meio-ambiente é usado como pretexto para colocar em prática a proposta de internacionalização da Amazônia, cujo objetivo é apenas servir aos interesses capitalistas de grandes empresas internacionais.

Alerta para a intensificação de disputas pela ocupação do território e defende que as populações tradicionais da região sejam respeitadas e tenham seus territórios reconhecidos e legalizados (DAp 86).

No capítulo III, intitulado *A alegria de ser discípulos missionários para anunciar o Evangelho de Jesus Cristo*, no item, *A boa nova do destino universal dos bens e da ecologia*, afirma que a criação é uma forma de manifestação do amor providente de Deus e que foi entregue ao ser humano para cuidar dela e transformá-la em fonte de vida digna para todos, recordando São Francisco de Assis, no *Cântico das Criaturas*, no qual chama a Terra de mãe e irmã, casa comum e lugar da Aliança de Deus com os seres humanos e com toda a criação; o seguidor de Jesus, como discípulo missionário, tem a missão de contemplá-la, cuidar dela e utilizá-la de acordo com a sabedoria divina (DAp 125).

Buscando a teologia paulina, de recapitulação de todas as coisas em Cristo (cf. 1Co 3,21-23), a Conferência de Aparecida defendeu que a forma correta de respeitar a natureza é promovendo uma ecologia aberta à transcendência, que respeite a pessoa, a família, os ambientes e as cidades, e novamente afirmou o destino universal dos bens, que exige a solidariedade com as gerações presentes e vindouras, tendo em vista que os recursos naturais são limitados, o uso de cada um deles deve estar regulado pelo princípio de justiça distributiva, respeitando o desenvolvimento sustentável (DAp 126).

No capítulo IX, no qual os temas abordados são família, pessoas e vida, há um item específico sobre o cuidado com o meio ambiente, em que afirma que, como discípulos missionários de Jesus, somos chamados a dar graças pelo dom da criação, que é reflexo da sabedoria e beleza do Logos criador e que o ser humano é chamado a viver em comunhão com Deus, entre si e com toda a criação. Ensina que a natureza é uma herança que o povo do continente recebe de forma gratuita e que, por ser ela frágil e indefesa diante dos poderes econômicos e tecnológicos, devemos assumir como profetas da vida, com o dever de denunciar e combater intervenções sobre os recursos naturais que almejam apenas os interesses da indústria capitalista que, de forma irracional, destroem as fontes de vida (DAp 470- 471).

A Igreja presente no continente Latino-americano reconhece e agradece às pessoas de boa vontade que trabalham na defesa da vida e do ambiente, e valoriza de maneira especial os indígenas por terem respeito à natureza e amor à mãe Terra, que oferece alimento e é nossa casa comum (DAp 472).

Diante da exploração irracional da riqueza natural da América Latina, que resulta em destruição e um rastro de morte, a conferência responsabiliza o atual modelo econômico que privilegia a riqueza em detrimento da vida das pessoas, dos povos e do respeito pela natureza (DAp 473).

Diante dessa situação, o documento apresenta algumas propostas e orientações: colocar em prática uma evangelização que: enxergue a natureza como um dom de Deus, espaço que deve ser cuidado como casa comum; seja presente pastoralmente junto às populações que sofrem com o desenvolvimento predatório e lutar com elas para que consigam o direito à terra e o acesso à água; procure um modelo de desenvolvimento alternativo, integral solidário, imbuído de uma ética do cuidado que inclua a responsabilidade por uma autêntica ecologia integral, que se fundamenta no evangelho da justiça, da solidariedade e do destino universal dos bens superando a lógica utilitarista e individualista; crie uma consciência no povo sobre a importância da Amazônia para todo o planeta e apoie com recursos humanos e financeiros necessários a Igreja, que nela vive, para continuar proclamando o evangelho da vida, formando leigos e sacerdotes que defendam os pobres e a floresta (DAp 475).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa evidenciou que, embora a temática ecológica não tenha sido uma das principais preocupações no Concílio Vaticano II, o documento *Gaudium et Spes* apresenta alguns acenos indiretos sobre o assunto e defende o destino universal dos bens da Terra. Todos os Papas posteriores ao Concílio afirmaram a destinação universal dos bens da criação. Com relação às Conferências Episcopais do Continente Latino-americano percebe-se que a temática gradativamente vai ganhando espaço nas discussões e nos documentos finais, tendo em vista que, na primeira conferência, no Rio de Janeiro, a temática sequer apareceu. Em Medellín, a temática aparece ligada ao drama dos empobrecidos e reafirma a destinação universal dos bens da criação. Em Puebla, o tema ganha força, ocorre a denúncia de um processo de industrialização e urbanização que destrói a natureza e prejudica o equilíbrio ecológico. A conferência de São Domingos defende a sacralidade da criação como obra de Deus e oferece pistas de ações pastorais na defesa do meio ambiente. No *Documento de Aparecida*, a temática ambiental ganha relevância, aparece o termo “casa comum” para designar o planeta Terra e é possível

perceber o pensamento ecológico do Papa Francisco, então, Cardeal Bergoglio, redator do documento.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CONCÍLIO VATICANO II, 1962-1965, Vaticano. **Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965)**. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2011.

CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO E DO CARIBE II, 1968, Medellín. **Documento de Medellín** – texto integral. Disponível em: https://pjmp.org/subsidios_arquivos/cnbb/Medellin-1968-2CELAM-PORTUGUES.pdf
Acesso em: 7 maio 2024.

CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO E DO CARIBE IV, 1968, Santo Domingo. **Documento de Santo Domingo: conclusões**. Trad. Oficial da CNBB. Disponível em: https://portal.pucminas.br/imagedb/documento/DOC_DSC_NOME_ARQUI20130906182510.pdf Acesso em: 7 maio 2024.

CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO E DO CARIBE V, 2007, Aparecida. **Documento de Aparecida: texto conclusivo**. São Paulo: Paulus, 2008.

CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO E DO CARIBE, III, 1979, Puebla. **Documento de Puebla**. São Paulo: Paulinas, 1979.

PAPA BENTO XVI. Carta Encíclica *Caritas in Veritate*: sobre o desenvolvimento integral na caridade e na verdade. São Paulo: Paulus, 2009.

PAPA FRANCISCO. **Carta Encíclica *Laudato Si'***: sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulus, 2015.

PAPA JOÃO PAULO II. **Carta Encíclica *Evangelium Vite***: sobre o valor e a inviolabilidade da vida humana. São Paulo: Paulus, 1995.

PAPA PAULO VI. **Carta Encíclica *Populorum Progressio***: sobre o desenvolvimento dos povos. Disponível em: https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html#_ftnref20.
Acesso em: 7 maio 2024.

CONTRIBUIÇÕES DO PENSAMENTO DE LEONARDO BOFF PARA A REFLEXÃO DE UMA ECOTEOLOGIA SOCIAL

*Roberto Rohregger*¹³³

Resumo: Neste artigo apresentaremos, a partir de uma breve reflexão do pensamento do teólogo Leonardo Boff, a questão da crise ecológica ponderando sobre a responsabilidade do cristão e da Igreja como instituição representante do Reino de Deus na elaboração de um pensamento ecológico. Inicialmente apresenta-se a situação da crise ecológica na qual nos encontramos, situando a necessidade tanto da reflexão quanto da ação prática para refrear o risco do aquecimento global e da devastação da natureza. A partir desta percepção apresenta-se o conceito de ecologia social, no qual o ser humano é visto como um ser integrado a natureza, dependente de sua manutenção para manter sua existência, compreendendo que a questão ambiental é também uma questão social. Por fim, sugere-se a construção de uma reflexão ecoteológica, levando em consideração o problema social no âmbito ecológico, visando uma maior integração do ser humano com a natureza, a partir de uma mentalidade ecológica.

Palavras-chave: Leonardo Boff. Ecologia social. Ecoteologia.

Abstract: In this article, we will present, through a brief reflection on the thought of theologian Leonardo Boff, the issue of the ecological crisis, considering the responsibility of Christians and the Church as an institution representing the Kingdom of God in the development of ecological thinking. Initially, the situation of the ecological crisis in which we find ourselves is presented, highlighting the need for both reflection and practical action to curb the risk of global warming and the devastation of nature. From this perspective, the concept of social ecology is introduced, in which the human being is seen as an entity integrated with nature, dependent on its preservation to sustain existence, understanding that the environmental issue is also a social issue. Finally, the construction of an ecoteological reflection is suggested, taking into account the social problem within the ecological sphere, aiming for a greater integration of human beings with nature through an ecological mindset.

Keywords: Leonardo Boff. Social ecology. Eco-theology.

INTRODUÇÃO

A reflexão teológica e as concepções históricas do pensamento cristão devem passar constantemente por reflexões, transformações, reinterpretações, e contextualizações a partir da mensagem dos Evangelhos. Estas constantes reinvenções da teologia normalmente se estabelecem dentro de um contexto histórico – social onde o pensamento e o conceito de sociedade merecem ou ainda, carecem de uma interpretação da realidade que deve ser feita de maneira crítica e criteriosa, não necessariamente dogmática, mas dialeticamente cristã. Os problemas sociais que se agravam profundamente na atualidade,

¹³³ MESTRE em Bioética pela PUCPR, pesquisando as implicações bioéticas da biotecnologia, possui ESPECIALIZAÇÃO em Psicoteologia e Bioética pela Faculdade Evangélica do Paraná - FEPAR e Teologia do Novo Testamento Aplicada pela Faculdade Teológica Batista do Paraná – FTBP. Pós-Graduação em Formação de Docentes para EAD pelo Centro Universitário UNINTER. Graduado em Bacharel em Filosofia pelo Centro Universitário UNINTER, Teologia pela Faculdade Evangélica do Paraná, Formação Pedagógica em História pelo Centro Universitário UNINTER. ID Lattes: 4652259039259322.

exigem uma resposta rápida e eficiente, e esta resposta é uma responsabilidade de todos os saberes da humanidade. Dentro dos grandes problemas em que a humanidade se defronta, a crise que se vislumbra pelo descuido do ser humano da casa onde vive é a que se apresenta com maior gravidade, ameaçando inclusive a continuidade da espécie humana na terra. Partindo deste pressuposto é que se verifica a urgente necessidade do desenvolvimento de uma linha de pensamento e ação em que se apresentem respostas para a questão da ecologia, mais especificamente no âmbito da ecologia social.

Este é um tema de extrema importância, mas que tem sido merecedor de pouca reflexão por parte da sociedade em geral, porém, apenas atualmente com os possíveis reflexos do aquecimento global é que nos tornamos um pouco mais cientes destes problemas. Alguns teólogos, conscientes da grande importância e a profunda relação bíblica que o tema da ecologia possui, estão se debruçando sobre o assunto. Dentre estes, podemos identificar o teólogo Leonardo Boff que a muito tempo está desenvolvendo uma intensa e ampla reflexão sobre as implicações éticas, sociais e espirituais relacionados ao cuidado da mãe terra. Optou-se desta maneira, a partir de uma breve reflexão pelo pensamento de Leonardo Boff e o seu consequente desembocar em um pensamento ecológico cristão, elaborar uma reflexão sobre a questão ambiental e da responsabilidade do cristão e da Igreja como instituição representante do Reino de Deus e de sua ação efetiva dentro do contexto da crise ecológica.

1. A crise ecológica

O termo ecologia é formado das palavras gregas οἶκος (*oikos*) significando casa, mais especificamente neste caso como ambiente, e λόγος (*logos*) referindo-se ao conhecimento ou ao estudo sistemático. Portanto, ecologia é a ciência da nossa “casa comum”, o meio ambiente, a natureza, a terra. Essa nossa casa está em ruínas, devido à maneira como a habitamos. Estamos arrancando e destruindo nosso próprio habitat, para satisfazer nossos interesses individuais, disso resulta em crise nas nossas casas. A humanidade sempre usou técnicas para superar obstáculos, mas elas não desequilibravam o meio ambiente (JUNGES, 2001, p.7). Para os gregos, havia uma diferença entre ciência e técnica, sendo que o saber científico consistia na contemplação da ordenação racional do universo, resultando como cosmos, como ordem. A ciência era o conhecimento do equilíbrio e da harmonia do mundo, e a técnica era um saber instrumental e empírico sobre questões de aplicação pragmática. No entanto, existia uma separação entre o saber

científico e o saber técnico, que impossibilitou o desenvolvimento tecno-científico no mundo antigo e medieval. A natureza não é mais uma realidade conhecida em si mesma, em outras palavras, contemplada, mas uma realidade aonde o ser humano pode intervir para si próprio. São inventados instrumentos para aumentar a capacidade de domínio do ser humano contra a natureza: imprensa, máquina a vapor, telescópio, pólvora, etc. (JUNGES, 2001, pgs.9-11).

Avaliando tanto a situação atual quanto a possibilidade bastante evidente de aprofundamento da crise ambiental percebe-se que é preciso pensar em uma mudança significativa na mentalidade produtivista/consumista que impulsiona o progresso como está estabelecido atualmente, isto significa uma mudança na forma como toda a sociedade percebe a forma de viver. O relatório Mudança Climática 2021 elaborado para o Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas (IPCC) aponta que a influência humana no aquecimento do planeta, está ocorrendo em um ritmo sem precedentes pelo menos nos últimos 2 mil anos. Com isso, as consequentes mudanças na temperatura e nos extremos climáticos afetam todas as regiões do mundo. Prevê-se que esses efeitos continuem em longo prazo, pelo menos no resto deste século, afetando ecossistemas dos mares e pessoas que dependem deles (NAÇÕES UNIDAS, 2021).

O filósofo Hans Jonas alerta, que nós temos uma responsabilidade para com as gerações futuras, isto é, a responsabilidade para a manutenção de uma vida autêntica humana (JONAS, 2006). Em outras palavras, desta forma devemos garantir hoje, a possibilidade de vida humana digna futura. O paradigma de crescimento / progresso constante e progressivo nos moldes que pensamos hoje, é insustentável para a vida no planeta. Desta forma é necessária uma mudança de mentalidade com relação a ideia de progresso humano, que seja justa e sustentável. A terra é suficiente para todos, mas não para a voracidade do consumismo. Se levarmos adiante esse nosso sentido de ser, e, dermos livre curso à lógica de nossa máquina produtivista, poderemos chegar a efeitos irreversíveis para a natureza e para a vida humana, podendo acontecer outras consequências funestas, como conflitos generalizados em consequência das desigualdades sociais no nível planetário.

Na compreensão de seu primeiro formulador, Ernst Haeckel (1834-1919), a ecologia é o estudo do inter-retro-relacionamento de todos os sistemas vivos entre si e com o seu meio ambiente. Um ser vivo não pode ser visto isoladamente, mas sempre em

conjunto no equilíbrio com os demais da comunidade dos viventes (BOFF, 1995, p. 13-17). No seu livro *O Destino do Homem e do Mundo* (2016), Boff inicia o questionamento do sentido da presença e da tarefa do homem no mundo. Ele acredita que, a vocação maior do homem está em desvendar e viver constantemente a relação com a totalidade da realidade que inclui o mundo, os outros irmãos e o criador. Jesus é apresentado como o homem que conseguiu, de forma integrada e livre, esta relação, já temos aqui o início dos questionamentos de Boff com relação ao homem e o mundo, o homem e seu papel no mundo, deste momento em diante, nota-se um aprofundamento da questão ambiental na sequência de seus escritos. A partir destes questionamentos percebemos que Leonardo Boff amplia os conceitos intrínsecos na teologia da libertação, não basta libertar o oprimido, faz-se necessário libertar a terra, a natureza, não basta mais incluir o ser humano no plano social, mas é urgente a inclusão do homem no meio ambiente, o ser humano não pode usufruir da extração e transformação da natureza como um “bios” que está fora desta, ele está inserido e é dependente das frágeis estruturas de equilíbrio da natureza.

2. Ecologia social

A ecologia social não trata somente dos sistemas ambientais, ou o problema específico de determinada espécie em extinção. Pretende-se aqui ampliar o tema transformando a noção de ecologia e a forma de relacionamento do homem com a natureza. Cabe mensurar e apresentar o quadro atual da realidade ecológica do Brasil e identificar a ação da igreja no sentido de ação dentro da concepção da ecologia social. Em decorrência da urgente necessidade de uma consciência por parte de toda a sociedade, encontra-se o paradigma da inclusão social que deve ser alinhada com o cuidado ecológico, uma vez que necessita de desenvolvimento econômico, e o desenvolvimento não raras vezes avança no meio ambiente. Este modelo de progresso requer uma remodelagem a partir dos padrões sociais de valorização do consumo. Este novo modelo deve ser baseado mais na distribuição, no repartir do que no acumular, e aqui somos confrontados com o desejo de Deus no relato da criação, o homem e a natureza em cuidado harmonioso. Segundo Boff a quebra deste paradigma deve ser o “cuidar”, este deve ser um novo paradigma de convivialidade, revertendo o descaso que os menos favorecidos são tratados pela sociedade, alinhados com o cuidado pela nossa casa em comum (BOFF, 2001, p.19). As ideias gerais da ecologia social versam que, não basta,

em ecologia, o conservacionismo, conservar as espécies em extinção, como se a ecologia se restringisse somente a um setor da natureza, aquele biótico ameaçado. Hoje todo o planeta deve ser conservado, porque todo ele está ameaçado. Não basta preservar, por reservas ou parques naturais, regiões onde se conserva o equilíbrio ambiental. Isso propicia apenas o turismo ecológico e induziria a um comportamento reducionista, somente nestas reservas o ser humano teria um comportamento de respeito e veneração, em outros lugares obedeceria à lógica da devastação. Olhando pelo prisma social a questão ecológica não é apenas uma questão biológica, hoje ela se apresenta como uma questão ética, trata-se das condições de vida e sobrevivência do ser humano neste planeta, e tratando-se de um dilema ético é passível de uma abordagem teológica.

É preciso uma mudança de percepção da realidade e de sentido de vida, uma consciência planetária, humanitária. Não somos apenas cidadãos de um determinado país, restritos a uma geografia específica, somos cidadãos do mundo, nossa pátria última é a humanidade. A preocupação ecológica na atual conjuntura não pode ser mais local, ela é planetária, e o ser humano deve descobrir-se inserido na natureza e não um ser a parte, não superior, mas integrado a um sistema que mantém a vida. Porém, o ser humano por sua característica peculiar de reflexão e ação no mundo, tem uma responsabilidade maior pelo cuidado da vida e pela manutenção desta para as gerações futuras.

3. Uma teologia ecológica-social, baseada no pensamento de Leonardo Boff

É preciso entender que o modelo econômico atual, é extremamente danoso, não somente para o planeta terra, mas também para o indivíduo, o excesso de consumismo, a idolatria por bens de consumo, o alto grau de competitividade em que somos impelidos está destruindo as mais básicas estruturas de convívio social. Desta forma faz-se urgente uma mudança de paradigma, como afirma Boff,

[...] Este fato suscita lenta e progressivamente um novo estado de consciência. Da consciência de etnia e de classe passamos a consciência de espécie *homo sapiens* e *demens*. Descobrimo-nos membros da grande família humana e membros da comunidade de vida, irmãos e irmãs, primos e primas de outros representantes da imensa biodiversidade, plantas e animais, que caracterizam a biosfera, aquela camada fina que cerca a Terra constituindo o sistema-vida (BOFF, 2005, p. 18)

Assim, faz-se necessário uma reavaliação do processo de produção e consumo, é preciso rever o processo ético da valorização social pelo consumo e capital, e isto não é apenas uma ação individual, mas da sociedade (LOWY, 2020).

Observando a vida de Leonardo Boff, e a construção do seu pensamento podemos verificar desde o começo uma preocupação com aqueles que se encontram a margem da sociedade e procurou apresentar alguma resposta teológica para esta questão, não raramente estas vinham como alertas proféticos. Sempre tentou, defendeu e difundiu uma teologia que tentava equalizar as necessidades do homem que é muitas vezes encarado apenas como um número dentro de um sistema produtivo, apresentou a defesa do pobre e excluído como foco e direção do evangelho, tentou modificar através da ponte entre o divino e o humilde a terrível mentalidade do *bellum omnium contra omnes*, o conceito de que o homem é o lobo do homem, somente desaparecerá quando estivermos todos conscientes do desejo de Deus para a humanidade e para o mundo. Assim, Boff tenta transmitir este conceito em cada livro que escreve. O seu trabalho recente com relação à ecologia social vem coadunar com o pensamento de uma cepa de intelectuais que a alguns anos vem discutindo a questão ecológica a partir do foco do desenvolvimento humano, questionando como harmonizar evolução tecnológica, distribuição de renda, aumento de consumo, igualdades de oportunidades com o cuidado e a manutenção da natureza para que este mundo continue sendo o berço de vida.

Já vimos alguns pontos de vista e fragmentos do pensamento de Boff, e aqui também fica a questão dos contrapontos, o extremo pessimismo: estamos fadados a destruir o mundo e necessitamos voltar a padrões de vida não industrial, versus o otimismo insensato: o homem vai achar novas soluções para a questão ambiental mesmo mantendo o atual ritmo de devastação. Cremos porém, que a questão ecológica, como as demais ações do ser humano, devem ter como sustentação e fator balizador a perspectiva do Eterno, o desejo de Deus, como enfatizamos desde o início, e Leonardo Boff tenta passar esta perspectiva, e isto é um fator de extrema importância uma vez que a maioria dos pensadores tem como parâmetro apenas os padrões humanos, baseados em ideologias e ciências que sequer admitem a possibilidade de uma orientação transcendente para questões terrenas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Teologia da Libertação causou um impacto e uma reflexão/reorganização por parte da igreja, isto é, ocorreu uma mudança de ação e até muitas vezes de estrutura eclesial com o advento das Comunidades Eclesiais de Base (Ceb's), a "Igreja se fez povo", foi ao encontro das necessidades da população carente, conforme concluía que

deveria ser a ação da igreja nos escritos da Teologia da Libertação. Da teologia para a ecologia, a questão levantada é ampliada, como pode hoje a igreja como instituição ir ao encontro do planeta? Como se deve dar o relacionamento entre Deus – ser humano – terra? O fato é que não estamos atentando para aquilo que Deus nos ordenou, dominar, no sentido de cuidar, somos chamados á mordomos da criação, não podemos nos calar diante da destruição daquilo que Deus criou. Como podemos observar no texto acima uma teologia da ecologia, apesar de iniciante, porém urgente, não tem causado uma reflexão maior ou uma ação efetiva por parte da igreja. Cabe a igreja apontar para o problema ecológico, observando que ela também faz parte deste problema, cabe a igreja exercer seu papel de ser profeta na sociedade, no sentido de apontar a crise ambiental como uma crise ética, exortando a sociedade a uma mudança de “mentalidade” no sentido de entender a responsabilidade individual, cabe a igreja usar a sua estrutura para apresentar soluções, seja de nível local ou mais amplo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICA

BOFF, Leonardo. **O Destino do Homem e do Mundo**. 11. ed, Petrópolis: Vozes; 1982.

BOFF, Leonardo. **Princípio – Terra – A volta á terra como pátria comum**. São Paulo: Editora Ática, 1995.

BOFF, Leonardo. **Saber Cuidar; Ética do humano: Compaixão pela terra**. 7. ed, Petrópolis: Vozes; 2001.

BOFF, Leonardo. **Virtudes para um outro mundo possível: Hospitalidade**. Petrólis; Vozes; 2005.

JONAS, Hans. **O Princípio Responsabilidade**. Rio de Janeiro: Ed. Contraponto/PUC, 2006.

JUNGES, José R. **Ecologia e criação**. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

LOWY, Michael. **O que é ecossocialismo?** São Paulo: Ed. Cortez, 2020.

NAÇÕES UNIDAS, **Aquecimento global sem precedentes tem clara influência humana, diz ONU**. 2021. Disponível em: <https://news.un.org/pt/story/2021/08/1759272>. Acesso em: 03 out. 2021.

O SINAL EM JOÃO (JO 6,1-15) QUE COMUNICA UMA REALIDADE CONSTANTE NA HUMANIDADE

*Ronaldo Contin Della Nina*¹³⁴

Resumo: Nesta pesquisa, o quarto sinal do Evangelho de João, a multiplicação dos pães na Galileia, é analisado como um símbolo da necessidade de saciar a fome espiritual e física da humanidade. O texto destaca a importância de enfrentar o desafio da fome no mundo, conforme indicado por São João Paulo II, descrito pelo Pontifício Conselho *Cor Unum*. O Evangelho de João apresenta Jesus realizando “sinais” em vez de milagres, e sua comunicação é vista como uma combinação da linguagem verbal e não verbal, sendo a partilha do pão, o centro dos sinais, devido sua importância. A partilha dos pães e peixes destaca a capacidade de Jesus de satisfazer tanto a fome física quanto espiritual das pessoas, e a Igreja é chamada a comunicar a presença salvífica de Cristo ao mundo. A fome é falta de alimentos, por isso é pessoal, mas também é social, coletiva, quando afeta uma multidão de pessoas, e é política quando é o resultado das decisões daqueles que controlam as políticas de produção alimentar. A fome é uma expressão de poder, de um certo tipo de poder.

Palavras-chave: Fome. Sinal. Comunicação.

Abstract: In this research, the fourth sign of the Gospel of John, the multiplication of loaves in Galilee, is analyzed as a symbol of the need to satisfy humanity's spiritual and physical hunger. The text highlights the importance of facing the challenge of hunger in the world, as indicated by Saint John Paul II, described by the Pontifical Council *Cor Unum*. The Gospel of John presents Jesus performing “signs” rather than miracles, and his communication is seen as a combination of verbal and non-verbal language, with the sharing of bread being the center of the signs, due to its importance. The sharing of the loaves and fish highlights Jesus' ability to satisfy both people's physical and spiritual hunger, and the Church is called to communicate Christ's saving presence to the world. Hunger is a lack of food, so it is personal, but it is also social, collective, when it affects a multitude of people, and it is political when it is the result of the decisions of those who control food production policies. Hunger is an expression of power, of a certain type of power.

Keywords: Hunger. Sign. Communication.

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa utilizou uma reflexão a partir do 4º sinal, a multiplicação dos pães na Galileia (Jo 6,1-15), no Evangelho de João, que aponta para um horizonte onde há uma grande necessidade de saciar a fome e a palavra, e que até os dias atuais este problema persiste na humanidade. Assim descreve o Pontifício Conselho *Cor Unum*, “A fome no mundo. Um desafio para todos: O desenvolvimento solidário” (PONTIFÍCIO CONSELHO COR UNUM, 1996, n.34), texto preparado por indicação de São João Paulo II.

¹³⁴ Mestrando pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP, Bacharel em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP, São Paulo / SP – Brasil. Grupo de pesquisa: Teologia Litúrgica – Projeto Liturgia e Inteligência Senciente da PUC-SP; e-mail: rnina@usp.br, ID Lattes: 1318160152015802

Em João os “milagres” são denominados “sinais”. Seu evangelho é mais teológico e contemplativo, carregado de símbolos. Neste evangelho Jesus faz sua forma de se comunicar utilizando uma comunicação verbal e não verbal. O quarto sinal, “Senhor, dá-nos sempre deste pão” (Jo 6,34), é a partilha dos pães e peixes, em que Jesus realiza do outro lado do mar da Galileia junto com a multidão. Jesus é o único capaz de saciar a fome da multidão que tinha fome de pão e da Palavra de Deus. Portanto, a Igreja deve comunicar a presença de Jesus Cristo para preservar e transmitir a missão de levar ao mundo a obra salvífica, ajudando o povo de Deus no caminho da salvação.

Desta forma ao comparar o sinal da multiplicação dos pães com a fome, ele se faz presente na história da humanidade ao longo do tempo, onde comunica uma ideia, mostrando que a falta de alimentos pode estar relacionada aos problemas sociais e políticos e aos interesses de poder atrás das políticas de produção alimentar.

1. Evangelho, palavra que se comunica

A Bíblia é um conjunto de vários livros, ou seja, textos, dispostos em duas partes, que são denominadas de testamentos, antigo e novo, e que foram escritos em diferentes épocas por diversos autores, mas requer uma forma correta de interpretação para sua compreensão.

Por isso, para uma melhor compreensão e interpretação, vários métodos de análises foram desenvolvidos como a hermenêutica e a exegese, onde no modelo hermenêutico (BRUNS,1997, p. 667), o que importa é mostrar as condições que ocorrem as compreensões desses textos, ou seja, tornar compreensível e levar à compreensão. Já as técnicas de exegese correspondem à utilização de conhecimentos de outros domínios e contribuições de outras competências para interpretar os textos bíblicos, sendo definida como uma cuidadosa análise e investigação histórica, literária e teológica.

Desta forma, esses métodos, a hermenêutica e a exegese, devem auxiliar a comunicação no sentido da compreensão, sendo uma comunicação inclusiva, na busca de levar uma significação do texto em busca de elementos que corroboram e respaldem os resultados desejados, para descrever os sentidos reconhecidos na sua leitura. Com isso, Matte (2003, p. 79) descreve, “quem indica a via de acesso ao percurso gerativo do sentido em cada texto é o próprio texto”.

Como uma necessidade básica da humanidade, uma forma de expressar experiências antropológicas básicas, sendo um instinto natural, a comunicação é vital para

todo ser humano, é uma arte de saber transmitir uma informação, onde todos se comunicam entre si e se faz uma sociedade por meio de uma comunicação verbal (palavras escritas e faladas) e não verbal (gestos ou imagens), comunicando pensamentos, ações, ideias, fazendo parte dos grupos sociais, instituições e da cultura, desde conversas até mesmos nas reflexões com Deus.

Assim, a comunicação encontrada no quarto Evangelho tem muitos significados e simbolismos que se integram como parte de um processo de comunicação. Um exemplo, é a origem da palavra “sinal”, tem sua origem na base da palavra semiótica, vem da raiz grega *semeion*, que quer dizer signo, e tem uma finalidade de transmitir ideias, pensamentos, sentimentos e ideologias, por isso, os sinais sempre têm a ideia de transmitir algo.

Somente no quarto Evangelho encontramos o termo “sinal” aplicado no lugar de “milagre”, sendo assim, a ideia do evangelista é de apontar para um significado sobre o sinal estabelecido dentro daquele ponto, além de destinar a mensagem para um público específico, onde o Evangelho será estudado em detalhes em sua forma de escritura e divisões.

Nesse Evangelho aparecem sete “*sinais*” (para demonstrar que Jesus é o Deus vivo, o Verbo encarnado, o Cordeiro de Deus), significa a perfeição quando relacionada a Deus, pois somente Ele é perfeito em todos os sentidos. O evangelista aponta para Jesus como sendo o Messias e estes sinais indicam a realização messiânica no tempo, retratando o ministério público de Jesus no qual ele se manifesta como sinal e palavra ao seu próprio povo como a revelação de seu Pai.

O livro dos sinais que se encontra na primeira metade do Evangelho segundo João (1,19-12,50), dirigido especialmente aos judeus, porque os judeus, por mais que vissem os sinais, não os compreendiam e, por isso, pediam novos sinais. Desta forma o evangelista conduz os leitores a uma fé em Jesus voltada para suas palavras, uma vez que era a forma utilizada de comunicação ativa por Jesus, para fazer com que o receptor da mensagem refletisse e tivesse uma mudança de vida.

2. O 4º sinal: multiplicação dos pães na Galileia (Jo 6,1-15)

Neste sinal, Jesus multiplica os pães para alimentar uma multidão perto do mar da Galileia, sendo identificado como o Messias pelos que o presenciaram, ou como “o profeta que devia vir ao mundo”. Esse sinal gera comparações com o que Moisés (Dt

18,15-18), o maná, fez no passado. O milagre de Jesus deixa sobras, enquanto que o de Moisés não. Jesus sacia a fome física e espiritual das pessoas, oferecendo o pão da vida, que garante saciedade eterna, e que pode ser apontada como uma partilha de fraternidade, fundamental para acabar com a fome no mundo e alcançar a plenitude espiritual em uma comunidade fraterna.

Entretanto, é possível a hesitação sobre a alegação de que o relato de João é mais eucarístico do que os relatos sinóticos. Os elementos eucarísticos nos relatos da multiplicação são mais ou menos do mesmo número, ainda que diferentes em detalhe. Que todas as tradições teriam colorido eucarístico, significa que se percebeu na relação da multiplicação e a ação na última ceia teria sido granjeada na tradição da pregação primitiva. Aliás, está longe do impossível que o próprio Jesus conectou a alimentação da multidão com os pães e a instituição da eucaristia (ambas num contexto pascal), por meio de uma uniformidade deliberada no esquema de suas ações (BROWN, 2020, p. 481).

O ponto central deste sinal se encontra na afirmação, repetida de diversas formas, do dom de si mesmo. Jesus não veio dar “coisas”, mas sim dar-se a si mesmo para a humanidade. Por isso o pão que dava continha sua própria entrega, era o sinal que a expressava.

Entretanto, a frase pode simplesmente ser uma preparação para o v. 27, onde Jesus diz que o povo entendeu mal o milagre dos pães: devem trabalhar pelo alimento que dura para a vida eterna, e não pôr o alimento que perece. João pode estar enfatizando que mesmo os pães miraculosamente multiplicados podem perecer (BROWN, 2020, p. 481).

No Quarto Evangelho a narrativa da multiplicação dos pães segue um arquétipo temático recorrente e presente nas primeiras comunidades cristãs. No cristianismo primitivo, sentar-se à mesa com alguém, partilhar uma refeição categorizava o indivíduo, era sinal de pertença. O sinal se torna o meio narrativo adequado para sintetizar a identidade pautada no tema da comensalidade.

No conjunto, ou seja, nas narrativas da multiplicação dos pães e da purificação do Templo, o direito de sobrevivência e o direito da graça divina fica vinculado à posse de dinheiro, quem não possui recursos não tem direito à Deus e não tem direito ao pão. Tecnicamente, isto é um escândalo no que diz respeito à posse da Terra Prometida. Leva-se em conta que, a posse da Terra Prometida é de direito condicionado, ou seja, a estrita observância da Lei, como foi o caso do exílio da Babilônia, visto, pelo livro das Lamentações, como a não observância da Lei (ARAÚJO, 2022, n.101, p. 178).

O discípulo deve considerar a si mesmo como “pão” a ser compartilhado, renunciando a si mesmo para que sua vida seja um alimento disponível para os outros. A partilha material reflete a misericórdia de Deus e destaca a identidade e autoridade de Cristo. A provisão divina se manifesta na participação ativa dos seus seguidores.

3. O mundo tem fome

A fome é falta de alimentos, por isso é pessoal, mas também é social quando afeta uma multidão de pessoas e é política quando é o resultado das decisões daqueles que controlam as políticas de produção alimentar. A fome é uma expressão de poder, de um certo tipo de poder.

A fome no mundo é um preço pago muitas vezes por quem explora um povo, desta forma, ao mesmo tempo, os judeus camponeses ficaram sujeitos a uma dupla tributação, isto é, havia uma receita para a elite religiosa que organizava os serviços religiosos do Templo e outra para a manutenção da elite aristocrática romana, gerando uma coleta acima de 40 por cento da produção do povo (HORSLEY; HANSON, 2013, p. 63).

Existia uma elite aristocrática que queria controlar a religião judaica em Jerusalém. Dessa maneira, podemos ver até aqui, que o Império de Roma mantinha o monopólio da violência e os sumos sacerdote mantinham o monopólio do sagrado. Estas duas instituições de poder eram mantidas por uma pesada tributação imposta aos povos da região.

São João Paulo II, desta forma, vai enfatizar que a fome no mundo é um grande desafio para todos nós, seres humanos, pois é um desenvolvimento solidário.

A amplitude do fenómeno põe em questão as estruturas e os mecanismos financeiros, monetários, produtivos e comerciais, que, apoiando-se em diversas pressões políticas, regem a economia mundial: eles demonstram-se como que incapazes quer para reabsorver as situações sociais injustas, herdadas do passado, quer para fazer face aos desafios urgentes e às exigências éticas do presente. Submetendo o homem às tensões por ele mesmo criadas, dilapidando, com um ritmo acelerado, os recursos materiais e energéticos e comprometendo o ambiente geofísico, tais estruturas dão azo a que se estendam incessantemente as zonas de miséria e, junto com esta, a angústia, a frustração e a amargura... Não será fácil avançar, porém, neste difícil caminho, no caminho da indispensável transformação das estruturas da vida económica, se não intervier uma verdadeira conversão das mentes, das vontades e dos corações. A tarefa exige a aplicação decidida de homens e de povos livres e solidários (JOÃO PAULO II, 1979, RH 16).

É claro que existe uma fome material, uma fome básica de pão, de alimentos que todos necessitam, mas aos quais uma em cada dez pessoas não tem acesso. De acordo com as últimas estatísticas da ONU, de 2023, 735 milhões de pessoas passam fome no mundo, em 59 países, e no Brasil, 21 milhões estão sofrendo com a falta de alimentos.

Por isso a política mundial não pode deixar de colocar entre seus objetivos principais e irrenunciáveis o de eliminar efetivamente a fome. Com efeito, «quando a especulação financeira condiciona o preço dos alimentos, tratando-os como uma mercadoria qualquer, milhões de pessoas sofrem e morrem de

fome. Por outro lado, descartam-se toneladas de alimentos. Isto constitui um verdadeiro escândalo. A fome é criminosa, a alimentação é um direito inalienável».[188] Muitas vezes hoje, enquanto nos enredamos em discussões semânticas ou ideológicas, deixamos que irmãos e irmãs morram ainda de fome ou de sede, sem um teto ou sem acesso a serviços de saúde (FRANCISCO, 2020, FT 189).

É crucial resgatar a prática da partilha e multiplicação dos pães, atribuindo-lhe um significado espiritual e social sob a orientação de Jesus. Este gesto simples representa a superação do materialismo e do individualismo, promovendo a união e fraternidade na sociedade. A comunidade cristã deve seguir o exemplo de Jesus, acolhendo a todos de forma justa e solidária, promovendo a unidade e a partilha em sua essência.

Deram mais valor àquele pão do que ao seu doador. Diante desta cegueira espiritual, Jesus evidencia a necessidade de ir além da doação e descobrir, conhecer o doador. O próprio Deus é o dom e também o doador. E assim daquele pão, daquele gesto, as pessoas podem encontrar Quem o dá, que é Deus. Convida a abrir-se a uma perspectiva que não é só das preocupações diárias do comer, do vestir, do sucesso, da carreira. Jesus fala de outro alimento, fala de um alimento que não é corruptível e que é bom procurar e acolher. Ele exorta: «Trabalhai não pelo alimento que perece, mas pelo alimento que permanece até à vida eterna, e que o Filho do homem vos dará» (v. 27). Ou seja, procurai a salvação, o encontro com Deus (FRANCISCO, 2015, n. 01).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na perspectiva da reflexão a partir do 4º sinal, a multiplicação dos pães na Galileia (Jo 6,1-15), no Evangelho de João, na sua primeira parte, no livro dos sinais, direciona para um horizonte possível para saciar a fome física e espiritual, que ocorre nos dias de hoje na humanidade.

Neste evangelho, rico em simbolismos, sendo presente no centro dos sinais, apresenta uma forma de comunicação por meio deste sinal importante, capaz de mostrar que a presença de Jesus transmite ao mundo sua obra de salvação, uma ajuda ao povo de Deus a se encontrar em uma comunidade fraterna possibilitando saciar a fome, e, mostrando que esta falta de alimentos pode ser relacionada aos grandes problemas políticos e sociais, encontrados nas cadeias de produção de alimentos.

Jesus se utiliza da comunicação, que é essencial para a humanidade, por meio de seus gestos e palavras para levar sua mensagem, chamar a atenção e mostrar o caminho ideal, para que as pessoas possam perceber que ele é o Messias, e que este sinal, é proposital, apontando para a eucaristia, ou seja, uma comunhão, onde a partilha do pão em comunidade ajuda na mudança de visão, apontando para um olhar mais crítico e social.

Nele se encontra a ideia da vida em comunidade, ou seja, uma unidade comum de forma a viver com uma igualdade social, onde todos devem pensar e refletir sobre a metanoia, uma conversão radical, que é apresentada para o receptor da mensagem refletir e ver que tudo pode ser partilhado para um benefício comum. Se todos fizerem sua parte, com certeza a fome no planeta deixará de existir e todo ser humano será tratado com mais dignidade. É este olhar que o Evangelho comunica através de suas palavras. Palavras de sabedoria, onde o contexto serve de alerta e reflexão, ou seja, é para uma mudança essencial de pensamento ou de caráter, é para uma tomada de decisão para ir ao encontro do projeto do Pai, o Reino de Deus, e para o caminho de salvação.

Assim, podemos observar que Jesus nos dá é o pão da vida, “Eu sou o pão da vida. Quem vem a mim não terá mais fome, e quem acredita e mim nunca mais terá sede” (Jo 6,35), pois até hoje, a fome só pode acabar no mundo se houver consciência e uma partilha, se de verdade os homens viverem como irmãos, em uma comunidade mais humana e fraterna.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAUJO G.L. **História da Festa Judaica das Tendias**. São Paulo: Paulinas, 2012.

ARAUJO G. L. de. A multiplicação dos pães em João 6: entre possibilidade e impossibilidade. **Revista de Cultura Teológica**, São Paulo, n. 101, p. 166-183, Jan/Abr 2022.

BARROS, D. L. Pessoa de. **Teoria semiótica do texto**. 4. ed. São Paulo: Editora Ática, 1999.

BARRETO; MATEOS, Juan; Juan. **O Evangelho de São João**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1998.

BÍBLIA. Português. **A Bíblia de Jerusalém**: nova ed. ver. e ampl. Coordenação Gilberto da Silva Gorgulho, Ivo Storniolo, Ana Flora Anderson; tradução: Euclides Martins Balancin *et al.* São Paulo: Paulus, 2012.

BROWN, Raymond. **Box Comentário ao Evangelho Segundo João - 2 Volumes**. São Paulo: Paulus; 2020.

BRUNS, G. L. Midrax e alegoria: os inícios da interpretação escritural. *In*: ALTER, R. & KERMODE, F. (orgs.). **Guia literário da Bíblia**. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: UNESP, 1997, p. 667-689.

DODD, Charles H. **A Interpretação do Quarto Evangelho**, São Paulo: Paulus, 2003.

FRANCISCO, Papa. **Carta encíclica *Fratelli tutti*** (Sobre a fraternidade e a amizade social). São Paulo: Paulus, 2020.

FRANCISCO, Papa. Praça São Pedro, ***Angelus***, Praça São Pedro, Domingo, 6 de dezembro de 2015. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/angelus/2015/documents/papa-francesco_angelus_20151206.html. Acesso em: 04 maio 2024.

GIRARD, Marc. **Os Símbolos na Bíblia**. São Paulo: Paulus; 2ª reimpressão, 2019.

HORSLEY, R.; HANSON, J. **Bandits, prophets, and messiahs**. Minneapolis: Winston Press, 1985.

JOÃO PAULO II, Papa. Carta Encíclica ***Redemptor hominis*** (Sobre o Redentor do Homem, no início do ministério Pontifical de João Paulo II). São Paulo: Loyola, 1979.

MALZONI, Cláudio Vianney. **Evangelho Segundo João**. São Paulo: Paulinas; 2018.

MATTE, A. C. F.; LARA, G. M. P. Um panorama da semiótica greimasiana. **Alfa**, n. 53, v. 2, p. 339-350, 2009.

MATEOS, J.; BARRETO, J. **Vocabulário Teológico do Evangelho de São João**. São Paulo, Paulus Editora, 1980.

CONSELHO PONTIFÍCIO ***COR UNUM***. **A fome no mundo, um desafio para todos: o desenvolvimento solidário**. 1996. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/corunum/documents/rc_pc_corunum_doc_04101996_world-hunger_po.html. Acesso em: 04 maio 2024.

Rádio UFG, ONU aponta que 735 milhões de pessoas passam fome no mundo. Disponível em: <https://radio.ufg.br/n/173726-onu-aponta-que-735-milhoes-de-pessoas-passam-fome-no-mundo#:~:text=Em%2029%2F08%2F23%2011,08%2F23%2013%3A41.&text=Relat%C3%B3rio%20sobre%20Alimenta%C3%A7%C3%A3o%2C%20Agricultura%20e,%20a%20falta%20de%20alimentos>. Acesso em: 05 maio 2023.

SANTAELLA, L.; NÖTH, W. **Comunicação e semiótica**. São Paulo: Hackers Editora, 2004.

O LIVRO DA SABEDORIA E A NOVA ÉTICA DO CUIDADO: Respeitar a natureza, mas não a endeusar

*Vilson José da Silva*¹³⁵

Resumo: Este artigo objetiva apresentar uma análise do texto bíblico, delimitado em Sb 13,1-9, no qual o autor sagrado faz uma crítica explícita aos seus contemporâneos, que, de modo errôneo, relegavam à natureza e, de modo especial, aos astros a condição de deuses. Sua crítica a esta concepção é feita a partir da própria filosofia, defendida e propagada pelos filósofos estoicos gregos. Assim, de modo muito pedagógico, o autor adverte os seus ouvintes-leitores que os gregos, munidos de seus altos conhecimentos filosóficos, não foram capazes de encontrar a verdadeira fonte da beleza, pois, seduzidos pela beleza emanada das criaturas, transformaram a obra de arte em artista. Valendo-se desta crítica, de que é preciso um novo olhar sobre as criaturas e que a capacidade intelectual e, principalmente a teológica, podem e devem favorecer isso, o artigo correlacionará a exegese do texto com a proposta de uma nova ética, a saber: a ética do cuidado, a qual não é nova, porém, ignorada.

Palavras-chave: Livro da Sabedoria. Endeusamento. Ética do cuidado.

Abstract: This article aims to present an analysis of the biblical text, delimited in Wis 13:1-9, in which the sacred author makes an explicit criticism of his contemporaries, who, erroneously, relegated nature and, in particular, the stars to condition of gods. His criticism of this conception is based on philosophy itself, defended and propagated by Greek Stoic philosophers. Thus, in a very pedagogical way, the author warns his listener-readers that the Greeks, armed with their high philosophical knowledge, were not able to find the true source of beauty, because, seduced by the beauty emanating from creatures, they transformed the work of art in artist. Using this criticism, that a new look at creatures is needed and that intellectual capacity, and especially theological capacity, can and should favor this, the article will correlate the exegesis of the text with the proposal of a new ethics, namely: the ethics of care, which is not new, however, ignored.

Keywords: Book of Wisdom. Deification. Ethics of care.

INTRODUÇÃO

O livro da Sabedoria chegou às mãos dos cristãos por meio da Septuaginta (LXX), sendo considerado, por isso, pelos cristãos de tradição católica como canônico. Os judeus não o consideraram como canônico¹³⁶, pois para que um livro fosse considerado canônico, ele deveria ter sido escrito em hebraico, o que não é o caso do Livro da Sabedoria, escrito em grego. O livro tem a capacidade de articular temas filosóficos com teológicos. Neste sentido, Legrand (2015, p. 787) afirma que a leitura do livro é agradável e apresenta temas compreensíveis e pertinentes tanto para os cristãos como para os judeus. Mas, mesmo sendo de leitura agradável, suas reflexões filosóficas não deixam de estar presentes e

¹³⁵ Mestre em Teologia Bíblica pela PUC-RIO (2016); Doutorando em Teologia Bíblica pela PUC-RIO. Assessor Bíblico. Professor na Pós-graduação INSECH. E-mail: <vilson27js@yahoo.com.br>, Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7919811133276037> e ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8407-6253>.

¹³⁶ Os cristãos de tradição protestante acompanham os judeus nesta identificação, uma vez que Lutero, ao traduzir os textos originais para o alemão, colocou-o, assim como os livros de Judite, Tobias, Eclesiástico, Baruc, Macabeus e os acréscimos de Ester e Daniel em uma lista à parte, sem enumeração e sem título, formando deste modo, um apêndice entre o AT e o NT (GONZAGA, 2019, p. 10, 341).

predominam uma ética e teologia com as quais o autor entretém o leitor. Tem-se como referência tal pressuposto, de que no livro não está ausente uma ética advinda de uma visão teológica do mundo, ou seja, das relações que se estabelecem entre as pessoas, as quais devem ser pautadas pela justiça, pelo respeito e dignidade, bem como pela inter-relação do ser humano com toda a obra da criação, agindo com reciprocidade e integridade, a partir de uma consciência crítica. Baseando-se nisso é que o artigo visa a refletir sobre o não endeusamento da natureza e a nova proposta que vem estabelecendo-se: passar de uma compreensão de mero objeto para uma autonomia de sujeito. Proposta esta que não é novidade no campo da teologia, porém ignorada e, por isso, precisa ser enfatizada. Para que este intento seja alcançado, o artigo propõe-se a caminhar pelos seguintes passos: apresentação do texto Sb 13,1-9 (uma tradução própria); justificativa de delimitação; dimensão histórica, para contemplar as questões de autoria, origem e datação; abordagem das dimensões literárias: estrutura, gênero literário e mensagem; ações seguidas pela exegese do texto e uma atualização teológico-pastoral, na qual se prontificará a relacionar o texto com propostas de uma nova compreensão da natureza. É válido ressaltar que para este formato, isto é, para constar nos anais do IV Simpósio Paulista de Estudos Bíblicos, serão apresentados apenas o texto traduzido, a análise da perícopes e aproximação teológico-pastoral.

1. O texto de Sb 13,1-9

Ao realizar uma opção de tradução, evidenciam-se na língua de chegada toda a riqueza e profundidade dos termos empregados pelo autor, bem como já é *a priori* uma tentativa de tornar o texto compreensível. Barnwell (2011, p. 10) adverte que, mediante a tradução, o significado da mensagem original deve ser mantido o mais exato possível, ou como esclarece Benjamin “a finalidade da tradução consiste, por último, em expressar o mais íntimo relacionamento das línguas entre si” (BENJAMIN, 2011, p. 106). Norteados por esses pressupostos, é que se apresenta o texto de Sb 13,1-9 traduzido:

¹Naturalmente (foram) fúteis, todos os homens que viviam na ignorância de Deus, pois vendo a partir das (coisas) boas, não foram capazes de reconhecer Aquele que é, nem mesmo (a partir) das obras boas visíveis, vieram a reconhecer o Artista. ²Mas, consideram deuses: ou fogo, ou vento, ou o ar veloz, ou as estrelas em órbita, ou a água impetuosa, ou os luzeiros do céu (que) regem o mundo. ³Se, encantados com a beleza deles, (eles) os reconheceram como deuses, saibam o quanto seu Senhor os ultrapassa, pois ele é a própria fonte de beleza que os criou. ⁴Ora, se (com) o poder e a força operativa deles, (eles) ficaram impressionados, imaginem quanto mais

poderoso é quem os criou. ⁵Pois, através do tamanho e beleza das criaturas (podemos), por analogia, contemplar o autor delas, ⁶no entanto, pequena culpa é atribuída a eles, porque talvez eles se desviem, desejando buscar encontrar a Deus. ⁷Pois, ocupando-se na investigação de suas obras, foram seduzidos (pela) aparência externa delas, porque (são) belas (as coisas) que veem. ⁸Mas, mesmo assim, eles não têm desculpa ⁹porque, se eles são capazes de adquirir tanto conhecimento, ao ponto de poder investigar o cosmo, como não encontraram mais facilmente o Senhor dele. (Tradução nossa).

2. Análise da perícopé

Insensatos e fúteis (v.1)

O autor do livro da Sabedoria inicia sua argumentação, utilizando um termo que tem incidência em toda a tradição bíblica, quando quer se referir à condenação da idolatria, aos falsos deuses e ao seu culto (veja: 1Rs 16,13-26; 2Rs 17,15; Jr 2,5; 8,19; 10,3.15; Ez 8,10). Assim, o termo *mataioi*, que segundo Bauer (2010, p. 495) significa “vazio/fúteis/insensatos/inútil/impotente/sem verdade”, expressa com clareza qual é a compreensão que se tem em relação a quem se submete a esta prática.

O fogo, o ar, o vento, água, as estrelas e os luzeiros que regem o mundo, não são deuses (v. 2)

Vílchez Líndez (1990, p. 407-408) esclarece que o autor rejeita a deificação dos elementos da natureza. E, ao fazer essa crítica, ele tem em vista as correntes filosóficas de seu tempo, de modo especial o estoicismo. Haja vista que os estoicos, com seu monoteísmo cósmico, ou panteísmo materialista, não davam espaço para a transcendência pessoal e absoluta de Deus em relação ao mundo. Com estes argumentos, o autor do livro da Sabedoria ratifica que os filósofos podem até chegar ao conhecimento da existência de um Artífice, mas não compreendem que este Deus Criador é o Deus que se revelou.

O autor da beleza os criou (v. 3)

Nesse versículo, o autor exerce sua crítica ao afirmar que o mundo e todos os seus belos componentes não são Deus (ou deuses), mas suas criaturas, pois, de fato, o autor da beleza os criou. A beleza das criaturas não é original, mas reflete a da fonte, do autor da própria beleza. Assim, Vílchez Líndez esclarece (1990, p. 413) que, ao fazer uso da expressão “que a beleza do Criador ultrapassa a beleza contida na obra criada”, o autor do livro da Sabedoria está novamente recordando o princípio estoico, em que, se na natureza há algo que o homem não foi capaz de fazer ou de realizar por si mesmo, aquele que o fez é superior ao homem.

Quanto mais poderoso é quem os criou (v. 4)

Ao afirmar que quem os criou é mais poderoso, o autor antecipa o que será tratado com mais clareza no versículo seguinte, a partir do uso explícito do termo “analogia”. Assim, de modo implícito, o autor convida os filósofos gentios a refletirem sobre o conceito de proporcionalidade. Se (*ei*, “se”, conjunção condicional) eles ficam impressionados com a *dynamis* (poder/força) e a *energeia* (força operativa), isto é, como eles agem por si mesmos, ou a influência que eles causam. Muito maior (conceito de proporcionalidade) é a força e o poder daquele que os criou.

Mas, por analogia, é possível conhecer o criador (v. 5)

Como dito, o autor do livro da Sabedoria desenvolve o tema da *analogos* (“analogia”) de modo explícito. Segundo Vélchez Líndez (1990, p. 416) e Mazzinghi (2012, p. 245), esta foi a primeira vez que o termo foi aplicado ao conhecimento de Deus (e é um *hápax legomenon* de toda a Bíblia), pois este é um conceito platônico, o qual se aplica às realidades meta-empíricas, ou seja, é um procedimento racional que parte da experiência do sensível para chegar a um entendimento de realidades que vão além da experiência. Nisto está a novidade do autor sagrado: ele, de modo perspicaz, aproveitou-se de um conceito já existente e aplicou-o ao problema de conhecer Deus a partir das criaturas, descobrindo possibilidades inesperadas.

Se desviaram tentando encontrar Deus, e na busca foram seduzidos pela aparência externa e pela beleza do que é visto (vv. 6-7)

O autor continua sua argumentação de que é possível chegar a Deus por meio da contemplação da obra criada. Lorenzin (2020, p. 162) recorda que este processo cognitivo para se chegar ao conhecimento de Deus é indicado pelo autor do livro com o termo “por analogia”, mas é necessário dar um passo a mais neste processo, isto é, não se deve deixar ser seduzido por aquilo que é efêmero, pelas aparências exteriores da criação.

Eles não têm desculpa: Porque foram capazes de adquirir conhecimento, ao ponto de poder investigar o cosmo, mas não encontraram o Senhor deles?” (vv. 8-9)

Apesar de sua manifesta simpatia pelos gregos, o autor não poderia deixar transparecer uma aprovação da deificação da natureza. Por isso, ele levanta o tom e manifesta a sua recusa, e isto o faz ao utilizar o termo *syngnostoi* (v. 8). Não são desculpáveis, pois se conseguiram saber tanto ao ponto de examinar e investigar o cosmo, como não foram capazes de reconhecer o Senhor deles?

3. Aproximação teológico-pastoral

O pensamento que o autor do livro da Sabedoria reflete está em sintonia com a teologia dos demais textos das Sagradas Escrituras. Só Deus é Deus, conforme a expressão utilizada por ele no v.1a “Aquele que é”, portanto, também não tem uma ideia de endeusamento do ser humano. No entanto, o modo de pensar, no qual o ser humano é o centro, que mais tarde foi denominado com o termo de antropocentrismo (BOFF, 2007, p. 94; PORATH, 2015, p. 151; FRANCISCO, 2015, p. 73-75, n. 115-116, 119) e foi agravado e deturpado ao longo dos anos, culminou com uma ideia mecanicista e instrumentalizada dos seres.

Segundo Porath, esta visão em que o ser humano é o centro e a natureza é tida como objeto, como coisa, tem o seu fundamento na filosofia cartesiana, assim, “com seu discurso do método (1637), René Descartes exigia a dúvida metódica ou dúvida sistemática, de modo que, para ele, com a aplicação deste método se obtém a verdade” (PORATH, 2015, p. 151). Munido deste conceito, o homem interpõe-se diante da natureza e não a vê mais com encantamento, mas como algo a ser estudado, manipulado e o desdobramento disto é a crise ecológica em que se encontra o mundo.

Diante de tal perspectiva, defende Ferrari (2003) ser preciso elaborar uma nova ética, a qual ele denomina de ecoética. Esta, por sua vez, ocupar-se-á dos direitos e deveres do ser humano e, principalmente, do seu inter-relacionamento com toda obra criada. Ele entende-a como uma ética da vida, na qual todos os membros da criação tenham seus direitos respeitados e uma vida digna. Por isso, adverte: “uma nova ética que não inclua o meio ambiente como digno de direitos e deveres é continuar trilhando nos mesmos caminhos cartesianos que até agora trilhamos” (FERRARI, 2003, p. 78).

Pensar o modo com que o ser humano se relaciona com a natureza é, portanto, uma atividade teológica, e isso o texto do livro da Sabedoria, apresentado para a reflexão, já o adiantou. Agora se faz necessário, apoiado nele, dizer que o modo com que o ser humano se relaciona com a natureza não pode ser embasado no conceito cartesiano e, muito menos, com uma visão deturpada do Texto Sagrado. Sendo assim, é urgente que a natureza não seja mais entendida como coisa nem objeto, mas uma com o ser humano. Para tanto, tal postura só será alcançada com a construção de uma nova ética, em que a relação harmoniosa seja o imperativo, e, o cuidado, o adjetivo principal.

O autor do livro da Sabedoria, como teólogo enraizado na cultura de seu povo e atento aos acontecimentos de sua época, propõe com sabedoria e audácia esta instrução: “se foi possível ver a beleza contida na natureza, é possível ver nesta beleza uma beleza maior”. E o faz de modo contundente aos homens do século XXI e de todos os tempos, aos quais têm a oportunidade de reler estas páginas.

Convicto de que a teologia precisa se pôr a pensar a relação com a natureza e, principalmente, como crítica à sua instrumentalização, Leonardo Boff, quando descreve “o modo-de-ser-cuidado”, enfatiza: “pelo cuidado não vemos a natureza e tudo que nela existe como objetos. A relação não é sujeito-objeto, mas sujeito-sujeito. Experimentamos os seres como sujeitos, com valores, como símbolos que remetem a uma realidade fontal. A natureza não é muda” (BOFF, 2007, p. 95). Por isso, o ser humano precisa se pôr diante dela, escutá-la, sentir-se unido a ela, pois ela não existe apenas, ela coexiste. Nesta relação, o ser humano não vai exercer o domínio, mas vai conviver e desta convivência surgirá uma interação e comunhão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A fé exige posicionamento, a fé exige atitudes, como bem recorda a encíclica do Papa Francisco, *Laudato Si*, retomando o pensamento do Papa João Paulo II em sua mensagem por ocasião do dia mundial da Paz de 1990, que diz: “os cristãos, em particular, advertem que a sua tarefa no seio da criação e os seus deveres em relação à natureza e o criador fazem parte de sua fé”, e acrescenta: “é bom para a humanidade e para os crentes conhecer melhor os compromissos ecológicos que brotam desta convicção” (FRANCISCO, 2015, p. 44, n. 64).

Uma vez que a fé exige posicionamento, exige atitudes, esse artigo defende que diante da necessidade de se ter uma nova postura frente à obra criada, ter uma nova ética e um cuidado que vai além do não destruir, faz-se necessário também respeitá-la enquanto natureza, conferindo-lhe toda a dignidade. É preciso relacionar-se com a natureza enquanto natureza que é, pois, assim como o autor sagrado, no livro da Sabedoria, teve a audácia de dizer que a natureza é natureza, e não deusa, hoje também é salutar e pertinente ter a audácia de dizer que a inteligência, a ciência e a Teologia, enquanto compreensão daquilo que se crê por meio da reflexão, devem proporcionar um novo modo de se relacionar com o mundo criado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARNWELL, Katharine. **Tradução bíblica**: um curso introdutório aos princípios básicos de tradução. 3. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil; Anápolis: Associação Internacional de Linguística, 2011.

BAUER, Walter. **A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature**. Chicago: University of Chicago Press, 2010.

BENJAMIN, Walter. **Escritos sobre mito e linguagem**: (1915-1921). São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2011.

BOFF, Leonardo. **Saber cuidar**: ética do humano, compaixão pela terra. 13. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

FERRARI, Amarildo R. A Responsabilidade como princípio para uma ética da relação entre ser humano e natureza. **Revista Eletrônica Mestrado em Educação Ambiental**, Rio Grande do Sul, vol. 10, jan./jun. 2003. Disponível em: <<https://periodicos.furg.br/remea>>. Acesso em: 22 jun. 2020.

FRANCISCO. **Carta Encíclica Laudato Si'**: Louvado sejas. Sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulus; Loyola, 2015.

GONZAGA, Waldecir. **Compêndio do cânon bíblico**: listas bilíngues dos catálogos bíblicos. Antigo Testamento, Novo Testamento e Apócrifos. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2019.

JOÃO PAULO II. **Mensagem de Sua Santidade João Paulo II para a celebração do XXIII Dia Mundial da Paz**: Paz com Deus criador, paz com toda a criação. Vaticano, 1 jan. 1990. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/messages/peace/documents/hf_jpii_mes_19891208_xxiii-world-day-for-ace.html>. Acesso em: 10 set. 2021.

LEGRAND, Thierry. Sabedoria de Salomão. In: RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe; (Org.). **Antigo Testamento**: história, escritura e teologia. São Paulo: Loyola, 2015. p. 787-796.

LORENZIN, Tiziano. **Livros sapienciais e poéticos**. Petrópolis: Vozes, 2020.

MAZZINGHI, Luca. **Il Pentateuco Sapienziale. Proverbi, Giobbe, Qohelet, Siracide, Sapienza**: caratteristiche letterarie e temi teologici. Bologna: EDB, 2012.

PORATH, Renatus. Do endeusamento da natureza à dignidade da criação: leitura bíblica em tempos de crise ecológica. **Encontros Teológicos**, Florianópolis, vol. 30, n. 72, p. 149-160, 2015.

VÍLCHEZ LÍNDEZ, José. **Sapienza**. Roma: Borla, 1990.