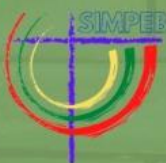


anais
VI SIMPEB
29 e 30 - abril - 2026



PUC-SP



Bíblia e imperialismos

LIJO - LERRALISE - TIAT

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

Bíblia e Imperialismos

**Coleção
“LILETI” – Volume VII**



PUC-SP

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

LIJO – LITERATURA JOANINA

LEPRALISE – LEITURA PRAGMÁTICO-LINGUÍSTICA DAS SAGRADAS
ESCRITURAS

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

São Paulo, 29 e 30 de abril de 2026

Bíblia e Imperialismos

Anais

Organizadores:

Boris Agustín Nef Ulloa

Gilvan Leite de Araujo

Matthias Grenzer

PUC-SP

São Paulo

2026

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:**

Benedito Antônio Bueno de Almeida (Doutor no PPG em Teologia da PUC–SP)

Eduardo Rueda Neto (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)

Jean-Luc Fobe (Doutorando no PPG em Teologia da PUC–SP)

Luciano José Dias (Doutorando no PPG em Teologia da PUC–SP)

Naftali Guerra (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)

Raimundo Nonato Gomes de Carvalho (Mestre 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:

Cleodon Amaral de Lima (Doutorando pelo PPG em Teologia da PUC–SP)

Coordenação Geral e Secretaria:

Adriana Barbosa Guimarães (Doutoranda pelo PPG em Teologia da PUC–SP)

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

Financeiro e Logística:

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

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

Local do evento: Plataforma Zoom e Teams, juntamente com a plataforma de eventos even 3, <https://eventos.pucsp.br/vi-simpeb/>,
na PUC-SP (Campus Ipiranga), 29 e 30 de abril de 2026
São Paulo, Brasil

Os textos publicados são de responsabilidade de cada autor.

Capa: ‘Império Persa Aquemênida’ - 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. 7)

ISBN: 978-85-60453-94-8

Simpósio Paulista de Estudos Bíblicos (6. 2026:

São Paulo, SP)

Bíblia e Imperialismos [recurso eletrônico]: anais

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

Matthias Grenzer. São Paulo: PUCSP, 2026.

1 recurso online: PDF (414p.) - (Coleção LILETI– Volume VII)

Bibliografia.

Evento online realizado pelas plataformas Zoom e Teams em 29 e 30 de abril de 2026 pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (Campus Ipiranga), São Paulo.

O evento contou com a participação dos Grupos de Pesquisa:

LIIJO, LEPRALISE e TIAT.

ISBN 978-85-60453-94-8

1. Teologia Bíblica. 2. Imperialismo – Doutrina bíblia. – 3. Religião e poder. I. Nef Ulloa, Boris Agustín. II. Araujo, Gilvan Leite. III. Grenzer, Matthias. IV. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. V. LIIJO. VI. LEPRALISE. VII. TIAT. VIII. Título. IX. Série.

CDD 220.06

220.8532532

Jailda Marina do Nascimento – CRB 8ª / 9146

APRESENTAÇÃO

Temos o prazer e a honra de apresentar o sétimo 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 Nef 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, sob o título *Curas e Milagres na Literatura Joanina*. No segundo volume, os três grupos de pesquisa uniram esforços para realizar o I Simpósio de Estudos Bíblicos (SIMPEB), com o tema *Antropologia Bíblica*, realizado em 2021. Desde então, a proposta se consolidou, resultando na publicação dos Anais dos simpósios seguintes: o II SIMPEB, com o tema *Bíblia e Economia* (2022); o III SIMPEB, *Bíblia e Paz* (2023); o IV SIMPEB, *Bíblia e Ecologia Integral* (2024); e o V SIMPEB, *Bíblia e Saúde* (2025). Em 2026, chegamos à sexta edição do evento.

O VI Simpósio Paulista de Estudos Bíblicos (SIMPEB), com o tema “Bíblia e Imperialismos”, foi realizado nos dias 29 e 30 de abril de 2026, na PUC-SP (Campus Ipiranga) de forma remota (online), e reuniu pesquisadores(as) internos(as) e externos(as). Este volume apresenta cinco minicursos e quarenta comunicações científicas, organizadas nos seguintes eixos temáticos: (1) Bíblia, Imperialismos e Metodologia Bíblica; (2) Bíblia, Imperialismos e Exegese Bíblica; (3) Bíblia, Imperialismos e Teologia Bíblica Aplicada. Contamos com a presença de pesquisadores (as) internos (as) e externos (as). Desejamos uma preciosa leitura e aprofundamento no âmbito bíblico-teológico!

Os organizadores e os (as) colaboradores (as)

RESUMO

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

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

PROGRAMAÇÃO

Dia 29/04/2026 – Quarta-feira Bíblia e Imperialismos no Antigo Testamento		Dia 30/04/2026 – Quinta-feira Bíblia e Imperialismos no Novo Testamento	
Horário	Atividade	Horário	Atividade
08h	Abertura do Simpósio e Momento de Espiritualidade	08h	Momento de Espiritualidade
08h15	Conferência: Prof^a Mariana Zossi Campi	08h15	Conferência: Professor Paulo Augusto de Souza Nogueira
9h15	Intervalo	9h15	Intervalo
9h25	Conferência: Prof^a Mariana Zossi Campi	9h30	Conferência: Professor Paulo Augusto de Souza Nogueira
10h25	Intervalo	10h25	Intervalo
10h40	Mesa-Redonda: Prof^a Mariana Zossi Campi - Moderador: Prof. Matthias Grenzer	10h40	Mesa-Redonda: Professor Paulo Augusto de Souza Nogueira; Prof^a Irmã Izabel Patuzzo - Moderador: Prof. Pe Gilvan Leite
11h40	Diálogo/interação com participantes	11h40	Diálogo/interação com participantes
11h55	Conclusão: Orientações práticas	11h55	Conclusão: Orientações práticas
12h	Almoço	12h	Almoço
14h	Minicursos e Oficinas	14h	Minicursos e Oficinas
15h30	Intervalo	15h30	Intervalo
16h-18h	Comunicações Científicas	16h-18h	Comunicações Científicas

Dias 29 e 30 de Abril de 2026

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, enfocado 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, Imperialismos e Metodologia Bíblica

Descrição: Este ET acolhe os (as) estudiosos (as) da Bíblia e outros (as) pesquisadores (as) interessados (as) em estudos sobre metodologias de pesquisa bíblica, seja o tradicional método diacrônico e suas ferramentas histórico-críticas, sejam os métodos sincrônicos, tais como análise narrativa, pragmatolinguística, análise retórica, análise canônica, bem como o diálogo entre Bíblia e literatura. No tocante ao tema do Simpósio, Bíblia e Imperialismos, 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 perícopa (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

Raimundo Nonato Gomes de Carvalho

Vamberto Marinho de Arruda Junior

ET 2 – Bíblia, Imperialismos 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 Imperialismos, 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 exegetico-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:

Jean-Luc Fobe

Naftali Guerra

Nelson Maria Brechó da Silva

Pedro da Silva Morais

Vinícius Mendes de Oliveira

ET 3 – Bíblia, Imperialismos 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; Moral 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:

Benedito Antônio Bueno de Almeida

Eduardo Rueda Neto

Francisco Marques Miranda Filho

Luciano José Dias

Sérgio Ricardo Toledo

SUMÁRIO

MINICURSOS

Eixo Temático 1: Bíblia e Imperialismos – Metodologia Bíblica

A BÍBLIA DO COLONIZADO E A BÍBLIA DO COLONIZADOR: Imperialismo e resistência, leituras de ontem e de hoje

Eduardo Sales de Lima.....19

ESTRANGEIRA, VIÚVA E POBRE: A ação transformadora de Rute e a reconfiguração do pertencimento na comunidade Israelita à luz do contexto persa (Rt 3,1–18)

Francisca Cirlena Cunha Oliveira Suzuki.....38

Eixo Temático 2: Bíblia e Imperialismos – Exegese

APROXIMAÇÕES E DISTANCIAMENTOS ENTRE JOÃO E JESUS NO QUARTO EVANGELHO

Nelson Maria Brechó da Silva56

PEDRO, O APÓSTOLO, E O PAPA, BISPO DE ROMA: Uma análise crítica da fundamentação bíblica do primado papal

Tiago Cosmo da Silva Dias.....72

Eixo Temático 3: Bíblia e Imperialismos – Teologia Bíblica Aplicada

IMPÉRIOS, GUERRA E RELIGIÃO NO AOP E NA HISTÓRIA DO ISRAEL ANTIGO, O CASO NEOASSÍRIO

Francisco Marques Miranda Filho.....88

COMUNICAÇÕES

Eixo Temático 1: Bíblia e Imperialismos – Metodologia Bíblica

A MOLDURA DO TEXTO: Uma análise do inclusio em Gálatas 3,1-14

Adalberto Castro da Costa110

“VIMOS A SUA GLÓRIA”: Uma leitura de João 1,14-18 à luz do Salmo 57

Adenilton Aguiar.....117

LEGIÃO, DOMINAÇÃO E RESTAURAÇÃO: Mc 5,1–20 em perspectiva simbólico-interpretativa

André Valva.....125

A IDENTIDADE DO “EU” EM ROMANOS 7: A impotência antropológica e o dilema da agência humana

Daniel Costa da Silva133

A BOCA DE DEUS: Uma análise narrativa do ofício profético de Moisés como resposta divina à opressão egípcia

Guilherme Manhães.....139

CARISMA NO CORPUS PAULINO: Além da interpretação técnica como “dons espirituais”

Jair Júnio Miranda.....145

ANÁLISE INTERTEXTUAL DE JUÍZES 19 A 21 E GÊNESIS 19

Pablo Vinicius Borges Oliveira Santos.....152

O MOTIVO DA MESA E A DISPUTA DE SOBERANIA EM DANIEL 1

Petterson Brey e Rodrigo Serveli.....160

A ENTRONIZAÇÃO DO CORDEIRO EM APOCALIPSE 4–5 COMO FUNDAMENTO DA CRISTOLOGIA APOCALÍPTICA

Raimundo Nonato Gomes de Carvalho.....167

AS METÁFORAS DE BRUEGGEMANN DE IAHWEH JUIZ-REI-GUERREIRO-PAI EM OPOSIÇÃO AO IMPERIALISMO EGÍPCIO NO ÊXODO E AOS IMPERIALISMOS BELICISTAS E PREDATÓRIOS ATUAIS

Reginaldo de Abreu Araujo da Silva.....173

O MAGNIFICAT E A RECONFIGURAÇÃO DISCURSIVA DA REALIDADE: Uma abordagem pragmático-exegética

Vamberto Marinho de Arruda Junior.....181

O CONTRASTE LITERÁRIO ENTRE A GLÓRIA DA MULHER DE APOCALIPSE 12 E A PROSTITUIÇÃO DA GRANDE MERETRIZ: Construindo sentidos do texto através da construção de personagens

William Steigenberger de Souza.....189

Eixo Temático 2: Bíblia e Imperialismos – Exegese Bíblica

O USO DE PTÓCHOS NOS EVANGELHOS: Implicações Para Uma Doutrina Social Adventista

Fabício Ferreira Mello.....198

FILHO OU SERVO? A experiência da misericórdia em Lucas 15, 11-32 a partir de μισθωτός e de δουλεύω

Isadora Maria O. Souza206

REMOÇÃO DA INIQUIDADE: Uma leitura exegética-teológica de Zacarias 3,9

Ismael Sena Chagas.....214

“QUEM É DA VERDADE ESCUTA A MINHA VOZ”: análise bíblico-teológica da relação entre βασιλεία e ἀλήθεια em João 18, 33-38a

Jefferson Antônio da Silva Monsani.....222

A TEOLOGIA PERFORMÁTICA DA RESTAURAÇÃO NO SALMO 85: Liturgia, linguagem e esperança no contexto pós-exílico

Jonas de Souza Netto.....230

DO IMPERIUM À ΔΙΑΚΟΝΙΑ: Uma análise exegética de Marcos 10,42-45 como subversão linguística e política

Marcos de Almeida.....238

ANÁLISE FILOLÓGICA VERSUS IMPERIALISMO HERMENÊUTICO NO DEBATE SOBRE O ABORTO EM ÊXODO 21,22

Marcus Frutuoso.....246

“DESPERTAR PARA A VIDA ETERNA”: O tema da ressurreição em Dn 12,1-3

Matthias Grenzer e Beatriz Ayres Nogueira.....254

DANIEL E A RECORRÊNCIA DA LÓGICA IMPERIAL: Israel, impérios e crítica escatológica do poder

Naftali Guerra.....262

A ORIGEM E A DESCRIÇÃO DA SABEDORIA EM SIRÁCIDA 24,1-22

Nelson Maria Brechó da Silva.....270

EGITO, O IMPÉRIO NÃO SUSTENTÁVEL: Uma exegese ecoteológica de Ex 1,13-14

Renato Gonçalves da Silva.....278

EXÍLIO, DEMONOLOGIA E ESPERANÇA DIASPRÓRICA EM TOBIT: Tobit 3–14 no horizonte do judaísmo do Segundo Templo

Vinicius Moletta.....286

Eixo Temático 3: Bíblia e Imperialismos – Teologia Bíblica Aplicada

AVALIAÇÃO PASTORAL E CRESCIMENTO INTEGRAL: Uma perspectiva teológica sobre metas e resultados

Antônio de Souza Carrafa.....295

EL IMPERIO DEL “LIKE” DESDE LA PERSPECTIVA MATEANA: Reflexiones exegéticas

Carlos Olivares.....302

TEONOMISMO E O DIREITO À TERRA: A absolutização da propriedade e a defesa da justiça social

Davi Boechat310

O DISCIPULADO NA FAMÍLIA E A MISSÃO DE ELIAS: Uma leitura de Malaquias 4,4-6 [3,22-24] no contexto escatológico

Diogo Florencio Sansalone.....317

PEREGRINOS NA “BABILÔNIA”: Mantendo a fé sob o império do mal em 1Pedro

Eduardo Rueda Neto.....325

QUANDO A LEI É O EVANGELHO: Reflexões a partir do pensamento de Martinho Lutero

Eduardo Sales de Lima.....332

A PSICOPOLÍTICA DO DOMÍNIO: O imperialismo digital à luz da ética bíblica e do pensamento de Byung-Chul Han

Fábio Augusto Darius e Vanessa Meira.....340

HERMENÊUTICA DA RESISTÊNCIA AO IMPERIALISMO NO LIVRO DE DANIEL

Jean-Luc Fobe.....348

ENTRE A PAX ROMANA E A PAZ DE JESUS: Leitura bíblica de João 14,27–31 à luz da Teologia anti-imperialista

José Carlos Moraes.....355

A TERRA COMO CÚMPLICE E PALCO: O juízo sobre toda a carne em Gn 6,13-22

Luciano José Dias.....363

JUDÁ SOB DOMÍNIO BABILÔNICO NO SÉCULO VI A.C.: Condições de vida das populações exiladas e que permaneceram na terra

Márcio José Pelinski.....369

IMPERIALISMO E CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE RELIGIOSA: Uma leitura de Daniel 1–3 em diálogo com contextos culturais contemporâneos

Raphael Duarte Ferreira.....377

ENTRE O SAGRADO E A CULTURA: Uma perspectiva sobre a experiência religiosa contemporânea

Rodson Furlan.....385

O PÃO QUE DESAFIA O IMPÉRIO: UMA ANÁLISE DE JOÃO 6,5-13: Uma interface com a arte de Marko Ivan Rupnik e o imperialismo norte-americano

Ronaldo Contin Della Nina.....393

IMPERIALISMOS SOB A PERSPECTIVA TEOLÓGICA DE MOLTSMANN: Análise de características fundamentais dos imperialismos a partir do pensamento de Jürgen Moltmann

Vagner Martins da Costa.....401

BÍBLIAS COMENTADAS: Surgimento e influência na comunidade cristã

Vinícius Armele.....408

MINICURSOS

EIXO TEMÁTICO 1

Bíblia, Imperialismos e Metodologia Bíblica

A BÍBLIA DO COLONIZADO E A BÍBLIA DO COLONIZADOR: Imperialismo e resistência, leituras de ontem e de hoje

*Eduardo Sales de Lima*¹

Resumo: O presente trabalho examina, a partir de uma perspectiva histórico-social, os padrões recorrentes de leitura dos textos bíblicos em contextos de dominação imperial e resistência colonial, partindo da tese de que o imperialismo opera também como colonialidade epistêmica — impondo não apenas dominação política e econômica, mas uma leitura do mundo, da história e de Deus. A recorrência desse conflito hermenêutico é explicada pela conjunção de dois fatores estruturais: a persistência da assimetria de poder entre dominadores e dominados e a tensão interna ao texto bíblico, que carrega simultaneamente uma dimensão normativa, capturável como sacralização da ordem vigente, e uma dimensão de esperança irreduzível, que resiste à absolutização do poder. A análise percorre três momentos históricos articulados: as leituras de resistência no cânon hebraico, a subversão paulina da linguagem imperial helenística e os casos paradigmáticos de Guaman Poma de Ayala e da teologia guarani em confronto com a hermenêutica missionária jesuítica, demonstrando que a resposta do colonizado opera predominantemente como hibridismo, isto é, como apropriação e subversão dos próprios recursos simbólicos do dominador. Conclui-se que a distinção entre a Bíblia do colonizador e a do colonizado não é meramente histórica, mas estrutural e contemporânea, mantendo-se ativa enquanto persistirem as condições assimétricas de poder que a produzem.

Palavras-chave: Imperialismo cristão. Colonialismo. Hibridismo.

Abstract: This paper examines, from a historical-social perspective, the recurring patterns of biblical text reading in contexts of imperial domination and colonial resistance, drawing on the thesis that imperialism also operates as epistemic coloniality — imposing not only political and economic domination, but a reading of the world, of history, and of God. The recurrence of this hermeneutical conflict is explained by the conjunction of two structural factors: the persistence of the power asymmetry between dominators and the dominated, and the internal tension within the biblical text, which simultaneously carries a normative dimension, capturable as the sacralization of the established order, and a dimension of irreducible hope that resists the absolutization of power. The analysis traverses three articulated historical moments: the resistance readings in the Hebrew canon, the Pauline subversion of Hellenistic imperial language, and the paradigmatic cases of Guaman Poma de Ayala and Guarani theology in confrontation with Jesuit missionary hermeneutics, demonstrating that the response of the colonized operates predominantly as hybridism, that is, as appropriation and subversion of the dominator's own symbolic resources. It is concluded that the distinction between the Bible of the colonizer and that of the colonized is not merely historical, but structural and contemporary, remaining active as long as the asymmetrical conditions of power that produce it persist.

Keywords: Christian imperialism. Colonialism. Hybridism.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho examina, a partir de uma perspectiva histórico-social, os padrões recorrentes de leitura dos textos bíblicos produzidos em situações de dominação imperial e resistência colonial. Parte-se da constatação de que o imperialismo é, antes de

¹ Doutor em Teologia; Doutorando em Filosofia pela Universidade Estadual de Maringá (UEM); Especialista em Diálogo Inter-religioso. Bacharel em Teologia (FTSA) e Licenciado em Filosofia, Sociologia e Ciências da Religião (UniCV). Professor na Unicive e na Unicesumar. E-mail: pf.eduardo.sales@hotmail.com. Membro do Grupo de Estudos Interdisciplinares em Teologia, Religião e Religiosidade e líder do grupo de pesquisa LUTER. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1801171218758828>.

tudo, um fenômeno que inclui a dimensão do poder sobre os textos e seus sentidos, numa forma de colonialidade epistêmica em que a colonização impõe não apenas dominação política e econômica, mas uma leitura do mundo, da história e de Deus.

Argumenta-se que a recorrência histórica do conflito entre leitura imperial e leitura de resistência se explica pela conjunção de dois fatores irreduzíveis. O primeiro é a persistência de uma condição estrutural identificada pela relação assimétrica de poder entre dominadores e dominados. Essa relação atravessa contextos históricos e produz, em cada um deles, experiências de leitura funcionalmente análogas. O segundo é uma tensão interna ao próprio texto bíblico: ele não é hermeneuticamente neutro, mas tampouco é constitutivamente libertador. Carrega simultaneamente uma dimensão normativa, que pode ser capturada pelo imperialismo como sacralização da ordem vigente, e/ou uma dimensão de esperança, que resiste à absolutização de estruturas de poder social. Essa tensão torna possível, em cada contexto colonial, que a interpretação da Bíblia assuma sentidos do colonizador quanto do colonizado. Ambas encontram no texto algo que genuinamente está lá. Nesse fenômeno, observa-se ainda que a resposta do colonizado raramente assume a forma de rejeição cultural, operando mais frequentemente como hibridismo, por apropriação/subversão dos recursos simbólicos e textuais do dominador.

A proposta do minicurso pretende observar referências textuais e contextuais de diferentes momentos históricos articulados. Primeiro, serão estabelecidas as definições operacionais de imperialismo, colonização e resistência hermenêutica, com ênfase na dimensão do poder como categoria central. Segundo, mostra-se que o conflito está presente dentro do próprio cânon bíblico: No Antigo Testamento, em passagens como as narrativas do Êxodo, o Deutero-Isaías e o livro de Daniel serão apresentados relatos para observar a voz do colonizado, com ênfase nas releituras de resistência, incluindo a subversão da cosmogonia imperial. Também serão apresentadas passagens nas cartas paulinas, onde examina-se a dupla operação de Paulo na releitura das tradições judaicas em contexto helenístico-imperial e o uso subversivo da linguagem do poder romano (*kyrios*, *soter*, *politeuma*) como forma de resistência. No terceiro momento, serão observadas narrativas da *Nueva corónica y buen gobierno* (c. 1615) de Felipe Guaman Poma de Ayala como caso paradigmático. Pretende-se demonstrar como o texto bíblico usado pelos colonizadores foi observado pelo cronista andino. Ao lado dessa narrativa serão apresentadas narrativas sobre o conflito entre a teologia guarani, segundo a partir

da pesquisa de Graciela Chamorro e das fontes do *Ayvu Rapyta*, e narrativas documentada nas *Cartas Ánuas* jesuíticas e na obra de Antônio Ruiz de Montoya, mostrando como a imposição hermenêutica colonial encontrou resistência na tradição teológica indígena, e como o próprio discurso missionário registra, nas suas fissuras, a força dessa resistência.

Por fim, espera-se demonstrar como esse mecanismo estrutural pode manter o conflito colonial na atualidade. Espera-se que a análise possibilite um olhar amplo sobre o contexto religioso brasileiro, em específico às formas de cristianismo contemporâneas e questione sobre a propagação e manutenção de métodos e instrumentos de dominação imperialista aliados aos discursos de fé. Argumenta-se que a diferença entre leitura colonizadora e a leitura colonizada permanece ativa porque a condição estrutural que a produz também permanece ativa. Conclui-se que a distinção entre Bíblia do colonizado e Bíblia do colonizador não é apenas histórica, mas estrutural e atual, enraizada simultaneamente nas relações de poder que condicionam os leitores e na tensão interna de um texto que preserva, mesmo sob domesticação imperial, uma dimensão de esperança irreduzível.

1. Definições operacionais

Antes de entrarmos nos casos históricos e nos textos bíblicos, precisamos estabelecer o vocabulário que usaremos ao longo deste minicurso.

1.1 Imperialismo

Conceito frequentemente entendido apenas como dominação política e militar, como um Estado que subjuga outro pela força. Essa compreensão é correta, mas insuficiente para nossos propósitos. O imperialismo que nos interessa aqui tem uma dimensão que vai além da política e da economia: é a pretensão de um povo, uma cultura ou uma civilização de se constituir como norma universal para todos os outros. O império conquista territórios, imaginários, controla corpos e sentidos. Para nosso minicurso, definimos imperialismo como a relação assimétrica de poder pela qual uma cultura, religião ou civilização se impõe sobre outras como critério verdade e salvação, negando ou subordinando as formas de vida, conhecimento e espiritualidade dos povos dominados.

1.2 Colonização e colonialidade epistêmica

A colonização é o processo histórico concreto pelo qual o imperialismo se instala. E na percepção de Aníbal Quijano, há uma distinção fundamental entre colonialismo e

colonialidade (Quijano, 2005). O colonialismo é o período histórico, que teve início e, formalmente, teve fim. A colonialidade, por sua vez, é a estrutura de poder que o colonialismo produziu e que sobreviveu ao seu fim formal. Para o nosso tema, o conceito mais relevante é o de colonialidade epistêmica, como a imposição de uma forma de conhecer, de categorizar a realidade e de interpretar os textos sagrados como se fosse a única forma legítima e universal.

Cabe observar que, embora algumas correntes do pensamento decolonial latino-americano articulem a análise da colonialidade com categorias marxistas, como modo de produção, luta de classes e estrutura econômica capitalista como fundamento da dominação colonial. Essa articulação não é constitutiva do pensamento pós-colonial como tal. É uma opção teórica presente em alguns de seus autores, não uma necessidade conceitual. Mais do que isso: a imposição do marxismo como única chave legítima de leitura das experiências coloniais pode ser ela mesma compreendida como uma forma de colonialidade epistêmica, pois torna necessária a utilização de uma matriz europeia para interpretação por outra cultura. E, não é irrelevante lembrar que o próprio Marx elegeu ignorar as colônias em sua teoria sociológica, construindo sua análise a partir da experiência do capitalismo industrial europeu e tratando a colonização, quando a menciona, dentro de uma lógica evolucionista que reproduz, paradoxalmente, a teleologia civilizatória do imperialismo que pretende criticar.

O presente trabalho utiliza o conceito de colonialidade epistêmica em seu sentido mais restrito, como instrumento para identificar a imposição de leituras e interpretações universais a partir de posições de poder, sem pressupor nenhum fundamento econômico-estrutural específico. O interesse aqui é primariamente teológico e hermenêutico.

1.3 Resistência hermenêutica

Hermenêutica é a teoria e a prática da interpretação. Resistência hermenêutica é, portanto, a prática de ler e interpretar textos, no nosso caso, textos sagrados, considerando a experiência de imposição e dominação. Fernando Segovia propõe uma distinção útil entre leitura como conquista e leitura como libertação (Segovia; Tolbert, 1995). A leitura como conquista usa o texto para legitimar a dominação, a leitura como libertação parte da experiência dos marginalizados e encontra no mesmo texto recursos para questionar e subverter essa dominação. Essa percepção também pode ser identificada em Musa Dube, que analisa como textos bíblicos funcionam como textos imperialistas, textos que

legitimam e reproduzem estruturas de conquista e dominação, especialmente quando articulados com relações de gênero e raça no contexto colonial (Dube, 2000).

1.4 Hibridismo

Um conceito central para entender as respostas do colonizado ao imperialismo é o de hibridismo, desenvolvido por Homi Bhabha (1998). Ele descreve o processo pelo qual o colonizado não simplesmente rejeita a cultura do colonizador nem a aceita passivamente, mas a retrabalha, a subverte, a reapropria a partir de sua própria experiência, produzindo algo novo que desestabiliza as pretensões de universalidade do colonizador. O hibridismo é importante para nosso tema porque a resistência do colonizado raramente assume a forma de rejeição total do texto bíblico.

1.5 A tensão interna do texto bíblico

O texto bíblico não é hermenêuticamente neutro, mas também não é constitutivamente libertador. Ele carrega simultaneamente diferentes dimensões que podem ou não estar em tensão. As diferentes passagens apresentam, de um lado, uma dimensão normativa, que pode ser capturada pelo imperialismo como sacralização da ordem vigente. De outro, uma dimensão de esperança, que resiste à absolutização de qualquer poder humano e aponta sempre para além do presente. É essa tensão que explica por que o mesmo texto pode produzir tanto a Bíblia do colonizador quanto a Bíblia do colonizado. A tarefa hermenêutica é aprender a distinguir, dentro do mesmo texto, o que serve à dominação e o que serve à libertação, e isso só é possível a partir de um lugar social concreto, com um compromisso explícito com os dominados.

Cabe observar que, em interpretações contemporâneas, desenvolve-se leituras marxistas e liberais-conservadoras do texto bíblico, porém, reduzindo e subordinando a interpretação a categorias políticas, perdendo a capacidade de interpelar criticamente as próprias estruturas que o instrumentalizam. O texto bíblico trata da dimensão colonial, mas sem pressupor um fundamento econômico-estrutural específico. Na experiência bíblica colonial a disputa entre dimensão normativa-imperialista e a dimensão de resistência e esperança, é mais complexa, e não pode ser reduzida ao materialismo.

2. O cânon bíblico

O conflito entre leitura imperial e leitura de resistência pode ser observado além das leituras que reduzem a história da colonização aos fenômenos do século XVI. Mesmo se

pensar a colonização ibérica, é possível que suas raízes epistêmicas também nos remetam a narrativas bíblicas. Não apenas à Bíblia, mas aos ideais imperialistas presentes em outras literaturas, em narrativas lendárias comuns a todas as culturas.

2.1 O Êxodo: subversão e hibridismo colonial

A narrativa do Êxodo é frequentemente lida como o texto fundante da libertação na tradição bíblica. Um povo escravizado é libertado pelo seu Deus da maior potência imperial do mundo antigo. A mensagem é politicamente atraente: o Deus dos escravos é mais poderoso que o Deus do faraó. No entanto, Musa Dube (2000) nos alerta para uma tensão que essa leitura frequentemente ignora: a libertação do Êxodo conduz inevitavelmente à conquista de Canaã. O povo libertado da escravidão no Egito torna-se, alguns capítulos depois, o povo que conquista e expulsa os habitantes da terra prometida.

É perceptível que os imaginários estão em tensão. O mesmo corpus textual que narra a libertação dos escravizados narra também o extermínio dos povos cananeus. Em Josué 6, a conquista de Jericó termina com o extermínio de toda a população da cidade, homens, mulheres, crianças e animais, exceto Raabe e sua família. Em Josué 10-11, a narrativa se repete sistematicamente: o Senhor entrega os reis e seus povos nas mãos de Israel, e Israel os destrói completamente. E, inclusive, a expressão hebraica *herem*, o anátema, designa essa destruição como consagração a Deus, naturaliza um crime de guerra como obediência religiosa (Pixley, 1991; Lima, 2012).

Ao mesmo tempo, os textos do Êxodo contêm mandamentos explícitos de proteção ao estrangeiro: "Não maltratarás nem oprimirás o estrangeiro, pois vós fostes estrangeiros na terra do Egito" (Ex 22,21). A lei do jubileu no livro de Levítico 25, que busca estabelecer uma forma de redistribuição periódica da terra e a libertação dos escravizados por dívida. Assim, o mesmo corpus proclama libertação e legitima o genocídio (Lima, 2020). Esse imaginário confuso é o reflexo de tradições distintas, produzidas em contextos históricos diferentes e por grupos sociais com interesses opostos, que foram reunidas num mesmo corpus sem que suas tensões fossem resolvidas.

O conceito de nacionalismo etnorreligioso, por exemplo, já está se formando nessas narrativas, produzindo segregação e eleição. Estas foram instrumentalizadas posteriormente pelo imperialismo. Mas também estão presentes, nos mesmos textos, a crítica profética que questiona o imperialismo (Lima, 2012; Pixley, 1991).

A tensão fica ainda mais visível quando comparamos as tradições proféticas pré-exílicas com as tradições do exílio. Os profetas pré-exílicos: Amós, Miquéias, Isaías e Jeremias, denunciam sistematicamente as elites de Israel e Judá pela exploração dos pobres, pela corrupção da justiça e pela acumulação de terras. Em Am 2,6-7, o Senhor condena Israel porque "vendem o justo por dinheiro e o necessitado por um par de sandálias" e "pisam na cabeça dos pobres como se fosse pó da terra." Em Mq 2,1-2: "Ai dos que planejam a iniquidade [...] cobiçam campos e os tomam à força, casas, e as arrebatam; oprimem o homem e sua casa, o indivíduo e sua herança." A questão da propriedade da terra está no centro da crítica profética, esta é explicitamente uma crítica ao imperialismo interno das elites sobre os camponeses (Schwantes, 2009).

Jeremias aprofunda essa crítica ao apresentar a aliança em termos condicionais explícitos, subvertendo a teologia da eleição que as elites usavam para garantir seus privilégios sobre a terra. No discurso do templo (Jr 7,5-7), o profeta reapresenta a promessa nos seguintes termos: *"Se de fato melhorardes os vossos caminhos e as vossas ações... se fizerdes justiça entre um homem e seu próximo... então vos farei habitar neste lugar, na terra que dei a vossos pais."* Aqui, o imperialismo que usa a promessa divina para legitimar a posse da terra e a exclusão dos pobres está sendo denunciado por Jeremias com as categorias da própria tradição que invoca, é essa operação hermenêutica que caracteriza a leitura profética de resistência (Gass, 2005; Pixley, 1991; Lima, 2020).

O mesmo período exílico que produziu as denúncias de Jeremias produziu também uma teologia muito diferente em Ezequiel. Enquanto Jeremias defendia os pobres que permaneceram na terra após a deportação babilônica (Jr 39,10), Ezequiel, escrevendo da Babilônia, desenvolve uma teologia que legitima os deportados como o verdadeiro Israel e condena os que ficaram como impuros e infiéis. Em Ez 11,14-21, os deportados são apresentados como o "pequeno santuário" que Deus preservou, enquanto os habitantes de Jerusalém são denunciados. Os conceitos de pecado, santidade e aprovação divina oscilam radicalmente entre os dois grupos, e essa oscilação não é teológica em primeiro lugar, mas política: é a disputa pelo controle da terra e da identidade de Israel após o colapso do Estado (Lima, 2020; Schwantes, 2009).

Essa disputa entre as narrativas de Jeremias e Ezequiel ilustra com precisão o argumento central deste minicurso: o mesmo corpus bíblico produz simultaneamente a Bíblia dos que ficaram: os pobres da terra, os sem poder, e a Bíblia dos que foram

deportados: as elites que reivindicam a eleição divina para recuperar seus privilégios. Os conceitos de promessa, eleição e aliança são mobilizados a partir de experiências sociais opostas, produzindo teologias que legitimam interesses políticos. A tensão não é entre leitura fiel e leitura distorcida, mas entre leituras que capturam dimensões reais do texto a partir de lugares sociais reais (Lima, 2012). Essa tensão nos remete a reflexão sobre a complexidade das relações, que parece escapar à lógica das disputas de classes do marxismo. Por exemplo, o fato de que mesmo os deportados também eram vítimas do sistema imperial, demonstrando que, maior que o imperialismo, era a violência estrutural que se espalhava com a lógica imperialista, demonstrando que a colonialidade não tem apenas um único dono, ela se forma estruturalmente, criando vínculos de dominação e exploração, e também, resultando em diferentes formas de resistência, principalmente nos hibridismos, cuja dinâmica parece desenvolver-se mais próxima ao modo da microfísica do poder de Foucault do que das disputas de classe de Marx (Foucault, 1979; Lima, 2012).

2.2 O Deutero-Isaías: teologia do colonizado sob Babilônia

O Deutero-Isaías (capítulos 40 a 55 do livro) é produzido no contexto do exílio babilônico, no século VI a.C. Israel foi conquistado, Jerusalém foi destruída, o templo foi incendiado e as elites foram deportadas para a Babilônia. É um contexto de colonização total: econômica, política, cultural e religiosa. A teologia imperial babilônica enfatizava que, como Marduk havia vencido os outros deuses, Nabucodonosor havia vencido os outros reis. Essa ideologia de dominação foi registrada em narrativas bíblicas, especialmente nas tradições que interpretam a queda de Jerusalém como derrota religiosa, também documentada em estelas e inscrições cuneiformes que celebram as vitórias de Nabucodonosor como atos dos deuses (Kaefer, 2015; Stegemann; Stegemann, 2004).

Embora deportado com as elites, e seguindo elementos da tradição de Ezequiel, o Deutero-Isaías produz outra forma de resistência ao elaborar uma contranarrativa, explicando que não foi Marduk que venceu YHWH. Foi YHWH que usou a Babilônia como instrumento de julgamento sobre seu próprio povo. E agora YHWH vai usar Ciro, o rei persa, como instrumento de libertação (Schwantes, 2009). Mas essa releitura tem implicações maiores, pois favorece também a releitura opressora de Ezequiel, que entendeu o exílio como purificação dos deportados e punição dos que ficaram em Jerusalém, transformando a experiência colonial em critério de eleição, legitimando uma nova hierarquia entre os israelitas (Gass, 2003; Lima, 2020).

A figura do Servo Sofredor nos cânticos do servo de Isaías 42, 49, 50 e 52-53, é o coração teológico dessa contra-narrativa. O servo não é o poderoso que liberta pela força, mas aquele que sofre, que é desprezado, considerado como nada pelos poderosos. Desse sofrimento vem a libertação. É uma teologia construída a partir da experiência colonial (Gass, 2005). Uma das interpretações clássicas identifica o Servo como figura coletiva dos deportados, o que é coerente com a leitura de Ezequiel, quando se entende que o Servo é uma referência aos deportados que sofreram para que resultasse na purificação todos. No entanto, ao identificar Jesus com o Servo Sofredor, resultando na salvação de todos, os escritos do NT propõe uma releitura subversiva, que confronta a lógica imperial de eleição com as próprias categorias teológicas usadas para legitimação imperial (Gass, 2005; Stegemann; Stegemann, 2004).

2.3 Daniel: resistência apocalíptica ao império

O livro de Daniel é produzido num contexto de perseguição imperial, provavelmente durante a dominação selêucida de Antíoco IV Epífanes no século II a.C. É um texto de resistência que usa a linguagem apocalíptica para falar de forma codificada sobre o poder imperial. Os impérios são representados como feras: animais violentos e destrutivos que surgem do caos, enquanto o reino de Deus vem das nuvens, é dado a um ser humano e não a uma fera, e é eterno, não temporário como os impérios (Gass, 2005). Daniel e seus companheiros são modelos de resistência sem abandonar o mundo. Aprendem a língua e a cultura do império, ocupam posições na corte, mas se recusam a adorar os ídolos do poder imperial. É um hibridismo com engajamento sem capitulação.

Essa narrativa, observada à luz do fenômeno colonial e hibridista, assume diversos sentidos. Apresenta-se como texto de resistência cultural, próximo ao modo de passagens como a de 2 Macabeus 7, onde a mãe e seus sete filhos preferem o martírio à submissão às ordens de Antíoco IV. Resistência que celebra a identidade étnico-religiosa como fundamento da dignidade humana contra o imperialismo (Gass, 2005). Mas por outro lado, os elementos identitários que Daniel e os Macabeus defendem o culto, as práticas rituais, as leis de pureza. Exatamente o que os profetas hebreus atacavam em sua crítica ao ritualismo vazio: "Odeio, desprezo as vossas festas solenes" (Am 5,21); "Para que me serve a multidão dos vossos sacrifícios?" (Is 1,11). O que ilustra a complexidade do fenômeno. Mesmo as narrativas de resistência não estão isentas de tensões imperialistas

internas. A identidade que resiste ao império pode reproduzir, em outro registro, a lógica de eleição excludente que o imperialismo também pratica (Pixley, 1991; Lima, 2020).

2.4 Paulo: releitura das tradições judaicas e resistência ao império romano

Paulo escreve de dentro do Império Romano, ele é cidadão romano, viaja pelas rotas imperiais, escreve em grego. Mas escreve contra a lógica imperial, usando o vocabulário do império para subvertê-lo. O mundo social das comunidades paulinas era o mundo urbano do Império Romano, com suas hierarquias de status, suas estruturas domésticas, suas relações de patronato e clientelismo (Meeks, 2022; Arens, 1998).

Nesse contexto Paulo usa o vocabulário do poder imperial romano para subvertê-lo: *kyrios* (Senhor) que era o título do imperador, para Jesus. *Soter* (Salvador), título pelo qual o imperador era aclamado, é usado para Cristo. A *Parousia* (chegada oficial), termo usado para a visita do imperador a uma cidade, é usado por Paulo para a vinda de Cristo. O termo *Politeuma* (cidadania) que Roma oferecia como privilégio supremo, Paulo propõe que o *politeuma* dos cristãos está nos céus (Fl 3,20) (Elliott, 2010; Horsley, 2004).

No NT, nos textos paulinos e dêutero-paulinos também há códigos da hierarquia imperial e da *oikos* romana (Gass, 2005, p. 51-56). A tensão pode ser observada no próprio corpus paulino: de um lado, "não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher" (Gl 3,28); de outro, "mulheres, sede submissas a vossos maridos" (Ef 5,22), "escravos, obedecei a vossos senhores" (Ef 6,5). O texto contém o recurso para a resistência e o recurso para a domesticação.

Essa domesticação não é gratuita. As comunidades cristãs das primeiras gerações viviam sob pressão dupla: de um lado, as perseguições romanas, especialmente após Nero (64 d.C.); de outro, a reorganização do judaísmo após a destruição do templo em 70 d.C., que resultou na exclusão dos cristãos das sinagogas e na distinção dos judeus e cristãos perante as autoridades romanas. Nesse contexto, a acomodação às estruturas domésticas imperiais: os códigos da *Oikos*, funcionava como estratégia de sobrevivência. Isso porque as comunidades que reproduziam a ordem doméstica romana eram menos suspeitas. A domesticação é uma forma de hibridismo que, ao longo do tempo, abriu caminho para a captura imperial do Evangelho (Meeks, 2022; Stegemann; Stegemann, 2004).

Há, no entanto, outro hibridismo em Paulo. Trata-se das releituras de tradições do Antigo Testamento, especialmente da figura de Abraão. Em Gálatas 3 e Romanos 4, Paulo retoma a narrativa de Abraão e argumenta que a promessa precede a Lei de Moisés e a

circuncisão, e que, portanto, a bênção abraâmica pertence a todos os que têm fé, judeus e gentios igualmente. A eleição, que na tradição judaica era critério de identidade étnico-religiosa excludente, é relida por Paulo como abertura universal: "E se sois de Cristo, então sois descendência de Abraão, herdeiros segundo a promessa" (Gl 3,29). Essa operação hermenêutica é hibridista. Nela Paulo usa as categorias da tradição judaica para subverter a fronteira étnica que essas mesmas categorias haviam construído, incluindo os gentios sem exigir que se tornem judeus (Elliott, 2010).

Paulo também pode ser lido a partir do hibridismo de fronteira, ao modo do pensamento de Gloria Anzaldúa, nas *Borderlands*, as zonas de fronteira onde culturas distintas se encontram, conflitam e se transformam mutuamente. Anzaldúa (2005) propõe uma forma fluida de habitar as diferenças culturais sem resolvê-las numa síntese que apague as tensões. Paulo é um teólogo de fronteira, judeu e cidadão romano, fariseu formado por Gamaliel e apóstolo dos gentios, herdeiro das Escrituras hebraicas e conhecedor da filosofia helenística. Ele não resolve essas tensões escolhendo um lado, mas as habita produtivamente, produzindo teologia a partir do espaço liminar entre mundos (Lima, 2023). Essa posição de fronteira é o que torna possível tanto sua crítica ao imperialismo romano, usando o vocabulário imperial contra o império, quanto sua releitura radical das tradições judaicas, abrindo a eleição abraâmica aos gentios sem exigir que se tornem judeus. Esse pensamento de fronteira não elimina as contradições do corpus paulino, mas oferece uma chave para compreendê-las, que é o fato de Paulo escrever de um lugar de tensão constitutiva, de onde emergem a resistência e a domesticação imperial.

3. Desenvolvimentos históricos: colonialidade e dominação

3.1 Guaman Poma de Ayala e o Peru colonial

Felipe Guaman Poma de Ayala era um cronista andino, de origem nobre, que viveu entre aproximadamente 1535 e 1616. Por volta de 1615 completou uma obra monumental: quase 1.200 páginas escritas em espanhol e quéchua, com 400 ilustrações, endereçada ao rei Filipe III da Espanha como uma longa carta de denúncia. O manuscrito ficou perdido por séculos e foi descoberto em Copenhague em 1908, numa biblioteca real dinamarquesa, onde ainda se encontra hoje. Está digitalizado e disponível gratuitamente no site da Biblioteca Real da Dinamarca (www.kb.dk/poma).

O que torna a obra de Guaman Poma hermenêuticamente revolucionária é sua inversão sistemática da leitura imperial. Os colonizadores usavam a Bíblia para legitimar a conquista. Guaman Poma inverte cada elemento desse argumento. Primeiro, argumenta que os andinos já conheciam o Deus verdadeiro antes da chegada dos espanhóis, identificando o Deus criador andino Viracocha com o Deus bíblico. Segundo, argumenta que os conquistadores: padres e os funcionários reais vivem em pecado mortal. Terceiro, usa a estrutura profética bíblica, a denúncia dos próprios profetas hebreus contra os poderosos que oprimem os pobres, dessa forma propõe julgar os colonizadores pelo critério da fé que eles mesmos proclamam (Adorno, 2000).

Sua obra apresenta 400 ilustrações de teologia visual que subverte a iconografia cristã colonial. A imagem do corregedor castigando os caciques (f. 529)², que coloca lado a lado a cruz cristã e autoriza a violência colonial; a imagem de imposição ideológica da teologia sobre a vida (f. 641)³, e os indígenas sofrendo maus tratos dos religiosos (f. 657)⁴, os hibridismos em comunidades de escravos africanos (f. 717)⁵ e as representações da inversão da ordem colonial ao longo da seção *Buen gobierno*, que Guaman Poma sintetiza na expressão *mundo al revés*, ao mesmo tempo diagnóstico social, crítica teológica e chamado à restauração da ordem justa (Guaman Poma de Ayala, 2001; Adorno, 2000).

Guaman Poma antecipa, no século XVI e sem acesso à teoria acadêmica, categorias que a hermenêutica pós-colonial só sistematiza no século XX. Ele pratica a leitura a partir do lugar social do colonizado. Ele opera a hermenêutica da suspeita sobre os intérpretes do texto, perguntando quem lê, com que poder, com que interesses. Ele usa o hibridismo como estratégia de resistência. Mas talvez o elemento mais poderoso de sua obra seja o mais simples: ele acreditou que o texto bíblico continha uma promessa que os colonizadores não podiam confiscar (Sugirtharajah, 2001).

3.2 Teologia guarani e documentos brasileiros

Antes de examinar o conflito com os missionários, é necessário reconhecer que os guaranis tinham uma tradição teológica elaborada e profundamente espiritual, anterior e independente da chegada dos europeus. Graciela Chamorro, em sua pesquisa fundamental sobre a teologia guarani, mostra que o centro dessa tradição é o conceito de ayvu, a

² <https://poma.kb.dk/permalink/2006/poma/529/es/text/>

³ <https://poma.kb.dk/permalink/2006/poma/641/es/text/>

⁴ <https://poma.kb.dk/permalink/2006/poma/657/es/text/?open=id24>

⁵ <https://poma.kb.dk/permalink/2006/poma/717/es/text/?open=id26>

palavra, a linguagem, a alma-palavra (Chamorro, 2004). O *Ayvu Rapyta*, o fundamento da palavra humana, é o texto mítico que narra como Ñamandu, o deus criador, criou o mundo pela palavra e deu a cada ser humano uma parcela dessa palavra divina como sua identidade. Se cada ser humano já carrega em si uma parcela da palavra divina, então a missão cristã não pode ser entendida como levar Deus a quem não o tem.

Chamorro aponta para uma diferença estrutural entre as duas tradições. A teologia cristã colonial operava a partir de uma ontologia de ruptura, uma cisão fundamental entre Deus e humanidade, entre o sagrado e o profano, entre o estado de pecado e o estado de graça. Essa estrutura pressupõe uma falta originária que precisa ser preenchida pela mediação institucional: o batismo, os sacramentos, a Igreja como dispensária da graça. É precisamente essa lógica de falta e mediação que justifica a missão como conquista, pois só quem tem a graça pode levá-la a quem não tem (Chamorro, 2004).

Esse conceito era estruturalmente estranho à teologia guarani, que se apresentava como uma perspectiva integrada, onde a criação e a divindade estavam em harmonia constitutiva. O mal não era compreendido como ruptura ontológica com Deus, mas como expressão dos desafios e dificuldades inerentes à existência humana. E a morte, longe de ser o sinal do pecado e da separação de Deus, era o encontro da pessoa com seu criador, o retorno da palavra recebida à sua fonte. Nessa ontologia não há cisão a ser reparada, não há falta a ser preenchida, não há mediação institucional necessária. O imperialismo missionário não encontrou apenas resistência política, encontrou uma estrutura teológica que tornava seu projeto ontologicamente sem sentido (Chamorro, 1998; Lima, 2020).

Essa tensão entre tradição espiritual própria e imposição colonial encontra ressonância literária precisa na narrativa do índio Isaías, personagem de *Maira de Darcy Ribeiro* (Ribeiro, 1977). *Isaías* é um indígena que desejava ser padre, que sonhava ter cabelos louros e olhos azuis, que queria levar as ordens a todos os povos, mas que ao mesmo tempo sofria com as classificações coloniais: como poderia um índio ministrar para europeus? Esse personagem ilustra o hibridismo colonial em sua dimensão mais dolorosa: a colonialidade do ser, onde o colonizado internaliza o olhar do colonizador e passa a ver a si mesmo como inferior. A narrativa de Darcy Ribeiro, lida à luz da hermenêutica decolonial, revela como o imaginário indígena brasileiro se forma em múltiplos hibridismos, onde as diferentes culturas produzem identidades ambíguas, fraturadas, que não cabem nem na categoria do colonizador nem na do colonizado puro

(Schmitt; Lima, 2016). A experiência de Isaías é, nesse sentido, a experiência da teologia guarani diante da conquista espiritual: uma tradição que carregava em si a palavra divina e que foi forçada a se ver como ausente de Deus, demonstrando os desdobramentos históricos da lógica colonial presente no texto bíblico (Chamorro, 2008).

3.2.1 Ruiz de Montoya e a conquista espiritual

Antônio Ruiz de Montoya foi um jesuíta espanhol que viveu entre os guaranis nas reduções do Paraguai na primeira metade do século XVII. Sua obra mais conhecida: *Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape (1639)*, é ao mesmo tempo um documento do imperialismo missionário e um registro involuntário da resistência guarani. O título já é revelador: conquista espiritual. A missão é explicitamente concebida como conquista, misturando a espiritualidade com os ideais de conquista territorial (Montoya, 1997).

Mas nas fissuras do texto de Montoya aparece a resistência. Os *karai* (os profetas guaranis) que continuavam exercendo sua autoridade espiritual nas reduções. Os cantos, as danças, os rituais, proibidos pelos missionários, continuavam acontecendo às escondidas e, as narrativas do *Ayvu Rapyta* continuavam sendo transmitidas oralmente. Essa forma de resistência demonstra que a conquista não foi completa (Chamorro, 1998).

A obra de Ruiz de Montoya documenta com clareza a lógica da conquista espiritual. Em uma de suas primeiras cartas da redução de Loreto, o missionário descrevia o adversário nos seguintes termos: "*Chegamos a um povoado cujo senhor é um grande cacique, mágico e feiticeiro, além de grande amigo do demônio*" (Montoya, 1997). A frase revela a operação colonial em sua forma mais direta: a liderança espiritual guarani (o *karai*, o pajé), é recodificada como presença demoníaca. E, portanto, não há diálogo possível com o demônio, apenas exorcismo e conquista.

As *Cartas Ánuas* da Província Jesuítica do Paraguai registram de forma recorrente esse padrão. Os guaranis que aceitavam o batismo eram descritos com elogios efusivos, enquanto os que resistiam, especialmente os líderes espirituais, eram representados como instrumentos do mal a serem combatidos e eliminados (Chamorro, 2004; Oliveira; Campos; Skalinski Junior, 2021).

4. Resquícios contemporâneos

Chegamos ao último bloco, e ao mais urgente. A pergunta que se manteve em toda a análise questiona se o mecanismo que identificamos nos diferentes contextos históricos: a captura do texto bíblico pelo imperialismo, a instrumentalização da fé como ferramenta de dominação, esse mecanismo ainda está ativo? A resposta é sim. E está ativo precisamente porque a condição estrutural que o produz, a relação assimétrica de poder entre dominadores e dominados, também permanece ativa.

4.1 A teologia da prosperidade e nacionalismo cristão

A teologia da prosperidade opera com uma lógica de retribuição que é idêntica à lógica da conquista colonial: a prosperidade material é sinal da bênção divina, a pobreza é sinal de falha espiritual ou falta de fé, e o acesso à bênção é condicionado à submissão institucional. Essa lógica de dominação possui uma dimensão geopolítica originada nos Estados Unidos, difundida globalmente através de redes midiáticas e financeiras transnacionais. Ela reproduz no campo religioso a lógica do imperialismo de mercado. O capitalismo, nesse sentido, funciona como uma teologia profana que sacraliza o mercado, transforma o lucro em sinal de eleição divina e a pobreza em pecado, reproduzindo no campo religioso as mesmas estruturas de dominação e exclusão que o imperialismo colonial produziu no campo político (Mignolo, 2003, Fernández Nadal; Silnik, 2012).

O nacionalismo cristão opera pela identificação de uma nação ou de um projeto político com o projeto de Deus na história. Essa identificação tem consequências diretas para a leitura bíblica. O texto é mobilizado seletivamente para legitimar o poder vigente, silenciar a dissidência e excluir os que não se encaixam na identidade nacional-cristã definida pelo grupo dominante: negros, indígenas, LGBTQ+, pobres, sem-terra. Em ambos os casos, na teologia da prosperidade e no nacionalismo cristão, o mecanismo é o mesmo que atravessa toda a análise deste artigo: a dimensão de esperança do texto bíblico é capturada e domesticada pela dimensão normativa, a promessa incondicional é convertida em exigência condicional, e o Evangelho passa a funcionar como legitimação das estruturas de poder que deveria questionar (Sung, 1994).

4.2 Resistência, hibridismos e aporia

Mas onde há imperialismo há resistência, e o presente não é exceção. As comunidades indígenas que continuam praticando sua espiritualidade e relendo a Bíblia

a partir de sua tradição, as comunidades quilombolas que encontram no Êxodo a narrativa de sua libertação, os grupos de leitura popular da Bíblia nas periferias urbanas que descobrem nos profetas a denúncia das desigualdades contemporâneas, todas essas são formas vivas de resistência hermenêutica que demonstram que a Bíblia do colonizado não é uma leitura do passado, mas uma prática viva do presente (Richard, 1999).

Mas essa resistência não ocorre em espaços puros e controlados. Ela acontece nos subterrâneos da fé, fora dos radares teológicos e acadêmicos, em formas de hibridismo que absorvem simultaneamente elementos de resistência e elementos de dominação, frequentemente no mesmo gesto, na mesma comunidade, na mesma pessoa.

Paralelamente, discursos imperialistas invadem espaços que antigamente eram associados à resistência, produzindo fenômenos que desafiam as categorias analíticas disponíveis. Um dos mais eloquentes no contexto brasileiro contemporâneo é o fenômeno dos chamados pobres de direita. Uma referência às populações subalternizadas que aderem à teologia da prosperidade e ao nacionalismo cristão precisamente como forma de afirmação de dignidade e agência numa sociedade que os humilha e os exclui. Jessé Souza demonstra que esse fenômeno não se explica por falsa consciência ou manipulação simples, ele é produzido pelo ressentimento estrutural de quem foi historicamente tratado como bastardo da nação e encontra no discurso conservador uma linguagem de reconhecimento que a esquerda frequentemente não oferece (Souza, 2024).

Assim, reduzir esse fenômeno a ingenuidade ou traição de classe seria cometer o mesmo erro que se pretende denunciar. Dizer que todo pobre deve ser de esquerda é tão colonizador quanto dizer que todo indígena deve usar cocar, ambos os juízos negam ao outro o direito de habitar suas próprias contradições e de construir sua identidade a partir de sua própria experiência vivida (Schmitt; Lima, 2016). O índio Isaías de Darcy Ribeiro, que queria ser padre, sonhava com cabelos louros e olhos azuis, e ao mesmo tempo sofria com a impossibilidade de ser reconhecido como tal, é a figura precisa desse hibridismo doloroso: ele não é nem colonizador nem colonizado puro, mas a ambiguidade encarnada de quem habita a fronteira entre dois mundos sem pertencer completamente a nenhum.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do que tratamos, o encerramento deste minicurso não pode ser baseado numa resolução. A tensão entre a Bíblia do colonizado e a Bíblia do colonizador não se

resolve, ela persiste, porque a condição estrutural que a produz persiste, e porque o próprio texto bíblico alimenta as duas dimensões.

O que este percurso histórico e hermenêutico nos deixa não é uma resposta, mas uma aporia: a compreensão de que a diversidade, a ambiguidade e o hibridismo não são problemas a resolver, mas formas de ser que absorvem simultaneamente ideais opressores e ideais de resistência, sem que essa tensão possa ser eliminada por nenhuma leitura definitiva. O desafio não é impor uma interpretação sobre outra (retornando a formas de imperialismo), seja ela progressista, conservadora, acadêmica ou popular, mas desenvolver a consciência das ambiguidades e complexidades que qualquer leitura da realidade carrega. O erro maior é reduzir a realidade a um único evento, à expressão de Anibal Quijano quando o muro de Berlin foi derrubado, pois enquanto todos estavam comemorando, ele dizia: Agora resta apenas um lado, não há mais para onde fugir.

Isso é o que o índio Isaías nos ensina quando, ao final, come o catequista e se torna Avá. Não uma resolução, mas uma transformação que guarda em si as contradições do caminho percorrido. A Bíblia do colonizado e a Bíblia do colonizador não são dois livros separados. São duas leituras do mesmo texto, produzidas por experiências opostas, a partir de lugares sociais reais, num conflito que não termina, e que nos convoca, não para a certeza, mas à vigilância permanente sobre as leituras que fazemos e sobre os interesses que elas servem, inclusive os nossos (Schmitt; Lima, 2016; Lima, 2020).

REFERÊNCIAS

ADORNO, Rolena. **Guaman Poma: Writing and Resistance in Colonial Peru**. Austin: University of Texas Press, 2000.

ANZALDÚA, Gloria. La consciência de la mestiza/Rumo a uma nova consciência. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 13, n. 3, p. 704-719, set./dez. 2005.

ARENS, Eduardo. **Ásia Menor nos tempos de Paulo, Lucas e João: aspectos sociais e econômicos para a compreensão do Novo Testamento**. São Paulo: Paulus, 1998.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

CHAMORRO, Graciela. **A espiritualidade guarani: uma teologia ameríndia da palavra**. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

CHAMORRO, Graciela. **Teologia guarani**. Quito: Abya-Yala, 2004.

CHAMORRO, Graciela. **Terra madura, yvy araguyje**: fundamento da palavra guarani. Dourados: Ed. UFGD, 2008.

DUBE, Musa W. **Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible**. St. Louis: Chalice Press, 2000.

ELLIOTT, Neil. **A arrogância das nações**: lendo Romanos na sombra do império. São Paulo: Paulus, 2010.

FERNÁNDEZ NADAL, Estela; SILNIK, Gustavo David. **Teología profana y pensamiento crítico**: conversaciones con Franz Hinkelammert. Buenos Aires: CICCUS/CLACSO, 2012.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

GASS, Ildo Bohn (org.). **Uma introdução à Bíblia**, vol. 5: Exílio babilônico e dominação persa. São Leopoldo: CEBI; São Paulo: Paulus, 2003.

GASS, Ildo Bohn (org.). **Uma introdução à Bíblia**, vol. 8: As comunidades cristãs a partir da segunda geração. São Leopoldo: CEBI; São Paulo: Paulus, 2005.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe. **El primer nueva corónica y buen gobierno (c. 1615)**. Edição digital: Det Kongelige Bibliotek, Copenhagen, 2001. Disponível em: <https://poma.kb.dk>. Acesso em: 10 abr. 2026.

HORSLEY, Richard A. **Jesus e o império**: o reino de Deus e a nova desordem mundial. São Paulo: Paulus, 2004.

KAEFER, José Ademar. **A Bíblia, a arqueologia e a história de Israel e Judá**. São Paulo: Paulus, 2015.

LIMA, Eduardo Sales de. **A face amável do Deus terrível**. 2012. Dissertação (Mestrado em Teologia) — Fac. EST, São Leopoldo, 2012. Orient. Werner Hoffman.

LIMA, Eduardo Sales de. **A invenção do pecado**: por uma teologia decolonial. 2020. Tese (Doutorado em Teologia) — Fac. EST, São Leopoldo, 2020. Orient. Nelson Kilpp.

LIMA, Eduardo Sales de. Paulo, e a Teologia de Fronteira: a episteme pós-crítica e o paradigma da paz. **Revista de Cultura Teológica**, São Paulo, v. 32, n. 105, p. 98-114, 2023. DOI: <https://doi.org/10.23925/rct.1105.62979>.

MEEKS, Wayne A. **Os primeiros cristãos urbanos**: o mundo social do apóstolo Paulo. 2. ed. São Paulo: Paulus; Academia Cristã, 2022.

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais / projetos globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MONTOYA, Antônio Ruiz de. **Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape**. 2. ed. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1997.

OLIVEIRA, N. C. de; CAMPOS, N. de; SKALINSKI JUNIOR, O. Padre Montoya e as estratégias de conquista espiritual nas missões do Guairá. **Cadernos de História da Educação**, v. 20, e016, 2021. DOI: <https://doi.org/10.14393/che-v20-2021-16>.

PIXLEY, Jorge. **A história de Israel a partir dos pobres**. Petrópolis: Vozes, 1991.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 107-130.

RIBEIRO, Darcy. **Maíra**. São Paulo: Círculo do Livro, 1977.

RICHARD, Pablo (org.). **O movimento bíblico na América Latina**: hermenêutica bíblica indiana, negra e feminista. São Paulo: Paulinas, 1999.

SCHMITT, Flávio; LIMA, Eduardo Sales de. Hermenêutica à brasileira: quem disse que índio não pensa? **Teoliterária**, São Paulo, v. 6, n. 12, 2016. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/teoliteraria/article/view/32720>.

SCHWANTES, Milton. **Sufrimento e esperança no exílio**: história e teologia do povo de Deus no século VI a.C. São Leopoldo: Oikos, 2009.

SEGOVIA, Fernando F.; TOLBERT, Mary Ann (orgs.). **Reading from this Place**, vol. 1. Minneapolis: Fortress Press, 1995.

SOUZA, Jessé. **O pobre de direita**: a vingança dos bastardos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2024.

STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. **História social do protocristianismo**: os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo. São Paulo: Paulus; São Leopoldo: Sinodal, 2004.

SUGIRTHARAJAH, R. S. **The Bible and the Third World**: Precolonial, Colonial and Postcolonial Encounters. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

SUNG, Jung Mo. **Deus numa economia sem coração**: pobreza e neoliberalismo — um desafio à evangelização. São Paulo: Paulus, 1994.

ESTRANGEIRA, VIÚVA E POBRE: A ação transformadora de Rute e a reconfiguração do pertencimento na comunidade israelita à luz do contexto persa (Rt 3,1–18)

*Francisca Cirlena Cunha Oliveira Suzuki*⁶

Resumo: O presente estudo analisa a narrativa de Rt 3,1–18 a partir da metodologia da análise narrativa, especialmente por meio do esquema quinário proposto por Daniel Marguerat e Yvan Bourquin. O objetivo é compreender como a ação de Rute constitui o ponto central de transformação da narrativa e como essa iniciativa contribui para a reconfiguração das relações sociais e da identidade comunitária no livro de Rute. A análise identifica as cinco etapas estruturais do relato — situação inicial, nó, ação transformadora, desenlace e situação final —, evidenciando sua progressão dramática. Nesse processo, destaca-se a iniciativa de Rute ao dirigir-se à eira e ao solicitar a Boaz o gesto de proteção associado à prática do resgate familiar (*go'el*). Tal iniciativa representa um momento decisivo, pois altera a situação de vulnerabilidade vivida por Rute e Noemi, abrindo caminho para a restauração social e familiar que se concretiza no desenlace do relato. Além da dimensão literária, o estudo considera o possível contexto histórico do período persa, marcado por debates sobre identidade e pertencimento na comunidade pós-exílica. Nesse horizonte, a narrativa de Rute pode ser compreendida como uma reflexão que relativiza critérios exclusivamente genealógicos de pertencimento e valoriza atitudes de fidelidade, solidariedade e compromisso com o Deus de Israel. Assim, o estudo evidencia como uma narrativa breve pode articular, de modo significativo, dimensões literárias, sociais e teológicas.

Palavras-chave: Esquema quinário. Identidade comunitária. Estrangeira.

Abstract: This study examines the narrative of the Book of Ruth (Ruth 3:1–18) through the methodology of narrative analysis, particularly by employing the five-part narrative scheme proposed by Daniel Marguerat and Yvan Bourquin. Its purpose is to investigate how Ruth's initiative functions as the central transformative action within the narrative and how this action contributes to the reconfiguration of social relationships and communal identity in the Book of Ruth. The analysis identifies the five structural stages of the narrative—initial situation, complication, transforming action, resolution, and final situation—highlighting the dramatic progression of the episode. Particular attention is given to Ruth's initiative in approaching the threshing floor and requesting from Boaz the gesture of protection associated with the practice of family redemption (*go'el*). This action represents a decisive turning point, as it transforms the situation of vulnerability experienced by Ruth and Naomi and initiates the process leading to their social and familial restoration. In addition to its literary dimension, the study considers the broader historical horizon of the Persian period, a time marked by debates concerning identity and belonging within the post-exilic community. Within this context, the narrative of Ruth may be interpreted as a reflection that challenges strictly genealogical criteria of belonging and emphasizes loyalty, solidarity, and commitment to the God of Israel. The study thus demonstrates how a brief biblical narrative can articulate literary, social, and theological concerns in a meaningful way.

Keywords: Five-Part Narrative Scheme. Communal Identity. Foreignness.

⁶ Doutora e Mestra em Teologia pelo PEPG da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil (PUC-SP); Bacharel em Teologia na área de Teologia Cristã pela Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção - PUC-SP. Licenciatura em Letras – Português, Inglês pelo Centro Universitário FIEO; e-mail: cirlenesuzuki@hotmail.com. Membro do Grupo de Pesquisa: Tradução e Interpretação do Antigo Testamento (TIAT), CNPq da PUC-SP. <http://lattes.cnpq.br/2299448508401367>.

INTRODUÇÃO

Entre os textos narrativos da Bíblia hebraica, o livro de Rute ocupa um lugar singular pela combinação de simplicidade narrativa e profundidade teológica. Com apenas quatro capítulos, o livro apresenta uma história aparentemente simples sobre a trajetória de uma família afetada por fome, migração e morte. No entanto, por trás dessa narrativa concisa encontra-se uma construção literária sofisticada, que articula temas como vulnerabilidade social, solidariedade, relações de poder e pertencimento comunitário (Alter, 2011, p. 60; Berlin, 1994, p. 83-91, tradução nossa).

Desde o início da narrativa, o enredo estabelece um contexto marcado por múltiplas formas de fragilidade social. A história começa com a menção de uma fome na terra de Judá, o que leva uma família de Belém a migrar para Moab. Esse deslocamento geográfico desencadeia uma série de acontecimentos que culminam na morte dos membros masculinos da família de Noemi. Assim, restam apenas três mulheres — Noemi, Orfa e Rute — todas em condição de viuvez (Rt 1,3.5).

Nesse cenário inicial, emerge a figura de Rute, identificada como moabita. Sua condição reúne três elementos que, no contexto social do antigo Israel, expressam acentuada vulnerabilidade: ela é estrangeira, viúva e pobre. Essas características a situam na base da hierarquia social da época, tornando sua sobrevivência dependente de mecanismos de solidariedade comunitária e de relações sociais específicas (Rt 1,19-22). Essa tríplice condição não constitui apenas um dado descritivo da personagem, mas funciona como chave hermenêutica para a compreensão de sua trajetória narrativa, uma vez que a ação de Rute se desenvolve a partir de uma posição de vulnerabilidade progressivamente ressignificada ao longo do relato.

Apesar dessa situação inicial de fragilidade, a narrativa conduz o leitor a uma transformação significativa da posição social de Rute. Ao final do livro, a estrangeira moabita torna-se parte da genealogia que conduz ao rei Davi, sendo apresentada como ancestral da linhagem real de Israel. Esse desenvolvimento suscita questões relevantes sobre identidade, pertencimento e integração social no interior da comunidade israelita.

Diante desse quadro, este estudo parte da seguinte pergunta de pesquisa: de que modo a estrutura narrativa do livro de Rute, analisada à luz do esquema quinário, constrói uma reflexão sobre identidade, pertencimento e integração social no interior da comunidade de Israel?

Com base nessa questão, este estudo propõe analisar a progressão narrativa de Rt 3,1–18 a partir do esquema quinário proposto por Daniel Marguerat e Yvan Bourquin, buscando evidenciar como a narrativa articula vulnerabilidade social, iniciativa humana e integração comunitária. Ao identificar as etapas fundamentais da progressão narrativa — situação inicial, nó, ação transformadora, desenlace e situação final —, pretende-se demonstrar como o narrador constrói um percurso que conduz da marginalidade social à inclusão no interior da comunidade de Israel.

Além da análise literária, este estudo considera também as possíveis implicações históricas e sociais da narrativa. Muitos estudiosos situam a redação final do livro de Rute no período pós-exílico, possivelmente sob domínio do Império Persa Aquemênida (Sakenfeld, 1999, tradução nossa). Nesse contexto, a narrativa pode ser interpretada como uma reflexão sobre debates internos do judaísmo a respeito da identidade comunitária e da relação com os estrangeiros. Em contraste com perspectivas mais restritivas presentes em textos como Esdras e Neemias, o livro de Rute narra uma história em que uma estrangeira não apenas é acolhida em Israel, mas também participa da própria genealogia da monarquia davídica (Rt 4,18-22).

Além de sua relevância literária, o livro de Rute ocupa um lugar significativo no cânon bíblico por articular, de maneira sutil, questões relacionadas à justiça social, à hospitalidade e à redefinição das fronteiras da comunidade. Como observa Robert Alter, a narrativa bíblica frequentemente utiliza histórias individuais para refletir sobre questões coletivas mais amplas. Nesse sentido, a história de Rute ultrapassa o âmbito de uma narrativa familiar e torna-se espaço de reflexão sobre identidade, pertencimento e inclusão no interior da tradição israelita (Alter, 2011, p. 95-101, tradução nossa).

Embora o presente estudo privilegie a análise narrativa de Rt 3,1–18, a leitura do texto é realizada em diálogo com o horizonte histórico do período persa, momento em que as comunidades judaicas enfrentavam intensos debates sobre identidade, pertencimento e delimitação social. Nesse contexto, narrativas como a do livro de Rute podem ser compreendidas como reflexões literárias que dialogam com tais tensões, especialmente no que se refere à inclusão de estrangeiros e à redefinição das fronteiras da comunidade.

Diante disso, a análise narrativa mostra-se um instrumento metodológico particularmente fecundo para evidenciar como a organização interna do relato sustenta

sua densidade teológica e social. Mais do que descrever uma sucessão de acontecimentos, a narrativa de Rt 3,1–18 estrutura um movimento de transformação em que vulnerabilidade, iniciativa e pertencimento se articulam de forma decisiva. Por essa razão, torna-se necessário explicitar, em primeiro lugar, o referencial metodológico que orienta a presente leitura, com especial atenção ao esquema quinário como chave de interpretação da progressão do enredo.

1. A análise narrativa e o esquema quinário

Nas últimas décadas, a análise narrativa consolidou-se como uma das abordagens mais relevantes para o estudo dos textos bíblicos. Em contraste com métodos centrados exclusivamente na reconstrução histórica ou na crítica das fontes, essa perspectiva parte do princípio de que os relatos bíblicos também devem ser considerados como obras literárias cuidadosamente construídas (Ska, 2000, p. 5-6, tradução nossa).

A análise narrativa, nesse sentido, liberta o texto de “toda tirania que o faça depender de seu autor, de sua história, de seu meio de produção”, distinguindo-se de metodologias que buscam explicar o fenômeno narrativo prioritariamente por suas causas externas (Marguerat; Bourquin, 2009, p. 20). Com isso, ela procura examinar a forma como os relatos bíblicos organizam seus elementos literários, tais como personagens, enredo, espaço, tempo e perspectiva narrativa. Trata-se, portanto, de um método que conduz o leitor a perceber como o narrador produz sentido por meio da própria estrutura do relato (Bar-Efrat, 1997, p. 110-116, tradução nossa).

Entre os estudiosos que contribuíram significativamente para o desenvolvimento dessa abordagem destacam-se Robert Alter, Shimon Bar-Efrat, Jean-Louis Ska, Daniel Marguerat e Yvan Bourquin, cujos trabalhos evidenciam a complexidade literária das narrativas bíblicas. Esses autores mostram que os textos bíblicos empregam técnicas narrativas sofisticadas para desenvolver personagens, criar tensão dramática e conduzir o leitor ao desfecho da história (Alter, 2011; Bar-Efrat, 1997; Ska, 2000; Marguerat; Bourquin, 2009, tradução nossa).

Dentro desse campo metodológico, um instrumento particularmente fecundo é o chamado esquema quinário, desenvolvido por Daniel Marguerat e Yvan Bourquin. Segundo os autores, a leitura sincrônica de uma narrativa “explora, com novos instrumentos, uma arte velha como o mundo, a arte de contar histórias” (Marguerat; Bourquin, 2009, p. 13). A narratividade, nesse horizonte, corresponde ao conjunto de

características que fazem de um texto uma narrativa: narrador, enredo, personagens, espaços e tempo. Além disso, a forma como a história é contada frequentemente revela elementos simbólicos que exigem atenção à densidade literária do texto.

Esse modelo descreve a progressão narrativa em cinco etapas fundamentais, organizando “a unidade da ação em torno da transformação”; tal ação é chamada de transformadora “na medida em que transforma um estado inicial perturbado em um estado final pacificado” (Marguerat; Bourquin, 2009, p. 57).

Aplicado ao livro de Rute, o esquema quinário permite visualizar com clareza a dinâmica interna da narrativa e compreender como o relato articula progressivamente a passagem da vulnerabilidade à restauração. Suas etapas podem ser sintetizadas da seguinte forma:

1. Situação inicial: exposição das informações necessárias para a compreensão da situação que será modificada ao longo do relato. Nessa etapa, o narrador apresenta o contexto e as personagens principais.

2. Complicação (ou nó): momento em que surge o acontecimento que rompe o equilíbrio inicial e instaura o conflito narrativo, dando início à tensão dramática.

3. Ação transformadora: ponto de inflexão da narrativa, em que ocorre um gesto ou evento decisivo capaz de alterar o rumo da história. Essa transformação dissipa a dificuldade instaurada na situação inicial e marca a virada do enredo (*turning point*). Importa observar, contudo, que o esquema quinário não é uma fórmula rígida: a ação transformadora nem sempre ocupa exatamente o centro do relato, nem necessariamente corresponde ao trecho mais extenso da narrativa (Marguerat; Bourquin, 2009, p. 61).

4. Desenlace: etapa em que o conflito começa a ser resolvido e o narrador explicita as implicações da ação transformadora.

5. Situação final: superada a dificuldade inicial, estabelece-se uma nova ordem narrativa, em correspondência — e contraste — com a situação inicial.

É importante ressaltar que o esquema quinário não deve ser entendido como uma fórmula mecânica aplicável indistintamente a todos os textos narrativos. Trata-se, antes, de um instrumento heurístico que permite identificar a lógica interna da progressão do relato e compreender como seus diferentes episódios se articulam em torno de um movimento de transformação (cf. Marguerat; Bourquin, 2009, p. 57-59).

Portanto, aplicado ao livro de Rute, esse modelo revela uma estrutura narrativa particularmente nítida. A história se inicia com uma situação de extrema vulnerabilidade social, desenvolve um conflito ligado à sobrevivência de duas viúvas, atinge seu ponto de máxima tensão na cena da eira e caminha gradualmente para uma resolução que culmina na integração de Rute à comunidade de Israel.

Com isso, essa progressão narrativa não apenas organiza os acontecimentos do enredo, mas também constrói uma reflexão mais ampla sobre pertencimento e identidade. Ao acompanhar o percurso de uma mulher estrangeira que atravessa diferentes espaços sociais até alcançar reconhecimento e integração, o narrador apresenta, no livro de Rute, uma narrativa que questiona e reconfigura as fronteiras da comunidade israelita.

Além disso, o livro de Rute apresenta diversos elementos literários que contribuem para a construção de sua dinâmica narrativa. Entre eles destacam-se o desenvolvimento progressivo das personagens, o uso de diálogos significativos e a organização cuidadosa das cenas. Como observa Bar-Efrat, a narrativa bíblica frequentemente utiliza o diálogo como instrumento central de caracterização das personagens (cf. Bar-Efrat, 1989, p. 47-48; 64-65, tradução nossa). A economia narrativa do livro — marcada por descrições breves e diálogos densos — intensifica o drama do relato. Alter, por sua vez, ressalta que a narrativa bíblica frequentemente comunica significados complexos por meio de detalhes aparentemente simples, exigindo do leitor participação ativa na construção do sentido (Alter, 2011, p. 79, tradução nossa).

À luz desse referencial metodológico, a aplicação do esquema quinário ao livro de Rute permite identificar com maior precisão a lógica interna da progressão narrativa e o modo como o relato articula transformação social e redefinição identitária. Embora o livro de Rute, em seu conjunto, apresente uma dinâmica narrativa ampla que se estende até o capítulo 4, o presente estudo concentra-se especialmente no movimento que conduz ao ponto decisivo de inflexão em Rt 3,1–18. Para tanto, torna-se necessário considerar, ainda que de forma sintética, as etapas anteriores do enredo — a situação inicial de vulnerabilidade em Rt 1 e a complicação em Rt 2 —, pois é a partir delas que a cena da eira adquire sua plena densidade literária, social e teológica.

1.1 Situação inicial: vulnerabilidade e deslocamento (Rt 1)

A narrativa do livro de Rute inicia-se com uma descrição concisa, porém carregada de significado: “Nos dias em que os juízes julgavam, houve fome na terra” (Rt 1,1). Essa

informação estabelece imediatamente um contexto de instabilidade social e econômica. A menção ao período dos juízes evoca uma época marcada por crises políticas e ausência de centralização institucional, enquanto a fome indica uma situação de escassez que ameaça diretamente a subsistência da população.

Nesse cenário, uma família de Belém de Judá decide migrar para a região de Moab em busca de melhores condições de sobrevivência. O deslocamento geográfico desempenha uma função narrativa importante, pois introduz um espaço estrangeiro que servirá de pano de fundo para os acontecimentos subsequentes. A migração evidencia, ainda, a vulnerabilidade econômica da família, obrigada a deixar sua terra de origem para escapar da fome.

Entretanto, a expectativa de estabilidade em Moab não se concretiza. O livro relata, de forma progressiva, a morte das personagens masculinas da família: primeiro Elimelec, depois seus dois filhos, Maalon e Quelion. Ao final dessa sequência de perdas, restam apenas três mulheres: Noemi e suas noras, Orfa e Rute.

A viuvez coletiva dessas personagens cria uma situação de extrema fragilidade social. No contexto do antigo Israel, a proteção econômica e jurídica das mulheres estava frequentemente vinculada à presença de um parente masculino. A ausência dessa figura deixava viúvas e estrangeiras particularmente expostas à pobreza e à marginalização.

É nesse contexto que emerge Rute. O narrador a identifica explicitamente como moabita, destacando sua condição de estrangeira. Essa identificação possui relevância significativa, pois os moabitas aparecem, em diferentes tradições bíblicas, em contextos de tensão ou distanciamento em relação a Israel (cf. Dt 23,3-6; Ne 13,1-2).

A decisão de Noemi de retornar a Belém desencadeia um momento crucial da narrativa. Enquanto Orfa decide permanecer em sua terra de origem, Rute escolhe acompanhar sua sogra. A declaração que acompanha essa decisão tornou-se uma das passagens mais conhecidas do livro: “Onde quer que fores, irei eu; onde quer que pousares, ali pousarei; o teu povo será o meu povo, e o teu Deus será o meu Deus” (Rt 1,16).

Essa afirmação possui importância não apenas afetiva, mas também narrativa e teológica. Ao declarar sua lealdade a Noemi e ao Deus de Israel, Rute inaugura um processo de transformação identitária que atravessará toda a narrativa. A estrangeira

decide voluntariamente associar seu destino ao povo de Israel, antecipando um movimento de integração que será desenvolvido ao longo do relato.

Assim, a situação inicial da narrativa combina elementos que definem o ponto de partida da história: fome, deslocamento geográfico, morte e viuvez. Ao mesmo tempo, introduz a personagem cuja trajetória constituirá o eixo central do enredo. A condição de Rute como estrangeira, viúva e pobre estabelece o cenário de vulnerabilidade a partir do qual a narrativa desenvolverá seu processo de transformação.

1.2 Nó: sobrevivência e relações sociais (Rt 2)

A segunda etapa do esquema quínario corresponde ao momento da complicação, isto é, ao surgimento do conflito que impulsiona o desenvolvimento da narrativa. No livro de Rute, esse conflito está diretamente relacionado à sobrevivência de Noemi e Rute após seu retorno a Belém.

A situação de vulnerabilidade das duas mulheres torna-se evidente quando retornam sem marido, sem herança efetivamente assegurada e sem proteção social imediata. No Antigo Testamento, a pobreza não é descrita apenas em termos econômicos, mas também por meio de categorias sociais que expressam diferentes graus de fragilidade. Entre os termos hebraicos empregados destacam-se “*ānî* (אֲנִי)”, que designa o pobre humilhado e socialmente oprimido (Gertenberger, 1977, p. 242, tradução nossa); “*ebyôn* (עֲבֹיֹן)”, que se refere ao indigente dependente da ajuda alheia para sobreviver (Botterweck, 1977, p. 29, tradução nossa); e “*dal* (דָּל)”, que indica o fraco ou debilitado, frequentemente explorado nas relações sociais (Fabry, 1977, p. 209, tradução nossa). Essas categorias revelam que a pobreza no mundo bíblico está profundamente vinculada à perda de proteção familiar e à exclusão social. A condição de Noemi e Rute aproxima-se especialmente dessas formas de vulnerabilidade, agravadas pelo fato de serem viúvas e, no caso de Rute, estrangeira. Nesse contexto, instituições como a respiga e o resgate familiar aparecem na narrativa como mecanismos destinados a mitigar tais fragilidades sociais e restaurar a dignidade dos marginalizados (Loureiro de Paula, 2023, p. 106-109).

No capítulo 2, o narrador introduz uma primeira possibilidade de resposta à privação das viúvas por meio da prática da respiga. Segundo a legislação israelita, os proprietários de campos deviam permitir que pobres, estrangeiros e viúvas recolhessem as espigas deixadas pelos ceifeiros durante a colheita (cf. Lv 19,9-10; 23,22; Dt 24,19-

22). Tal prática funcionava como um mecanismo de proteção social destinado a garantir a subsistência dos grupos mais vulneráveis.

Rute, então, decide recolher espigas nos campos, o que demonstra sua iniciativa e disposição para assumir um papel ativo na sobrevivência da pequena unidade familiar formada por ela e Noemi. O narrador observa que, “por acaso”, ela chega ao campo pertencente a Boaz, descrito como um homem influente e parente da família de Elimelec (Rt 2,3).

A introdução dessa personagem marca um momento importante na progressão narrativa. Boaz representa uma figura socialmente estabelecida, capaz de oferecer proteção e reconhecimento à estrangeira que trabalha em seus campos. A interação entre Rute e Boaz cria uma nova dinâmica narrativa, na qual se entrelaçam generosidade, respeito e expectativa.

O diálogo entre as personagens revela também a percepção social da condição de Rute. Boaz demonstra conhecer a história da moabita e a lealdade que ela manifestou para com Noemi. Ao reconhecer publicamente esse gesto, ele contribui para redefinir a posição social de Rute dentro da comunidade (Rt 2,11-12).

Contudo, apesar desse reconhecimento, a situação permanece marcada por tensões. A sobrevivência de Rute ainda depende da boa vontade de um proprietário de terras, e sua condição de estrangeira continua a representar um fator de vulnerabilidade. O capítulo 2, portanto, não resolve o conflito narrativo, mas amplia as possibilidades de desenvolvimento da história ao introduzir novas relações e preparar o cenário para o momento decisivo do capítulo seguinte.

1.3 Ação transformadora: a cena da eira (Rt 3)

O terceiro momento do esquema quinário corresponde à ação transformadora, isto é, ao ponto de inflexão em que ocorre um gesto capaz de alterar decisivamente o rumo da história. No livro de Rute, esse momento encontra-se no capítulo 3, frequentemente reconhecido como o centro dramático do relato.

A iniciativa que conduz a esse episódio parte de Noemi, que propõe a Rute um plano destinado a assegurar-lhe um futuro e a oferecer uma saída concreta para a situação de vulnerabilidade em que ambas se encontram. A estratégia consiste em dirigir-se à eira, onde Boaz passaria a noite após a colheita, aproximar-se dele enquanto dorme e, no momento oportuno, solicitar-lhe proteção como resgatador da família (Rt 3,1-5).

Antes, porém, convém destacar a relevância simbólica da eira, cenário central de Rt 3. O termo “eira” traduz o hebraico *gōren* (גֹרֶן), que designa o espaço destinado à debulha e à separação dos grãos após a colheita (Munderlein, 1977, p. 62-63, tradução nossa). No mundo agrícola do Antigo Oriente, a eira não era apenas um local de trabalho, mas também um espaço social vinculado à produção, à subsistência e à organização da vida familiar. No contexto bíblico, esse lugar pode assumir ainda uma dimensão simbólica associada a momentos de discernimento e transição. Ao dirigir-se à eira durante a noite, Rute ocupa um espaço em que o futuro da colheita — e, simbolicamente, o futuro de sua própria vida — se encontra em processo de definição. Nesse cenário, o encontro com Boaz torna-se decisivo, pois é ali que se inicia o processo que conduzirá à restauração da segurança familiar e à reintegração social de Rute e Noemi.

A ambientação noturna intensifica a tensão dramática e cria uma atmosfera de ambiguidade cuidadosamente construída pelo narrador. O ambiente da eira, associado às atividades de colheita e à abundância, contrasta com a precariedade vivida pelas duas viúvas e produz um cenário em que expectativa e risco se entrelaçam. Ao aproximar-se de Boaz durante a noite, Rute assume um risco significativo, pois sua reputação e sua segurança dependem inteiramente da reação daquele homem.

Quando Boaz desperta e percebe a presença de uma mulher, inicia-se um diálogo decisivo para o desenvolvimento do enredo. Rute identifica-se e formula explicitamente seu pedido: “Estende o teu manto sobre tua serva, pois és resgatador” (Rt 3,9). A escolha lexical do narrador merece atenção. O termo traduzido por “manto” corresponde ao hebraico *kānāp* (כַּנָּף), que literalmente significa “asa” ou “extremidade da veste” (Dommershausen, 1977, p. 231, tradução nossa). Essa expressão estabelece uma conexão literária com Rt 2,12, onde o próprio Boaz havia afirmado que Rute buscara refúgio sob as “asas” (*kānāp*) do Deus de Israel. O pedido de Rute retoma, assim, a imagem evocada anteriormente por Boaz e a desloca do plano teológico para o plano concreto das relações sociais e familiares.

Aquilo que havia sido apresentado como proteção divina passa, nesse momento, a ser mediado pela ação humana. Desse modo, ao solicitar que Boaz estenda seu *kānāp*, Rute não apenas expressa um pedido de proteção ou de aliança matrimonial, mas convoca a responsabilidade de concretizar, no plano social, a proteção que provém do Deus de Israel. Esse recurso literário reforça o caráter decisivo da cena e evidencia como a

narrativa articula, de modo estreito, dimensões teológicas e sociais na transformação da vulnerabilidade vivida por Rute e Noemi.

O gesto de Rute possui, portanto, forte densidade simbólica e jurídica. No contexto do antigo Israel, o *go'el* (גֹּאֵל), ou resgatador, era o parente responsável por proteger os interesses da família, incluindo a preservação da propriedade e a continuidade do nome. Ao solicitar que Boaz assumia esse papel, Rute invoca um dispositivo jurídico-social capaz de oferecer uma resposta concreta à situação de fragilidade da casa de Noemi.

A reação de Boaz revela surpresa, mas também admiração. Ele reconhece a iniciativa de Rute como um gesto de lealdade e declara sua disposição de cumprir a função de resgatador, ainda que mencione a existência de um parente mais próximo, que detém prioridade nesse direito (Rt 3,10-13). A resolução do conflito, portanto, ainda não se consuma plenamente nessa cena; contudo, é precisamente aqui que o enredo se reorienta de forma irreversível.

A cena da eira constitui, assim, o ponto de máxima tensão e o verdadeiro centro transformador da narrativa. É nesse momento que o destino das personagens começa a se definir, ainda que a solução final dependa de procedimentos posteriores. A iniciativa de Rute, associada à resposta favorável de Boaz, estabelece as condições necessárias para a superação da situação inicial de vulnerabilidade. Nesse sentido, a ação transformadora não se limita ao plano jurídico ou econômico: ela opera também no plano simbólico e identitário, pois a estrangeira moabita deixa de ser apenas objeto de proteção e passa a atuar como sujeito de sua própria reintegração. O capítulo 3, portanto, representa o momento em que a narrativa converte vulnerabilidade em possibilidade e inaugura o processo que conduzirá à plena integração de Rute no interior da comunidade de Israel.

1.4 Desenlace e situação final: negociação pública, descendência e reintegração (Rt 4)

O capítulo 4 do livro de Rute concentra as etapas finais do esquema quinário, reunindo tanto o desenlace quanto a situação final da narrativa. Após a tensão dramática da cena da eira, o relato desloca-se para o espaço público da cidade, especificamente o portão, lugar tradicional de decisões jurídicas e administrativas na sociedade israelita antiga. É nesse novo cenário que a transformação iniciada em Rt 3 adquire forma institucional e reconhecimento comunitário.

Boaz dirige-se ao portão da cidade, convoca o parente mais próximo — que detinha prioridade no direito de resgate — e reúne dez anciãos como testemunhas do

procedimento (Rt 4,1-2). A cena evidencia a importância da legitimidade pública e da confirmação comunitária nas decisões relativas à propriedade, à família e à continuidade do nome. O conflito, que até então se desenrolara em espaços domésticos, agrícolas e noturnos, é agora transferido para o espaço oficial da deliberação pública.

Inicialmente, o parente manifesta interesse em resgatar o campo pertencente a Noemi. No entanto, quando Boaz explicita que o resgate envolve também a responsabilidade de preservar o nome do falecido por meio da vinculação com Rute, a moabita, o parente recua e renuncia ao seu direito (Rt 4,4-6). Esse momento revela a complexidade das tradições jurídicas mobilizadas pela narrativa. Não se trata, propriamente, de um levirato em sentido estrito, tal como descrito em Dt 25,5-10, uma vez que Boaz não é irmão do falecido. O que o texto apresenta, antes, é uma reelaboração narrativa de tradições ligadas ao resgate familiar e à preservação do nome dentro do clã, articuladas em favor da proteção de uma família socialmente vulnerável.

O gesto simbólico da retirada da sandália confirma oficialmente a transferência do direito de resgate, encerrando o procedimento jurídico (Rt 4,7-8). Em seguida, Boaz declara publicamente, diante dos anciãos e do povo, que assume a propriedade e toma Rute como esposa, com o objetivo explícito de preservar o nome do falecido em sua herança (Rt 4,9-10). A comunidade responde com uma bênção que evoca figuras femininas decisivas da história de Israel — Raquel, Lia e Tamar —, inserindo a história de Rute numa memória mais ampla da constituição do povo (Rt 4,11-12). Essa resposta comunitária é especialmente significativa, pois a mulher estrangeira deixa de ser percebida como elemento marginal e passa a ser integrada simbolicamente à tradição fundadora de Israel.

A etapa final da narrativa se consuma com o nascimento de Obed, filho de Boaz e Rute. O relato sublinha que a criança não representa apenas a continuidade biológica do casal, mas também a restauração da casa de Noemi. As mulheres da comunidade afirmam que o menino será para Noemi restaurador da vida e sustentador de sua velhice (Rt 4,14-15). Desse modo, uma história iniciada sob o signo da fome, da migração, da morte e da viuvez culmina em um horizonte de fecundidade, continuidade e esperança.

O encerramento genealógico (Rt 4,18-22), que liga Obed a Jessé e, por fim, a Davi, amplia decisivamente o alcance da narrativa. A história particular de uma viúva israelita e de sua nora moabita é incorporada à grande história de Israel. Com isso, o texto confere

densidade política e teológica à trajetória de Rute: a estrangeira, inicialmente situada na margem da comunidade, é integrada à linhagem davídica, isto é, ao próprio centro da memória identitária israelita.

Sob a perspectiva metodológica, o capítulo 4 confirma a fecundidade do esquema quinário para a leitura do livro de Rute. A narrativa conduz, de forma coerente, da situação inicial de ruptura e vulnerabilidade para uma situação final de recomposição familiar, reconhecimento comunitário e reinscrição genealógica. O desenlace jurídico no portão da cidade e a genealogia conclusiva não apenas resolvem o conflito, mas explicitam o alcance da ação transformadora iniciada em Rt 3. Assim, o livro de Rute não se limita a narrar uma história de sobrevivência bem-sucedida; ele organiza literariamente um processo de transformação que culmina na reintegração de Rute à comunidade e na reconfiguração do próprio horizonte de pertencimento em Israel.

A leitura do livro de Rute à luz do esquema quinário permite perceber que a progressão do enredo não se limita à resolução de um problema familiar ou econômico. Ao conduzir uma personagem estrangeira da vulnerabilidade à reintegração social, jurídica e genealógica, a narrativa constrói também uma reflexão sobre os critérios de pertencimento no interior da comunidade de Israel. Nesse sentido, a trajetória de Rute ultrapassa o nível estritamente individual e adquire ressonância coletiva. Tal dimensão torna-se ainda mais significativa quando o livro é lido em diálogo com o horizonte do período persa, marcado por intensos debates acerca da identidade comunitária, da relação com os estrangeiros e da delimitação das fronteiras sociais e religiosas no pós-exílio.

2. Identidade e pertencimento no contexto persa

O período persa foi marcado por intensos processos de reorganização social, política e religiosa entre as comunidades judaicas. Após o retorno do exílio babilônico, tornou-se necessário redefinir as fronteiras da identidade coletiva, o que suscitou debates sobre pureza étnica, casamentos mistos e participação na comunidade. Nesse contexto, muitos estudiosos compreendem o livro de Rute como uma narrativa que dialoga, de forma crítica, com tais debates, oferecendo uma visão alternativa de pertencimento fundada na fidelidade, na solidariedade e na adesão ao Deus de Israel (Nielsen, 1997, p. 45, tradução nossa).

A leitura do livro de Rute à luz do período persa oferece, portanto, uma perspectiva relevante para compreender suas possíveis intenções teológicas e sociais. No pós-exílio,

a comunidade judaica enfrentava desafios significativos relacionados à reconstrução da identidade coletiva, à preservação das tradições e à reorganização da vida social e religiosa. A restauração do templo, a rearticulação das instituições comunitárias e a necessidade de delimitar quem pertencia efetivamente ao povo tornaram-se temas centrais nesse horizonte histórico (Ferreira, 2013, p. 498-501).

Nesse contexto, emergiram debates intensos sobre a relação com estrangeiros e sobre os limites da pertença comunitária. Alguns textos bíblicos, especialmente Esdras e Neemias, enfatizam políticas rigorosas de separação e rejeição de casamentos mistos como forma de preservar a identidade religiosa do povo (cf. Esd 9–10; Ne 13,1-3.23-27). Tais medidas refletem a preocupação com a manutenção da fidelidade à aliança e com a reconstrução da comunidade após a experiência traumática do exílio.

O livro de Rute, entretanto, apresenta uma abordagem narrativa que parece dialogar de modo alternativo com esse contexto. A protagonista do relato é precisamente uma mulher estrangeira, reiteradamente identificada como moabita. Contudo, em vez de ser retratada como ameaça à identidade de Israel, Rute é apresentada como figura exemplar de lealdade, compromisso e fidelidade (Ferreira, 2013, p. 505).

A célebre declaração dirigida a Noemi — “o teu povo será o meu povo, e o teu Deus será o meu Deus” (Rt 1,16) — exprime um movimento de adesão voluntária à comunidade e à fé de Israel. Esse gesto evidencia que a pertença ao povo não é definida exclusivamente por critérios étnicos ou genealógicos, mas também por atitudes concretas de fidelidade e compromisso. A narrativa desloca, assim, o eixo da identidade de uma lógica estritamente hereditária para uma lógica relacional e teológica, fundada na aliança, na solidariedade e na integração comunitária.

Além disso, o fato de Rute tornar-se ancestral do rei Davi reforça de modo decisivo a dimensão teológica do relato. Ao incluir uma estrangeira na genealogia davídica, a narrativa sugere que a história de Israel é mais complexa e mais aberta do que certas perspectivas exclusivistas poderiam admitir. A presença de Rute na linhagem de Davi não constitui um detalhe periférico, mas um elemento literário e teológico que amplia o horizonte de compreensão da identidade israelita (cf. Rt 4,18-22; Loureiro de Paula, 2023, p. 146-147).

Nesse sentido, o livro de Rute pode ser interpretado como uma narrativa que propõe uma visão inclusiva da comunidade, na qual a fidelidade, a solidariedade e o compromisso

com o Deus de Israel se tornam critérios fundamentais de pertencimento. Trata-se, portanto, de um texto que não nega a importância da identidade coletiva, mas a reconfigura a partir de valores relacionais, éticos e teológicos, em vez de fundamentá-la exclusivamente em marcadores genealógicos.

Assim, a história de Rute não apenas narra a restauração de uma família vulnerável, mas também oferece uma reflexão mais ampla sobre identidade, pertencimento e convivência com o estrangeiro no interior da tradição bíblica. Lido no horizonte do período persa, o livro pode ser compreendido como uma intervenção literária e teológica que problematiza visões excludentes e afirma a possibilidade de integração daquele que, mesmo vindo de fora, adere com fidelidade ao povo e ao Deus de Israel.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O livro de Rute apresenta uma narrativa breve, porém densamente significativa, na qual se articulam de modo exemplar dimensões literárias, sociais e teológicas. A partir da análise narrativa, especialmente mediante o esquema quinário proposto por Marguerat e Bourquin, foi possível identificar com clareza a progressão interna do relato: da situação inicial marcada pela fome, pelo deslocamento e pela vulnerabilidade, passando pela complicação ligada à sobrevivência de duas viúvas, até alcançar o ponto decisivo da ação transformadora na cena da eira e, por fim, o desenlace que culmina na restauração familiar, social e comunitária.

Nesse percurso, Rt 3,1-18 destaca-se como o centro dramático da narrativa. A iniciativa de Rute ao dirigir-se à eira e solicitar a Boaz que assuma sua responsabilidade como go'el (גוֹאֵל) constitui o momento de inflexão do enredo. Tal gesto não apenas altera concretamente a situação de precariedade vivida por Rute e Noemi, mas também redefine simbolicamente a posição da protagonista no interior da comunidade. A cena da eira revela-se, assim, o núcleo em torno do qual a narrativa organiza sua dinâmica de transformação.

A leitura do livro à luz do esquema quinário evidencia que a restauração narrada em Rute não se limita ao plano privado ou familiar. O desfecho, marcado pela negociação pública no portão da cidade, pela assunção formal do resgate por Boaz, pelo nascimento de Obed e pela genealogia davídica, amplia o alcance da história e mostra que a superação da vulnerabilidade inicial repercute na própria memória coletiva de Israel. Desse modo, a análise narrativa permite perceber como a estrutura do relato sustenta uma reflexão mais

ampla sobre reintegração social, continuidade familiar e reconfiguração do pertencimento.

Lido no horizonte do período persa, o livro de Rute adquire ainda particular relevância histórica e teológica. Em um contexto marcado por debates sobre pureza étnica, casamentos mistos e delimitação da comunidade, a narrativa apresenta uma estrangeira moabita não como ameaça, mas como paradigma de fidelidade. Desse modo, o texto sugere que a identidade comunitária não se define apenas por critérios genealógicos, mas também por práticas concretas de lealdade, solidariedade e compromisso com o Deus de Israel.

Nessa perspectiva, o livro de Rute propõe uma compreensão de pertencimento que relativiza posturas exclusivistas sem dissolver a importância da identidade coletiva. Ao contrário, a narrativa reconfigura essa identidade a partir de vínculos éticos, familiares e teológicos. A inclusão de Rute na linhagem de Davi reforça essa proposta e demonstra que a história de Israel comporta, em seu próprio interior, a presença fecunda do estrangeiro que se integra pela fidelidade.

Por isso, o livro de Rute permanece como uma narrativa de esperança e de responsabilidade comunitária. Em meio à fome, à viuvez e à precariedade, o relato mostra que a solidariedade, a justiça e a fidelidade podem tornar-se caminhos concretos de restauração. Ao mesmo tempo, oferece uma reflexão que ultrapassa seu contexto imediato e permanece relevante para debates contemporâneos sobre pertencimento, hospitalidade, vulnerabilidade social e convivência com a alteridade.

REFERÊNCIAS

ALTER, Robert. **A arte da narrativa bíblica**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

BAR-EFRAT, Shimon. **Narrative art in the Bible**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.

BERLIN, Adele. **Poetics and interpretation of biblical narrative**. Winona Lake: Eisenbrauns, 1994. Disponível em:
<<https://books.google.com.br/books?id=eLoBhPENIBQC&printsec=copyright#v=onepage&q&f=false>>. Acesso em: 12 mar. 2026.

BOTTERWECK. ebyôn (עִיּוֹן): indigente. In: RINGGREN, Helmer (ed.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1977. v. 1, p. 29-35.

DOMMERSHAUSEN, Werner. כַּנָּף (*kānāp*): asa; extremidade da veste. In: RINGGREN, Helmer (ed.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1977. v. 7, p. 107–109.

FABRY. dal (לַד): fraco ou debilitado. In: RINGGREN, Helmer (ed.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1977. v. 3, p. 209-214.

FERREIRA, Cláudia A. P. O livro de Rute: uma leitura sobre o discurso e as relações de poder. **Atualidade Teológica**, Rio de Janeiro, v. 45, p. 496–509, set./dez. 2013.

GERSTENBERGER, Erhard S. אָנִי (*ānî*): pobre humilhado. In: RINGGREN, Helmer (ed.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1977. v. 11, p. 242-247.

LOUREIRO DE PAULA, Gláucia. **A solidariedade de Boaz como estratégia de desconstrução do mal estrutural no livro de Rute**. 2023. 198 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Escola de Formação de Professores e Humanidades, Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2023.

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

MUNDERLEIN, Gerhard. גֹּרֶן (*gōren*): eira. In: RINGGREN, Helmer (ed.). **Theological Dictionary of the Old Testament**. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1977. v. 3, p. 62–63.

NIELSEN, Kirsten. **Ruth: a commentary**. Louisville: Westminster John Knox Press, 1997.

SAKENFELD, Katharine Doob. **Ruth**. Louisville: John Knox Press, 1999. (Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching). Disponível em: <https://books.google.co.ug/books?id=nBhqDwAAQBAJ&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false>. Acesso em: 12 mar. 2026.

SKA, Jean Louis. **“Our fathers have told us”**: introduction to the analysis of Hebrew narratives. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 2000.

EIXO TEMÁTICO 2

Bíblia, Imperialismos e Exegese Bíblica

APROXIMAÇÕES E DISTANCIAMENTOS ENTRE JOÃO E JESUS NO QUARTO EVANGELHO

Nelson Maria Brechó da Silva⁷

Resumo: O Quarto Evangelho apresenta uma preciosa riqueza teológica na compreensão cristológica. Por essa razão, este minicurso deseja se concentrar no movimento profético de João como preparação da chegada de Jesus. Com efeito, propõe-se, por meio de uma análise bibliográfica, exegética e hermenêutica, apresentar uma breve contextualização literária para ver os principais eixos teológicos joaninos acerca dos acontecimentos batistas e jesuanos. Para isso, a análise implica tanto o relato joanino quanto o marcano para ver a diferença entre ambos, principalmente no tocante à diferença nas fases redacionais. Em seguida, consideram-se dois pontos imprescindíveis no entendimento de João e de Jesus, a saber, João como sujeito agente e falante; Jesus como ser vivente. Assim, numa proposta hermenêutica, examina-se o texto *Der Destruktive Charakter* [O caráter destrutivo] na obra *Denkbilder* [Imagem de pensamento] de 1931 de Walter Benjamin. Ele compreende este texto como espetáculo harmonioso e que proporciona ver o *Weg* [caminho], mesmo diante dos muros e das montanhas. O hermeneuta transforma em ruínas aquilo que parece ser resistente para reavivar um novo caminho. Tal procedimento ajuda no processo interpretativo do Quarto Evangelho e de suas relações com o Evangelista Marcos em vista de apresentar o desenvolvimento da fé cristã. Enfim, o Quarto Evangelho procura destruir a ideia do movimento Batista em competição com Jesus sobre a missão e o batismo.

Palavras-chave: João. Jesus. Caráter destrutivo.

Abstract: The Fourth Gospel presents a precious theological richness in Christological understanding. For this reason, this mini-course aims to focus on John's prophetic movement as preparation for the arrival of Jesus. Indeed, through a bibliographical, exegetical, and hermeneutical analysis, it proposes to present a brief literary contextualization to examine the main Johannine theological axes concerning the Baptist and Jesus events. To this end, the analysis involves both the Johannine and Markan accounts to see the difference between them, mainly regarding the difference in redactional phases. Next, two essential points in understanding John and Jesus are considered: John as an active and speaking subject; Jesus as a living being. Thus, in a hermeneutical approach, the text *Der Destruktive Charakter* [The Destructive Character] in Walter Benjamin's 1931 work *Denkbilder* [Image of Thought] is examined. He understands this text as a harmonious spectacle that allows one to see the *Weg* [path], even in the face of walls and mountains. The interpreter breaks down what seems resistant in order to revive a new path. This procedure aids in the interpretative process of the Fourth Gospel and its relationship with the Evangelist Mark, aiming to present the development of the Christian faith. Ultimately, the Fourth Gospel seeks to dismantle the idea of the Baptist movement competing with Jesus regarding mission and baptism.

Keywords: John. Jesus. Destructive character.

Introdução

A exegese bíblica revela caminhos extremamente preciosos no âmbito da compreensão da Palavra de Deus. Por esse motivo, a escolha do Quarto Evangelho para

⁷ Doutor em Filosofia (PUC-SP). Doutor em Teologia (PUC-SP). Membro do Grupo de Pesquisa Ética e Filosofia Política da PUC-SP e Literatura Joanina também pela PUC-SP. Pós-doutor em Filosofia pela PUC-SP. Professor titular do Departamento de Filosofia e de Teologia (Faculdade João Paulo II - Marília / SP). E-mail: nelsonbrecho@yahoo.com.br; <http://lattes.cnpq.br/3619192512290758>. Este minicurso é fruto de uma pesquisa em andamento de estágio pós doutoral no Programa de Pós-graduação em Teologia da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), sob a supervisão da professora Dra. Aíla Luzia Pinheiro de Andrade.

o minicurso se torna algo inovador, sobretudo, para colaborar na reflexão sobre o tema “Bíblia e imperialismos” do Simpósio Paulista de Estudos Bíblicos. O ambiente joanino é marcado pelo grupo do batista e do jesuano na visão de Destro e Pesce (2023). Ambos, muitas vezes, entravam em conflito. É interessante perceber, inclusive, a descrição que o Quarto Evangelho faz da figura de João, no tocante à forma que se dava o batismo e quem a ele se submetia. Com isso, a hipótese desta pesquisa sugere que a mensagem joanina vem como uma resposta para dar maior centralidade em Jesus como esposo e João como amigo do esposo.

O Quarto Evangelho realça uma riqueza teológica na compreensão cristológica. Assim, tal pesquisa busca a concentração no movimento profético de João como preparação da chegada de Jesus. Propõe-se, por intermédio de uma análise bibliográfica, exegética e hermenêutica, explicar uma contextualização literária, no intuito de ver os principais eixos teológicos joaninos acerca dos acontecimentos batistas e jesuanos.

Além disso, a análise implica o relato joanino e o marcano com dois apontamentos: João como sujeito agente e falante; Jesus como ser vivente. Na hermenêutica, analisa-se o texto *Der Destruktive Charakter* [O caráter destrutivo] na obra *Denkbilder* [Imagem de pensamento] de 1931 de Walter Benjamin para desenvolver uma hermenêutica bíblica que leva em conta a destruição dos muros e das montanhas, por várias vezes, impostas pelos diversos tipos de imperialismos, que são marcados por uma leitura fundamentalista. O hermeneuta abre o *Weg* [caminho] daquilo que se encontra fechado.

1. Breve Contextualização literária

O contexto literário joanino é bastante significativo, porque consiste numa obra de um escritor qualificado, capaz de utilizar a arte retórica e dramática. Ademais, revelador de uma profundidade teológica que ultrapassa a da expressão coletiva. Quanto à datação, “não é fácil determinar. Melhor falar de período ou de década dos escritos joaninos, visto que podemos situar todos no final do primeiro século do cristianismo, quando também podemos colocar a morte de João, o apóstolo” (Gonzaga, 2020, p. 690). Com isso, a reflexão se desdobra, por um lado, com os acontecimentos batistas e jesuanos no Quarto Evangelho. Por outro, mediante os evangelhos de Marcos e João com as suas fases redacionais

1.1 Os acontecimentos batistas e jesuanos no Quarto Evangelho

Ao fazer a memória do caminho do pensamento joanino, pode-se imaginar, de acordo com Konings (2000) quatro pontos: primeiro, um estágio inicial de pregação oral por um discípulo de Jesus, nos âmbitos judaicos e afins (Jerusalém, Galileia, Samaria, círculos batistas, diáspora), até a metade do século I. Segundo, antes da destruição de Jerusalém (70 d.C.) pode ter sido feita uma primeira redação escrita dessa pregação, que além do anúncio de Jesus ressuscitado como Messias e Senhor (o *querigma*) continha elementos de iniciação cristã (catequese batismal) e de explicação das Escrituras para os membros já integrados. Este evangelho já tinha as feições específicas que o tornam diferente dos demais: os “sinais”, o simbolismo, a cristologia da cruz e da glória, a escatologia “inaugurada”. Terceiro, depois da destruição do Templo (70 d.C.), que ensinou a restauração do judaísmo (Jâmnia) nos anos 80-100, situar-se-ia a redação final da obra como chegou até nós, acentuando a referência à comunidade e a seu conflito com o nascente judaísmo rabínico. À redação final parecem pertencer certas releituras e complementos (Jo 3,16-21.31-36; 6,51-58; 12,37-50; os capítulos 15-16 e 17, e o Prólogo) (Nestle-Aland, 2018). Quarto, alguns retoques e o cap. 21 pertencem a um acabamento dado no momento em que o escrito foi posto em circulação entre as comunidades pelo assim chamado “editor” do Evangelho segundo João. O trecho 7,52-8,11, a perícopes da adúltera, é ainda muito mais tardio: não está nos manuscritos mais antigos; foi inserido no século IV.

A teologia característica do quarto evangelista já se manifesta no Prólogo; mas, encontra nele sua expressão insuperável. A Palavra Divina, Jesus, não apenas se origina de Deus, mas ela mesma é Deus, isto é, ser divino. Este enunciado moldura o Prólogo (1,1 e 18). No fim do evangelho – antes do apêndice que é o cap. 21 – , Tomé retoma ainda uma vez esse enunciado, fazendo dele sua profissão de fé e a da comunidade leitora: “Meu Senhor e meu Deus” (Jo 20,28). Destarte, a confissão da divindade de Jesus emoldura o Evangelho segundo João inteiro em sua forma primitiva. Que Jesus é Filho de Deus é um enunciado supremo no evangelho de Marcos (cf. Mc 1,11; 9,7; 14,61; 15,39); em João, ele permanece como título cristológico dominante. Ao lado disso Jesus é muitas vezes chamado simplesmente “o Filho”, e também “o Filho do Homem”, como com frequência é chamado nos sinópticos. Tais predicados têm contato com o servo de Deus de Isaías: ele será “enaltecido e glorificado” (cf. Is 52,13 LXX) (Beutler, 2015). Vale mencionar que

alguns ambientes cristãos do primeiro século tiveram muito interesse em não serem confundidos com os seguidores do Batista. Segundo eles, a diferença era abissal. Os “batistas” viviam de um rito externo que não transformava as pessoas: um batismo de água. Os “cristãos”, ao contrário, se deixavam transformar internamente pelo Espírito de Jesus (Pagola, 2013, p. 33).

Marcos e João tinham informações próprias, divergentes, porque provinham de seguidores de Jesus estabelecidos em aldeias e em cidades diferentes. Quase certamente, esses seguidores tinham tido contatos parciais com Jesus, e por isso transmitiam coisas diferentes sobre ele.

Sobretudo nos primeiros capítulos, a hipótese é de que o Evangelho de João estaria preocupado em combater as ideias de um ambiente batista que existia no fim do século I. Esse ambiente conhecia bem os episódios da vida de João, considerava-o superior a Jesus e tinha informações detalhadas até sobre os primeiros passos da história de Jesus e de seus discípulos. As concepções sobre João que o Quarto Evangelho quer combater eram as que circulavam em seu tempo e não as do tempo de Jesus.

Polêmica antibatista no Evangelho de João

Afirmações do evangelista

Jesus existia antes de João, como Logos (Jo 1,1-4)

João é enviado por Deus

João não é a luz

Jesus é a luz

João é preso, mas não se diz quando

Do relato, o Batista é tido como morto (Jo 5,1 e 5,31). Supõe-se que esteja morto também em João 10,40-42

Ações de João [Batista]

João surge em cena

João diz de Jesus: “Eis aquele do qual eu disse: depois de mim vem um homem que me precederá, porque era antes de mim” (Jo 1,15)

João afirma não ser o Messias, Elias ou o Profeta (Jo 1,23)

João afirma: “Quanto a mim, eu batizo na água. No meio de vós está aquele que vós não conheceis; ele vem depois de mim e eu nem sou digno de desatar a correia da sua sandália” (Jo 1,26-27).

João afirma: “Dele é que eu disse: ‘Após mim vem um homem que me precedeu, porque era antes de mim’ (Jo 1,30).

João indica Jesus como “aquele que tira o pecado do mundo” (Jo 1,29).

Cinco discípulos de João seguem a Jesus (Jo 1,43-51)

João afirma: “É preciso que ele cresça e eu diminua” (Jo 3,30).

Ações de Jesus

Jesus decide ir à Galileia (João ainda não estava preso)

Jesus em Caná

Jesus vai à Judeia

Volta à Galileia

Vai de novo à Judeia e batiza ao mesmo tempo que João

Jesus batiza mais do que João

Jesus volta à Galileia

1.2 Os Evangelhos de Marcos e de João com suas fases redacionais

Marcos apresenta os eventos principais da vida de Jesus como se estivessem estritamente dependentes das evoluções da vida de João: Jesus entra em cena com o batismo do Batista, inicia sua atividade depois da prisão de João e envia os Doze depois da morte dele. Isso deixaria supor que Jesus se sentia muito ligado à autoridade de João. Essa estreita ligação de Jesus com João poderia se confirmar pelo fato de que Jesus teve uma atividade de batizador antes da prisão de João (fato, porém, que Marcos ignora e vem a lume somente no Quarto Evangelho).

O fato de tanto Evangelho segundo Marcos como segundo João procurarem demonstrar de todos os modos que João não é superior a Jesus revela que pelo menos a partir do último quarto do primeiro século foi essencial afirmar a superioridade de Jesus. Isso significa evidentemente que em muitos ambientes se pensava o contrário.

O Quarto Evangelho foi escrito em um ambiente no qual o movimento batista era muito forte e que conhecia bem os episódios da vida do Batista e de Jesus. Parte de seu grupo era formada por seguidores batistas de Jesus. Marcos, porém, tem em mente, sobretudo, os seguidores galileus de Jesus e exprime certa hostilidade em relação à família dele e aos ambientes jesuanos batistas.

Do confronto das duas diferentes versões dos evangelistas Marcos e João sobre as relações entre Jesus e o Batista e sobre os eventos e a concatenação deles, podem-se considerar historicamente alguns fatos conforme Destro e Pesce (2023):

Primeiro, Jesus foi batizado por João e esse evento determinou sua atividade seguinte. Segundo, certamente, Jesus agiu como batizador por certo período, ao lado de João. Terceiro, é praticamente certo que, no período em que batizava ao lado de João, Jesus tenha feito parte do movimento de João, embora com características próprias e originais, como aliás se espera de um batista.

Quarto, durante o período batista de Jesus, pode-se supor com certa segurança que alguns de seus discípulos fossem batistas como ele: o discípulo amado, André e Pedro, Tomé chamado Dídimo e Natanael, também a mãe de Jesus e seus irmãos. Quinto, é possível que esse lapso de tempo estivesse entre o momento do batismo e o momento da prisão do Batista.

Sexto, esse tempo não deve ter sido breve, porque corresponde pelo menos à atividade batizante de Jesus na Judeia. Entretanto, não se sabe se pode-se dar crédito ao Quarto Evangelho, quando menciona uma viagem de Jesus a Jerusalém para a festa da Páscoa. Na estada em Jerusalém, Jesus teria procedido à expulsão dos mercadores do Templo, conversado com chefes religiosos, como Nicodemos, e, quando voltou à Galileia, depois do encontro com a Samaritana em Siquém, teria havido a formação de um grupo de seguidores samaritanos de Jesus. Sétimo, foi a essa altura provavelmente que o Batista foi preso.

2. João como sujeito agente e falante

A personalidade de João é, de fato, surpreendente, pois demonstra a sua profunda admiração por Jesus. Por isso, João atua como sujeito agente e falante. Dessa maneira, destacam-se as seguintes características de João a serem analisadas: o enviado por Deus (Jo 1,6-9); a testemunha da luz (Jo 1,8); a metáfora da lâmpada (Jo 5,31-35); e o batismo como cancelamento dos pecados (Jo 1,29).

2.1 O enviado por Deus (Jo 1,6-9)

Houve um homem enviado por Deus; seu nome era João. Ele veio como testemunha, para dar testemunho da luz, a fim de que todos cressem por ele. Ele não era a luz, mas devia dar testemunho da luz. O Verbo era a verdadeira luz que, vindo ao mundo, ilumina todo homem (Jo 1,6-9).

A primeira afirmação do Evangelho de João sobre o Batizador não descreve uma ação, um debate, não apresenta concretamente um homem. Trata-se, porém, de uma

afirmação que logo sustenta que João foi mandado por Deus. Ele é um enviado; tem uma missão a cumprir.

O Evangelho de Marcos punha a questão, colocando nos lábios de Jesus uma pergunta: “o batismo de João provinha do céu ou dos homens?” (Mc 11,30). Punha, portanto, a afirmação de uma autoridade divina de João de modo indireto e implícito em um diálogo (Destro; Pesce, 2023).

2.2 Testemunha da luz (Jo 1,8)

No Evangelho de João, afirma-se desde o início que João era certamente enviado por Deus. No entanto, ao mesmo tempo se diz que não era a luz do mundo (Jo 1,8), qualificação reservada a Jesus. Afirma-se desde o início, pois, que João representa uma fase essencial e necessária, mas que não é decisiva no projeto de Deus.

O fato de justamente no prólogo, em que se define a preexistência divina de Jesus, ser necessário confrontar Jesus com João para esclarecer logo que esse último não é a luz do mundo parece implicar uma situação em que a superioridade de Jesus não era indiscutível. Parece desde o início demonstrar a preocupação de se opor aos que consideram o Batista e seu movimento de importância superior à de Jesus. A função de João é esclarecida por uma segunda afirmação: sua função é de dar testemunho da luz (“Ele não era a luz, mas devia dar testemunho da luz” Jo 1,8). Parece, portanto, ter havido (entre jesuanos e batistas) um debate para demonstrar quem dos dois líderes, João ou Jesus, era a luz divina (Destro; Pesce, 2023).

2.3 A metáfora da lâmpada (Jo 5,31-35)

De toda maneira, há outro que testemunha a favor de Jesus, e Jesus sabe perfeitamente que o testemunho que aquele que dá a seu respeito é “verdadeiro” (poder-se-ia traduzir “válido”, mas em João o termo “verdadeiro” tem um tom especial). Trata-se de alguém muito próximo de Jesus. Quem será? Jesus lembra que João testemunhou a favor dele. Mas João é apenas uma testemunha humana, insuficiente para Jesus (v. 34). João foi uma lâmpada que brilhou por tempo determinado (v. 35), e isso não é desprezível (cf. Elias, segundo Sr 48,1). Mas, não era “a Luz” (cf. 1,6-8.9). Jesus tem um testemunho a seu favor que pesa muito mais que o de João: as obras que o Pai lhe deu a realizar. Deus mesmo está por trás daquilo que Jesus faz (cf. v. 17 e 19-20) (Konings, 2000).

2.4 O batismo como cancelamento dos pecados (Jo 1,29)

Viver “espiritualmente” é “viver contra a morte”, afirmar a vida apesar da fraqueza, do medo, da doença ou da culpa. Com isso, “quem vive aberto ao Espírito de Deus vibra com tudo que faz crescer a vida e se rebela contra o que lhe causa dano e a mata” (Pagola, 2013, p. 37).

Descobre-se também que “santificar a vida” não é moralizá-la, mas vivê-la a partir do Espírito Santo, isto é, vê-la e amá-la como Deus a vê e a ama: boa, digna e bela, aberta à felicidade eterna. Esta é, segundo João, a grande missão de Cristo: “batizar-nos com Espírito Santo”, ensinando cada pessoa a viver em contato com o Espírito. Disso decorre que “só isto pode libertar-nos de uma maneira triste e raquítica de entender e viver a fé em Deus” (Pagola, 2013, p. 38).

Jesus é apresentado como alguém que “tira o pecado do mundo”. Alguém que não só oferece o perdão, mas também a possibilidade de ir tirando o pecado, a injustiça e o mal que se apoderam da pessoa. Desse modo, “crer em Jesus não consiste apenas em abrir-nos ao perdão redentor de Deus. Seguir a Jesus é comprometer-nos em sua luta e seu esforço para tirar o pecado que domina os seres humanos com todas as suas consequências” (Pagola, 2013, p. 38).

O Quarto Evangelho faz João dizer que Jesus tem o poder de cancelar os pecados. Com efeito, João afirma: “Eis o Cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo” (Jo 1,29). O fato é que a função de tirar os pecados era considerada peculiar do batismo de João, como dizem Marcos e Flávio Josefo. Por isso, a frase de João 1,29 parece ter a função de deixar claro que é Jesus quem perdoa os pecados e não o procedimento de João (Destro; Pesce, 2023). João é amigo do esposo (Jo 3,29-30). Ele afirma que Jesus tem uma autoridade provinda de Deus: “Um homem não pode atribuir-se nada além do que lhe é dado do céu” (Jo 3,27).

3. Jesus como ser vivente

Embora a personalidade de João seja surpreendente, torna-se ainda mais curioso ver a sua relação com Jesus em vista do anúncio profético e da própria experiência batismal com o Espírito. Disso resulta, a análise sobre a passagem da função de agente e falante de João para Jesus (Jo 1,43s). Em seguida, dissertar acerca do modelo de independência recíproca de Jesus e João (Sirácida 24). Depois, descrever a atividade batizante de Jesus como renascimento (Jo 3,3-5). Por fim, apontar a contraposição entre deserto e água (Jo 7,37-38). A identidade de Jesus revela com os seus gestos, durante o batismo, a sua

condição de Filho do Homem e a manifestação da glória a ser contemplada e testemunhada.

3.1 A passagem da função de agente e falante de João para Jesus (Jo 1,43s)

A sequência desses quatro dias (1,29-51) mostra as bases da comunidade joanina: ela nasceu da confluência do movimento de João com a obra de Jesus, que, graças a João, é apresentado a Israel como aquele que restaura o povo carregando e retirando seu pecado, tendo o Espírito permanentemente sobre si. Na comunidade que cresce a partir da obra de João ele é reconhecido, pela parte autêntica de Israel, como rei de Israel, Messias. Jesus, porém, ultrapassa essa compreensão, dando-se a conhecer como o Filho do Homem e anunciando a manifestação maior da glória. Esta se iniciará logo a seguir (Konings, 2000).

Israel e o movimento de João são assumidos numa síntese nova e original por Jesus. As instituições envelhecem e os movimentos passam. Aquele que dispõe do Espírito de modo permanente transforma as raízes, mesmo ressequidas, em realidade nova, desde que o siga e permaneça com ele, de forma a afirmar pelo “permanecer” o valor daquele que se encontra. Então ver-se-ão coisas maiores, à medida que os discípulos de João passam a seguir Jesus. A vocação profética de João demonstra o reconhecimento de que o Messias chegou e, de fato, realizou o seu batismo. João vê o Espírito durante a experiência baptismal. Por essa razão, Jesus é um ser vivente no sentido que é impulsionado pelo Espírito Santo como defensor e obediente à Vontade do Pai. A comunhão trinitária gera a vida e o rompimento com a antiga aliança. Agora, com a nova aliança, percebe-se o imenso amor do Pai em enviar o seu Filho e de conceder a cada batizado a condição de filho de Deus.

3.2 Modelo de independência recíproca de Jesus e João (Sirácida 24)

A Sabedoria faz seu próprio elogio. Em Sirácida 24,8: “Merece destaque a ordem que recebeu do Criador de que se instale em Jacó, na tenda que ele mesmo armou para ela” e ainda no v. 9 a sua criação desde “antes dos séculos” (Malzoni, 2018).

Na literatura bíblica, a Sabedoria é uma entidade que emana de Deus (Sb 7,22-30; Sr 24): “passa nas almas santas para formar amigos de Deus e profetas” (Sb 7,27). A expressão metafórica “filhos da Sabedoria” é de certo modo um equivalente da metáfora “filhos de Deus”: “Dá-me a Sabedoria que partilha o teu trono e não me excludas do

número de teus filhos” (Sb 9,4). Em Sirácida 4,11, conta-se que “a sabedoria enaltece os seus filhos”.

Jesus interpretou a si mesmo e João como filhos da Sabedoria, com missões e estilos próprios. Embora de diferentes modos, ambos anunciavam o que ocorreria em breve. Tratava-se de uma concorrência, mas dentro de uma convergência geral. É possível se convencer de que para Jesus o rito de João tenha sido o evento de referência fundamental. Que o ato ritual concebido por João tenha sido o ponto de partida e de força para ele.

Jesus foi se fazer batizar para se fazer próximo à comunidade. Por isso, tem-se de pensar que, como todos os outros, se imergiu à procura do renascimento que era o resultado do processo ritual batista. Isso implica que Jesus aponta claramente a sua humanidade, por meio da humildade e da coragem de estar no meio do povo para receber o batismo. Além do mais, indica a sua divindade pelo fato de estar unido ao Pai, no desejo de cumprir a missão pelo serviço e pela compaixão aos que se encontram fragilizados, em virtude da má conduta de líderes algozes com imperialismos marcados pelo autoritarismo e pela apatia diante do sofrimento alheio.

3.3 Atividade batizante de Jesus como renascimento (Jo 3,3-5)

O fato mais importante observado é que Jesus desempenhou uma atividade de batizador, quando João ainda estava vivo. O Evangelho de João jamais transmitiria esse fato se não fosse obrigado a fazê-lo. Para esse Evangelho, com efeito, João era apenas um preparador da figura de Jesus, o qual tinha uma missão superior e independente com relação a João.

Se o Quarto Evangelho menciona a atividade batizante de Jesus, apesar desse fato ir em sentido contrário a tese de sua superioridade em relação a João, é absolutamente provável que Jesus batizasse; essa sua atividade era conhecida nos ambientes do Quarto Evangelho e devia ser explicada. Marcos ignora o fato de Jesus ter batizado ou se cala a respeito, talvez porque estava em grande contradição com a tese por ele defendida de total subordinação de João a Jesus (Destro; Pesce, 2023).

3.4 A contraposição entre deserto e água (Jo 7,37-38)

No Evangelho de João, a temática da água volta, muitas vezes, com destaque particular: no episódio das núpcias de Caná (Jo 2,1-11), no encontro com a Samaritana (Jo 4,3-42), durante a festa do *Sukkot* (talvez durante o rito da água que se realizava

naquela festa, Jo 7,37-39). Nesses três casos, a oposição deserto-água parece estar ausente (Destro; Pesce, 2023).

Se alguém tem sede, venha a mim e beba aquele que crê em mim. Como disse a Escritura: “Do seu seio jorrarão rios de água viva” (Jo 7,37-38). Quem sente sede, quem tem necessidade de água, quem é atormentado pela seca deve se voltar para Jesus. Ele é um ser vivente.

A contraposição entre deserto e água que caracteriza o imaginário do Batista não está presente aqui e temos de ver por que é omitida. A impressão é que a oposição batista entre deserto e água tenha sido totalmente metaforizada pelo Evangelho de João: o deserto se tornou sinônimo de sede, dificuldade, privação; a água do Jordão se tornou símbolo da vida que brota do próprio Jesus. De resto, o tema da procura da água viva tem na cultura judaica, até independentemente de João, dimensões muito amplas. Certamente, elas poderiam emergir também em Jesus.

Ver-se-á que Jesus provavelmente se afasta de João justamente porque não atribui à água um papel no cancelamento dos pecados. Além disso, Jesus parece dar pouca importância à água como meio purificador antes de tomar as refeições. É aqui que se esclarece a diferente visão de João e de Jesus conexa a dois modelos de mobilidade e estabelecimento no território. A moradia de Jesus é viver face a face com as pessoas sedentárias, com gente que tem muitas necessidades e sofre de várias carências. As multidões vão até ele para ouvi-lo e se fazer curar, para recobrar a saúde e o seguir.

4. Proposta hermenêutica do caráter destrutivo de Benjamin na perspectiva joanina

Em face das barbaridades articuladas por diversos meios de imperialismos, torna-se óbvio tratar de um assunto profundamente instigador no estudo bíblico. Trata-se da hermenêutica bíblica como forma de interpretar o texto no mundo a partir da análise de seu contexto literário. Por essa razão, estudam-se, primeiro, a hermenêutica crítica de Benjamin no texto “O caráter destrutivo”. Segundo, a hermenêutica do Quarto Evangelho acerca da experiência inovadora de Jesus. Com certeza, a união entre Filosofia e Sagrada Escritura é possível pelo viés antropológico capaz de despertar o espírito crítico na pessoa para desmoronar as barreiras impostas pela diversidade de imperialismo.

4.1 A hermenêutica de Benjamin no texto “O caráter destrutivo”

Benjamin afirma que

o caráter destrutivo tem a consciência do homem histórico, cujo sentimento básico é uma desconfiança insuperável na marcha das coisas e a disposição com que, a todo momento, toma conhecimento de que tudo pode dar errado. Por isso, o caráter destrutivo é a confiabilidade em pessoa. O caráter destrutivo não vê nada de duradouro. Mas eis precisamente por que vê caminhos por toda parte. Onde outros esbarram em muros ou montanhas, também aí ele vê um caminho. Já que o vê por toda parte, tem de desobstruí-lo também por toda parte. Nem sempre com violência brutal, às vezes com a mais refinada. Já que vê os caminhos por toda parte, está sempre na encruzilhada. Nenhum momento é capaz de saber o que o próximo traz. O que existe ele converte em ruínas, não por causa das ruínas, mas por causa do caminho que passa através delas (Benjamin, 1972, p. 398, tradução nossa).

Benjamin valoriza a teoria romântica da Reflexão – *Reflexionsmedium* – a crítica como um “médium-de-reflexão”, que corresponde à Filosofia cíclica, desdobramento infinito da reflexão, da própria verdade e, inclusive, do absoluto. Na medida em que ele pôs este conceito no núcleo da sua tese, com todas as suas implicações de crítica ao modelo de teoria do conhecimento monológico, baseado na simples cadeia de causas e efeitos, e, portanto, de crítica também a uma concepção linear tanto do desenvolvimento do conhecimento como também do desenrolar da própria história, ele trouxe à tona um debate – a crítica de um determinado modelo de razão e racionalidade – que está particularmente aceso na pós-modernidade (Seligmann-Silva, in Benjamin, 1999).

Em relação à obra e arte, a crítica preenche sua tarefa à medida que, quanto mais cerrada for a reflexão, quanto mais rígida a forma da obra, tanto mais múltipla e intensivamente as conduza para fora de si, de forma a dissolver a reflexão originária numa superior e assim por diante. Circunscrever o problema da arte em toda sua extensão, segundo sua forma e conteúdo, através do conceito de arquétipo, constitui um prerrogativa dos pensadores antigos, que colocam por vezes as questões mais profundas da filosofia na figura de soluções míticas (Seligmann-Silva, in Benjamin, 1999).

A crítica da obra de arte como médium-de-reflexão, implica uma crítica como médium-da-filosofia, sendo que a formulação contrária também é válida – a filosofia vale como médium-da-crítica. [...] para Benjamin a literatura – a poesia – é o local privilegiado daquela *Ursprache* [língua original] e é apenas através dela que a filosofia pode visar à “verdade” (Seligmann-Silva, in Benjamin, 1999).

Neste começo do século XXI, assiste-se a um “progresso” cada vez mais acelerado do trem da civilização capitalista na direção do abismo, um abismo denominado “catástrofe ecológica” e que tem, nas mudanças climáticas, sua expressão mais dramática.

É importante considerar a aceleração crescente do trem, a velocidade vertiginosa com a qual se aproxima do desastre (Löwy, 2019).

Walter Benjamin escolheu a metáfora da “tempestade” para representar o progresso destrutivo que acumula catástrofes. A humanidade conseguirá acionar o freio revolucionário? Cada geração, escreve Benjamin nas Teses de 1940, recebeu uma “frágil força messiânica”: a atual também. Se não a utilizar “antes de um momento quase calculável da evolução econômica e social, tudo estará perdido” – para usar a fórmula do “aviso de incêndio” de Benjamin de 1928 (Löwy, 2019).

Para o historiador, trata-se, portanto, de tornar sua a experiência vivida das gerações anteriores, sendo que o diálogo entre dois sujeitos da mesma natureza fornece o modelo epistemológico privilegiado da compreensão. Esta compreensão é, a princípio, um esforço de identificação afetiva *Einfühlung*, [sentir-se em], uma espécie de transposição intuitiva para o Outro, uma fusão dele com o eu cognoscente. A tarefa do historiador materialista será, para Benjamin, saber ler e escrever uma outra história, uma espécie de anti-história, uma história a “contrapelo”, como diz, ou ainda a história da barbárie, sobre a qual se impõe a da cultura triunfante (Löwy, 2019).

A crítica alcança um valor de redenção: “A crítica, assim como o historiador/coleccionador, vai colher no passado as esperanças, as utopias – reveladas pelas imagens dialéticas – para redimi-las do seu esquecimento” (Seligmann-Silva, 1999, p. 187-188). Desse modo, a hermenêutica crítica de Benjamin pode contribuir na hermenêutica bíblica, principalmente para compreensão crítica do texto bíblico.

Na relação entre João e Jesus no Quarto Evangelho, torna-se relevante a hermenêutica crítica de Benjamin para refletir no papel do exegeta e do hermeneuta. Percebe-se a necessidade do mergulho na mensagem bíblica sobre o batismo de Jesus e da amizade que João tem por Jesus, no ensejo de destacar João como testemunha e Jesus como aquele que prossegue a missão de João e dá o caráter inovador com a sua ligação com o Pai, uma vez que ele é o Messias, enquanto João é a lâmpada. O Quarto Evangelho dá visibilidade aos personagens João e Jesus com suas aproximações e distanciamentos. Revela o sentido da “tempestade” em Benjamin ligado ao conflito no qual o historiador se define como aquele que garante o valor de redenção no processo da escrita, a fim de não cair no mero esquecimento. O conflito entre batistas e jesuanos é superado pela descrição da identidade de João como verdadeiro amigo de Jesus.

4.2 A hermenêutica do Quarto Evangelho acerca da experiência inovadora de Jesus

A passagem de Jo 3,3: “nascer de novo” – proposta dada por Jesus a Nicodemos: O que se assume na (primeira) iniciação deve continuamente ser atualizado. O “batismo” – sinal da iniciação assumida – deve ser continuamente renovado. Por isso renova-se, na noite pascal, o compromisso batismal, à luz do “enaltecimento” de Cristo. Todavia, não basta a renovação ritual, a atualização deve acontecer na prática de toda a vida. Cada dia deve ser um novo “nascer do alto”. O foco central desse texto não é o batismo nem a comunidade confessional, mas a luz que é a palavra de Cristo, à qual se expõe a prática da vida definitiva, que o dom do Filho do Homem propicia (Konings, 2000).

Ao analisar Jo 3,22-36, nota-se que Jesus batiza, João testemunha – o foco desta história não é, portanto, comparar o batismo de João com o de Jesus. Decerto, Jesus não apenas se deixou batizar pelo Batista, mas também partilhou com ele o rico simbolismo do batismo (como recebeu discípulos dele, 1,35-36). Contudo, “a questão aqui não é a comparação dos dois batismos, para ver qual vale mais. A questão é que João e seu batismo pertencem ao passado, conforme o testemunho do próprio João. Chegou agora aquele que é do alto e que tem o Espírito sem medida” (Konings, 2000, p. 135-136).

Quanto à forma, o chamamento de Filipe no v. 43 se distingue dos outros encontros de discípulos com Jesus em Jo 1,35-51. Não um discípulo (v. 41.45), mas Jesus mesmo “encontra” o novo discípulo. Não há outra caracterização de Jesus. Ele fala com plena autoridade e chama Filipe para o seguimento. Não se diz como Filipe reage ao chamado, mas isso pode concluir-se de seu comportamento: ele anuncia a Natanael que ele encontrou aquele sobre o qual escreveram Moisés e os profetas (v. 45). O primeiro encontro de Natanael com Jesus segue o mesmo esquema que se pode observar nos vv. 35-42: um dos dois discípulos “encontra” seu irmão Simão, diz a ele que encontrou o Messias e o leva a Jesus. De modo igual, Filipe, depois de seu chamamento, diz a Natanael que ele “encontrou” aquele de quem escreveram Moisés e os profetas e, depois de ter vencido o ceticismo de Natanael, o leva até Jesus (Beutler, 2018).

A expressão “a vida sou eu”, ou seja, não se conhece de antemão o que se entende por vida, mas ao olhar para Jesus na sua práxis de amor fiel vê-se a vida, toca-se a Palavra-Manifestação da vida [...] Jesus é quem revela o que é a vida, a partir da práxis de amor e doação até o fim que ele realiza dos olhos (Konings, 2000).

O batismo de Jesus com o Espírito:

O movimento de Jesus não se sustenta com doutrinas, normas ou ritos vividos a partir do exterior. É o próprio Jesus quem há de “batizar” ou impregnar seus seguidores com seu Espírito. E é esse Espírito que há de animá-los impulsioná-los e transformá-los. Sem este “batismo do Espírito” não há cristianismo (Pagola, 2013, p. 33).

Por conseguinte, os escritos joaninos possuem a ótica bíblico-semítica ao invés da grega e ocidental. Trata-se do termo hebraico *dabar* – que significa palavra operante e frutificante de Is 55,11 e da narrativa da criação. Assim, o vocábulo grego *logos* possui a ligação com *dabar* no sentido da alegria e de ser revolucionário, que são características essenciais do cristianismo. Ser cristão envolve ter o encontro com Jesus e segui-lo para se esvaziar do egoísmo e renascer um coração solidário e comprometido com a compaixão e a justiça. Com isso, o líder enquanto sábio precisa permanecer com Jesus para que sua missão possa se revestir pela luz vinda do coração de Jesus.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Enfim, as aproximações e os distanciamentos entre Jesus e João são nítidos no Quarto Evangelho. Jesus realiza o batismo através de João com a riqueza do Espírito sem medida. Fica perceptível a linha de demarcação entre os dois, visto que João compreende o passado e Jesus como aquele que é do alto. Jesus se inclina para receber o batismo e João assume com empenho a postura de batizar. Vê descer o Espírito em Jesus. João alicerça a partir do batismo de Jesus de que ele viu e testemunhou. Com efeito, passa os seus discípulos a ele, de modo a acenar um verdadeiro espírito de amizade fraternal, que une a profecia e a nova experiência sacramental do batismo com a força do Espírito.

A hermenêutica de Walter Benjamin se concentra no texto como espetáculo harmonioso e que favorece ver o *Weg* [caminho], mesmo em face dos diversos muros e montanhas. A função do hermeneuta implica em transformar em ruínas aquilo que parece ser resistente para aflorar um novo caminho. Esta atitude auxilia no processo interpretativo do Quarto Evangelho, assim como nas suas relações com o Evangelista Marcos, sobretudo, no desenvolvimento da fé cristã. Enfim, o Quarto Evangelho destrói a ideia do movimento Batista em competição com Jesus sobre a missão e o batismo. Deixa claro a identidade de João como a voz e a testemunha, bem como de Jesus enquanto ser vivente e a luz. Nesse sentido, nota-se que a hipótese lançada no início desta reflexão sobre Jesus como esposo e João como amigo do esposo se torna válida, posto que os imperialismos serão vencidos pela capacidade de resistência e de testemunho, no ensejo

de instaurar uma nova fase com laços humanizadores provenientes de uma singela amizade tal como a de João com Jesus.

REFERÊNCIAS

NESTLE-ALAND. **Novum Testamentum Graece**. 28. Revidierte Auflage. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart. Sociedade Bíblica do Brasil, 2018.

ARAUJO, Gilvan Leite de. João, a Testemunha, no Quarto Evangelho. **Atualidade Teológica**, v. 22, n. 60, p. 547-565, 2018.

BENJAMIN, Walter. Der Destruktive Charakter. In: BENJAMIN, Walter. (ed.). **Denkbilder, Gesammelte Schriften**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972. Band IV-1, p. 397-398.

BEUTLER, Johannes. **Evangelho segundo João**: comentário. São Paulo: Loyola, 2015. (Bíblica Loyola, 70).

DESTRO, Adriana; PESCE, Mauro. **O Batista e Jesus**: dois movimentos judaicos no tempo da crise. São Paulo: Loyola, 2023. (Bíblica Loyola, 81).

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Walter Benjamin**. São Paulo: Brasiliense, 1982.

GONZAGA, Waldecir. A acolhida e o lugar do corpus joanino no cânon do Novo Testamento. **Perspectiva Teológica**, v. 52, n. 3, p. 681-704, 2020.

KONINGS, Johan. A vida sou eu. **Itaici**, n. 60, p. 13-22, 2006.

KONINGS, Johan. **Evangelho segundo João**: amor e fidelidade. São Paulo: Loyola, 2005.

LÖWY, Michel. A revolução é o freio de emergência-atualidade político-ecológica de Walter Benjamin. In: LÖWY, Michel. **A revolução é o freio de emergência**: ensaios sobre Walter Benjamin. Tradução de Paolo Colosso. São Paulo: Autonomia Literária, 2019. p. 139-148.

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

PAGOLA, José Antonio. **O caminho aberto por Jesus**: João. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. A redescoberta do idealismo mágico. In: BENJAMIN, Walter. **O conceito de crítica de arte no Romantismo alemão**. Tradução de Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Iluminuras, 1999.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. **Ler o livro do mundo. Walter Benjamin**: Romantismo e crítica literária. São Paulo: Iluminuras, 1999.

PEDRO, O APÓSTOLO, E O PAPA, BISPO DE ROMA: Uma análise crítica da fundamentação bíblica do primado papal

Tiago Cosmo da Silva Dias⁸

Resumo: O texto analisa os fundamentos do primado do bispo de Roma, o Papa, a partir da pericope de Mt 16,13-20 que, em geral, serviu de base para o Concílio Vaticano I (1869-1870), com a Constituição Dogmática *Pastor Aeternus*, definir os dogmas papais: a infalibilidade *ex cathedra* em matéria de fé e de costumes e o primado de jurisdição. De fato, não de forma exclusiva, mas é sobretudo pautada no Evangelho de Mateus que a Igreja apresenta a figura do Sumo Pontífice como sua referência máxima, com um poder que, nas expressões do Vaticano I, é imediato, pleno e universal. Nesse sentido, o presente artigo apresenta como as diferentes interpretações do texto bíblico levaram, nos séculos sucessivos, às afirmações que tenderam, devido às diferentes circunstâncias históricas, a fazer com que os Papas se sentissem chefes da Igreja toda e, em última análise, até “donos do mundo”. Na prática, a conclusão a que se chega é que não há base bíblica para se justificar um primado petrino, aos moldes de hoje, na Sagrada Escritura, o que significa que, se o princípio é a história e não a Palavra de Deus, o papado não só pode como deve ser reformado.

Palavras-Chave: Primado do Papa. Fundamentação. Pedro.

Abstract: This text analyzes the foundations of the primacy of the Bishop of Rome—the Pope—based on the pericope of Matthew 16:13–20. This passage served as the basis for the First Vatican Council (1869–1870) and its Dogmatic Constitution *Pastor Aeternus* to define papal dogmas: *ex cathedra* infallibility regarding faith and morals, and the primacy of jurisdiction. Indeed, while not exclusively so, it is primarily through the Gospel of Matthew that the Church presents the figure of the Supreme Pontiff as its ultimate authority, possessing power that—in the words of Vatican Council I—is immediate, full, and universal. In this light, the article examines how varying interpretations of the biblical text led, over subsequent centuries, to assertions that—driven by changing historical circumstances—encouraged Popes to view themselves as heads of the entire Church and, ultimately, even as “masters of the world.” Ultimately, the conclusion reached is that there is no biblical basis in Sacred Scripture to justify a Petrine primacy of the kind seen today; this implies that if history, rather than the Word of God, is the guiding principle, the papacy not only can but should be reformed.

Keywords: Primacy of the Pope. Foundation. Peter.

INTRODUÇÃO

Segundo as definições da Constituição Dogmática *Pastor Aeternus*, de 1870, promulgada durante o Concílio Vaticano I (1869-1870), o papa, bispo da diocese de Roma, tem na Igreja Católica poder ordinário, supremo, pleno, imediato e universal, que pode exercer sempre e livremente (COD, p. 814). Em virtude do primado de jurisdição sobre toda a Igreja, o papa não tem poder apenas sobre a Igreja universal, mas também a primazia do poder ordinário sobre todas as igrejas particulares e entidades que as

⁸ Doutor (2025) e Mestre (2022) em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), ambos cursados com bolsa CAPES/PROSUC. Realizando estágio pós-doutoral em Teologia Pastoral pela mesma instituição. Participa do Grupo de Pesquisa ‘Religião e Política no Brasil Contemporâneo’ (PUC-SP/CNPq). E-mail: tiago.cosmo@dehoniana.online. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3851-1696>

congregam. O Vaticano I, na mesma Constituição, também definiu que o bispo de Roma goza de infalibilidade, em matéria de fé e de costumes, quando fala *ex cathedra*.

Essas prerrogativas estão, em grande escala, fundamentadas em Mt 16,16, na qual Jesus disse a Pedro: “Tu és Pedro e sobre esta pedra eu edificarei a minha Igreja”. O que se coloca em discussão é se realmente esse texto e outros são suficientes para fundamentar todo este escopo da missão do papa, nos moldes em que hoje está estabelecida e foi, inclusive, definida como dogma de fé – no que diz respeito ao primado de jurisdição e à infalibilidade *ex cathedra*. Conste-se que a Igreja primitiva não conheceu um primado de jurisdição e, tampouco, uma infalibilidade no bispo de Roma, o que significa que uma simples *volta às fontes*, nos moldes conciliares, já colocaria a questão em dúvida.

Essa problemática se apresenta minimamente pertinente na atual conjuntura por duas razões: primeiro porque, em 2025, com a morte do Papa Francisco (2013-2025), iniciou o pontificado do Papa Leão XIV. O início de um novo ciclo no ministério petrino é sempre ocasião para revisitar os moldes com que essa missão vem acontecendo, especialmente após um papado reformador como o foi o de Francisco. Depois, porque se as Escrituras não são suficientes para justificar o primado petrino, isso significa que quem moldou o papado foi a Tradição, ou seja, a história, razão pela qual não só pode como deve ser reformado de acordo com cada época, no intuito de melhor responder ao que pedem os tempos. O que se quer dizer é que, se o princípio para o papado não é bíblico, seus parâmetros não são eternos, mas circunstanciais.

1. A figura de Pedro no Novo Testamento

No Evangelho de Marcos, ao se estabelecer a lista dos doze, Simão é o primeiro a ser nomeado. A ele Jesus impôs o nome de Pedro (Mc 3,15b). Quando Jesus o chama, ele está trabalhando como pescador (Mc 1,16). Sua sogra foi curada por Jesus (Mc 1,29-31). Ele é o último dos apóstolos do qual se fala em Marcos: narra-se uma aparição celestial às mulheres, com uma mensagem “a seus discípulos e a Pedro” (Mc 16,7). Apesar disso, ele é o porta-voz dos discípulos (Mc 8,27-33; 9,2-6; 10,28-30; 11,20-22; 14,26-31; 16,7), ainda que o evangelista não o idealize ou o engrandeça. Aliás, Pedro tem uma imagem errônea do messianismo de Jesus, a ponto de ser chamado de “satanás” (Mc 8,27-33). Na ceia, Jesus prevê suas negações (Mc 14,29-31) e se nota claramente um contraste entre o chamado vocacional a seguir Jesus e o seguimento “de longe”, depois da prisão (Mc 14,54). Na prática, é possível afirmar que Marcos se interessa por Pedro, mas não é claro

se isso ocorre por causa dele ou se, na verdade, trata-se de um modelo que simboliza todos os discípulos. O que se tem certeza é que não há alusão alguma ao seu apostolado posterior na Igreja.

No Evangelho de Mateus, já existe um interesse maior por Simão, comumente chamado Pedro, que é um dos primeiros discípulos (Mt 4,18-19), o primeiro da lista dos “doze apóstolos” (Mt 10,2) e aquele que toma a palavra em nome de todos (Mt 15,15; 17,24-27; 18,21-22; 19,27). A comunidade mateana tende a enaltecer Pedro, razão pela qual ele confessa a sua divindade e recebe uma promessa pessoal (Mt 16,16-19). Mateus, inclusive, mostra-o pagando, com Jesus, o tributo ao templo (Mt 17,27-27).

Lucas, o terceiro Evangelho, reforça o nome Pedro, com o qual o denomina 18 vezes. Outras 11 chama-o de Simão, usando uma só vez “Simão Pedro” (Lc 5,8). Conste-se que o Evangelho começa a chamá-lo de Pedro somente depois de narrar a passagem na qual Jesus escolheu os doze discípulos para torná-los apóstolos (Lc 6,14), confirmando, assim, a origem apostólica do nome “Pedro”. Em Lucas (24,34), porém, Pedro é o último apóstolo a ser nomeado, mas é o primeiro no livro de Atos (1,13). Para o terceiro Evangelho, o importante é a missão apostólica, dentro da qual se enquadra o significado de Pedro como o apóstolo que acompanhou Jesus e que foi testemunha de sua ressurreição.

No que diz respeito ao quarto Evangelho, parte-se da premissa de que João escreve quando já se desenvolveu o processo institucional da Igreja e já surgiram as primeiras críticas e reservas a essa evolução⁹. Ao mesmo tempo, a figura de Pedro já se havia transformado na do apóstolo mais universal e mais aceito. No entanto, embora João não renegue Pedro e nem apresente dele uma imagem negativa, o mais destacado entre os discípulos é o chamado discípulo amado; e isso não pela sua liderança na comunidade, sequer mencionada, mas sim pela sua proximidade e intimidade com Jesus. Apesar da imagem tradicional de Pedro como líder ser mantida, ele é, ao mesmo tempo, apresentado também como exemplo da incompreensão dos discípulos a respeito do messianismo de Jesus. É em João que Pedro corta a orelha do servo do sumo sacerdote (Jo 18,10-11) e protesta, além de não aceitar que Jesus lhe lave os pés (Jo 13,8).

⁹ Carson (2010, p. 82-83) afirma que qualquer data entre 55 e 95 d.C. é possível para o Quarto Evangelho, embora arrisque 80 d. C. Zumstein (2012, p. 459-460), de outro lado, afirma que o único contexto evocado por João explicitamente é o confronto entre os discípulos e a Sinagoga e, em particular, a exclusão dela (9,22; 12,42; 16,2). Para ele, essa exclusão se situa nos anos 80-90. Logo, o autor afirma que João foi composto depois da ruptura com a sinagoga dos fariseus, isto é, após 85.

Nessa mesma linha se coloca a passagem final de João, que é um acréscimo posterior ao Evangelho, na qual Pedro confirma por três vezes seu “amor”, marcadas suas diferenças, a Cristo. Bento XVI, quando papa, afirmou que, extrapolando o dado de uma missão conferida a Pedro, o Evangelho apresenta uma questão humana e pontual: o arrependimento diante das traições, quando o Mestre estava prestes a ser morto. Em outras palavras, o texto tem a preocupação de mostrar que a queda de Pedro é equilibrada porque Cristo lhe confia a tarefa de apascentar o seu rebanho. Indiretamente, concede-lhe um posto de responsabilidade na Igreja (Jo 21,15-17), como em Mateus, mas de forma diferente, estabelecendo um paralelo entre Jesus, o bom pastor (Jo 10,1-18), e Pedro, pastor do seu rebanho, como ocorre em outra tradição tardia (1Pd 5,1-4). Carson estabelece um paralelo importante entre as perícopes de Mateus e de João, e já faz uma afirmação contundente:

[...] alguns estudiosos católico-romanos usaram essa passagem [Jo 21,15-17] para estabelecer a primazia de Pedro como o primeiro pontífice, com direitos de governo e autoridade. [...] Quando João 21.15-17 é ligado à habitual exegese católica romana de Mateus 16.16-19, o argumento torna-se plausível. No entanto, fora as questões da sucessão, que certamente não estão em vista em Mateus 16,13-20 ou em João 21,15-17, nem o ostensivo elo entre as duas passagens é muito seguro. Mateus 16.13-20, certamente, estabelece uma função única para Pedro na *fundação* da igreja – isto é, estabelece o que tem sido chamado do ‘seu primado histórico-salvífico’. Isso não o coloca em uma posição de autoridade governante sobre os outros apóstolos. Quanto a João 21,15-17, nem a preeminência fundadora, nem a autoridade comparativa está em vista. É verdade que a figura do pastor pode ser usada para retratar autoridade. Mas essa passagem não estabelece que Pedro tenha relativamente mais autoridade que outros ‘pastores’ do rebanho de Deus (Carson, 2007, p. 678-679).

A figura importante no quarto Evangelho, porém, o discípulo amado, razão pela qual ele precisa ficar até que Jesus venha. O final do texto é bastante emblemático: narra Pedro, chamado a seguir Jesus, preocupado com o discípulo, a quem Jesus não teria dado um destino claro. “Se eu quero que ele fique até que eu venha, que te importa” (Jo 21,22). Na prática, o discípulo amado é imagem da comunidade cristã. Ele, efetivamente, não pode morrer (v. 20) porque, até que Jesus venha, é seu papel manter viva a chama do discipulado de Jesus. Na prática, se ele morre, acaba a fé; o projeto de Jesus tende, com o tempo, a se perder.

O livro dos Atos dos Apóstolos também mostra a figura de Pedro, principalmente na primeira parte. Desde o início, Pedro é o líder da incipiente Igreja e é ele quem propõe

a eleição de Matias para cobrir o lugar deixado por Judas, embora não seja ele quem decida: da eleição participa toda a comunidade (At 1,23-26). Pedro, porém, assume a liderança tomando a palavra depois da experiência de Pentecostes (At 1,13.15; 2,14.37-38) e é também, com João, aquele que faz milagres (At 3,1.4.6; 9,34.39-43), faz o primeiro discurso ao povo judeu (At 3,11-26), presta contas ao Sinédrio (At 4,8-13.19), intervém nos primeiros conflitos comunitários (At 5,3.8-9), protagoniza as primeiras curas (At 5,15) e toma a palavra diante das autoridades, depois de ter compartilhado a prisão com os demais companheiros (At 5,29).

O ponto crítico, porém, é que não há a menor alusão lucana a um vínculo entre Pedro e Roma, o que ocorre com Paulo (At 28,16-30). Fato, porém, é que da mesma forma que as cartas pastorais se refugiam na autoridade de Paulo para legitimar o processo de institucionalização de fins do século I, assim também Lucas utiliza Pedro para harmonizar a teologia paulina com a de Tiago, contribuindo, assim, para a estabilidade da Igreja.

2. Do ‘Tu és Pedro’ à ‘pedra da Igreja’

No evangelho de Mateus, ao menos na perspectiva de Estrada (2005, p. 410), é preciso fazer uma distinção entre o *judeu Simão* e o *Pedro cristão*; ou seja, entre a personagem que seguiu Jesus e, depois, o apóstolo da Igreja. Obviamente que se trata de uma mesma pessoa, mas as afirmações sobre ela retratam diferentes fases de sua vida. Importante, nesse contexto, recuperar a perícopes usada, em geral, para justificar o papado:

Chegando Jesus ao território de Cesaréia de Filipe, perguntou aos discípulos: "Quem dizem os homens ser o Filho do homem?" Disseram: "Alguns dizem que é João Batista, outros que é Elias, outros, ainda, que é Jeremias ou um dos profetas". Então lhes perguntou: "E vós, quem dizeis que eu sou?" Simão Pedro, respondendo, disse: "Tu és o Cristo, o Filho de Deus vivo". Respondendo, Jesus lhe disse: "Bem-aventurado és tu, Simão, filho de Jonas, porque não foi carne ou sangue que te revelaram isso, e sim meu Pai que está nos céus. Também eu te digo que tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha Igreja, e as portas do Hades nunca prevalecerão contra ela. Eu te darei as chaves do Reino dos Céus e o que ligares na terra será ligado no céu, e o que desligares na terra será desligado nos céus". Em seguida, proibiu severamente aos discípulos de falarem a alguém que ele era o Cristo. (Mt 16,13-20).

A primeira coisa a se destacar é que há uma correspondência entre ambos os *Tu és*: o de Pedro a Jesus e o de Jesus a Pedro. O que se quer dizer é que *Cristo* [= Messias] não indicava propriamente um nome, mas uma função, assim como *Pedra*. A interpretação

“tradicional”, mais alinhada ao magistério eclesial e que, portanto, usa o texto para justificar o papado, aponta que a *Pedro* foi dada uma *função* diretamente da boca de Jesus, descrita na expressão “ligar e desligar”, que foi tomada da linguagem rabínica e poderia significar tanto o poder de tomar decisões doutrinárias quanto o poder disciplinar, ou seja, o direito de impor ou levantar a excomunhão. “Na terra e nos céus”, por sua vez, indicaria que as decisões eclesiais de *Pedro* valeriam também diante de Deus (Ratzinger, 2015, p. 40).

Mateo e Camacho (1993, p. 186), porém, afirmam que o evangelista pretendia, com o conjunto desse texto, expor um tratado sobre a fé em Jesus. Em outras palavras, a comunidade pretendia transmitir que somente a fé que permitiria a construção de uma sociedade nova, a “igreja de Jesus” ou o Israel messiânico. Portanto, a *pedra* - sua base inamovível - é a fé em Jesus como Messias Filho de Deus vivo, e todo aquele que der semelhante adesão a Jesus será utilizável para a construção dessa cidade.

Se assim for, a rocha sobre a qual se edifica a Igreja não seria Pedro, mas sim a fé que professou, e todo aquele que igualmente professá-la tornar-se-á uma pedra viva da Igreja de Jesus: “Do mesmo modo, também vós, como pedras vivas, prestai-vos à construção de um edifício espiritual, para um sacerdócio santo, a fim de oferecerdes sacrifícios espirituais a Deus por Jesus Cristo” (1Pd 2,5).

Portanto, o que aparece na perícope é a profissão de fé da comunidade de Mateus que, contrariando a expectativa popular de um Messias triunfalista, filho de Davi, apresenta Jesus como o Filho de Deus vivo. Assim sendo, a profissão de fé de Pedro é a rocha sobre a qual Jesus constrói a Igreja (16,18) (CNBB, 1998, p. 103). Não se pode negar, é óbvio, que Pedro recebeu o poder de ligar e desligar (16,19), mas é preciso destacar que os discípulos também o receberam (18,18).

[...] o que fez Simão Pedro ser Pedro e pedra não foi a sua pessoa, mas a sua profissão de fé. Esta ocupa o centro. É sobre a fé em Jesus como Cristo e Filho de Deus, proferida pela primeira vez por Simão Pedro, que se construirá sempre a Igreja, ontem e hoje. O importante não foi a sua pessoa, mas a sua fé [...]. Portanto, a Igreja se constrói sobre a fé de Pedro e de todos os seus seguidores nos séculos posteriores. Sem essa fé não há Igreja. Por isso, a definição teológica mais correta de Igreja é “comunidade dos que tem fé (*communitas fidelium*)”. Este é o sentido original, entendido desta forma nos primeiros séculos, e somente posteriormente, nas polêmicas sobre qual a Igreja teria a primazia, começou a se colocar o acento sobre a pessoa de Pedro, e não sobre o que verdadeiramente conta, a sua fé. Onde as pessoas se reunirem ao redor desta fé professada por Pedro, aí nasce a Igreja [...] (Boff, 2013, p. 127).

Em outras palavras, é em troca de sua confissão que Pedro recebe um elogio e uma responsabilidade: é do seu reconhecimento que nascerá a Igreja, a comunidade de todos aqueles que reconhecem em Jesus, na sua palavra e ação, o germe de uma nova humanidade, liberta para mais vida (Storniolo, 1991, p. 118). Se a análise textual permite chegar a esta verdade, ainda sobre o texto de Mateus, Estrada propõe um caminho ainda mais ousado:

[...] Essa redação é uma criação do evangelista Mateus, o qual apresenta um fato histórico ocorrido depois da cruz. É provável que o texto não seja invenção pessoal sua, mas que recolha uma tradição mais antiga. Depois da morte de Jesus, iniciou-se o processo de desintegração da comunidade de discípulos. O fracasso final do mestre gerou uma dinâmica de dispersão e de dissolução da comunidade. Provavelmente muitos discípulos começaram a fugir dela por medo das autoridades religiosas. [...] Então, ocorre a um apóstolo a primeira manifestação do Ressuscitado, a primeira epifania a Pedro, da qual falam as demais tradições (1Cor 15,5). Em consequência disso, não só se começa a propagar-se a notícia de que o Crucificado ressuscitou, mas inverte-se a tendência e todos começam a unir-se ao redor de Pedro e dos discípulos (Estrada, 2005, p. 415-416).

Apesar dessa afirmação, não se pode ignorar que, destacadas as diferenças, uma mesma versão do texto de Mateus aparece em Marcos (8,29) e Lucas (9,18-20). Logo, aceitar a tese da construção do texto como uma invenção da comunidade mateana significaria ignorar um dado primordial: a fé da comunidade primitiva que acolheu os Evangelhos como Palavra de Deus. Em uma coisa, portanto, Estrada (2005, p. 417) parece ter razão: o evangelista Mateus nunca apresentou Pedro com uma autoridade diferente da dos demais discípulos, embora a pericope do capítulo 16 lhe tenha dado um destaque diferente, visto que só a ele foi dirigida a promessa de construir a Igreja sobre a pedra. Ainda assim:

[...] Aqui, Jesus edifica sua igreja; em 1Coríntios 3.10, Paulo é um “sábio construtor”. Em 1Coríntios 3.11, Jesus é a fundação da igreja; em Efésios 2.19,20, os apóstolos e os profetas são a fundação da igreja (cf. também Ap 21.14), e Jesus é a “pedra angular”. Aqui, Pedro tem as chaves; em Apocalipse 1.18; 3.7, Jesus tem as chaves. Em João 9.5, Jesus é a “luz do mundo”; em Mateus 5.14, seus discípulos são a luz do mundo. Nenhum desses pares de metáforas ameaça a singularidade de Jesus. Eles apenas mostram como as metáforas devem ser interpretadas principalmente em relação ao seu contexto imediato (Carson, 2010, p. 431-432).

Tudo isso para dizer que, mesmo na Escritura, não há um consenso pleno de quem ou do que seria a pedra ou a rocha. Ainda assim, o Vaticano I isolou a figura de Pedro dos demais apóstolos e afirmou com contundência:

Se, pois, alguém disser que o bem-aventurado Pedro Apóstolo não foi constituído por Jesus Cristo príncipe de todos os Apóstolos e chefe visível de toda a Igreja militante; ou que ele recebeu, direta e indiretamente, do mesmo Senhor nosso Jesus Cristo, apenas um primado de honra, não porém um primado de jurisdição verdadeira e própria: seja anátema (COD, p. 812).

Apesar dessas análises, o cânon com que a Constituição *Pastor Aeternus* finaliza o primeiro capítulo é claro e representa, sem dúvidas, um impasse quando se pensa numa discussão sobre a fundamentação bíblica da missão do papa, especialmente quando se pretende analisar os fundamentos histórico-dogmáticos e, hoje em dia, colocar em dúvida também a questão ecumênica: como se dialogaria, por exemplo, com as comunidades ortodoxas que concebem justamente apenas um primado de honra, mas não de jurisdição? Soma-se o fato de que, como o Vaticano I isolou a figura do bispo de Roma, para muitos, historicamente falando, aquelas definições significavam o fim dos concílios ecumênicos, uma vez que, a partir de então, o papa passaria a ditar todas as normas para a Igreja e aos bispos caberia aplicá-las. Não à toa que no Vaticano II, a Constituição Dogmática *Lumen Gentium* intitulou o capítulo III da seguinte maneira: “A constituição hierárquica da Igreja, em especial o episcopado”, para sinalizar que um presbítero tornava-se bispo não devido à nomeação que o papa fazia, mas sim por causa da ordenação; ou seja, o episcopado era verdadeiramente um sacramento, razão pela qual, uma vez recebido, tornava o prelado membro do colégio dos bispos.

Disso tudo, o que se conclui é que se não há um texto bíblico claro que justifique ou fundamente um primado nos moldes que foi estabelecido no Vaticano I, isso significa que, na prática, o papado não só *deve* como *precisa* ser reformado. Na doutrina católico-romana, porém, sabe-se que, uma vez formulado um dogma, ele instantaneamente torna-se objeto de fé para toda a Igreja. Logo, não se deve esperar que, em algum momento, depois de tanto tempo do acontecimento Concílio Vaticano I, algum papa simplesmente ressurgisse e expresse que, àquela altura, a Igreja errou. Todavia, isso também não significa que o bispo de Roma, por gozar da infalibilidade e do primado de jurisdição, agora decidirá e fará tudo com as próprias mãos. A história mostra que esse sistema não dá

certo: em 1555, por exemplo, Paulo IV († 1559) foi eleito papa, em meio ao Concílio de Trento (1545-1563). De personalidade ansiosa e demasiada intransigente, o pontífice não acreditava na produtividade dos lentos debates de uma assembleia: decidiu não reconvocar o Concílio e realizar a reforma com as próprias mãos, sozinho. O pontificado foi tão trágico que a história diz que, quando da sua morte, ele não foi chorado por ninguém.

Talvez, nesse sentido, tenha sido louvável e esperançosa a atitude do Papa Leão XIV de, já no início do pontificado, em janeiro de 2026, ter realizado um consistório com os cardeais para se colocar em uma atitude de escuta e verificar os anseios que se carregavam naquele preciso momento eclesial. Para outubro do mesmo ano, chamou os presidentes das Conferências Episcopais do mundo inteiro para uma Assembleia, da qual frutos sairão. Ou seja, muitas decisões, em tese, estão nas mãos do papa, mas isso não significa que os discernimentos devam ser feitos por ele, sozinho.

3. A Igreja de Roma e Pedro

A questão da fundamentação do primado papal se agrava quando Küng (2012, p. 77) destaca que o Novo Testamento nada diz sobre Pedro algum dia ter estado em Roma, e tampouco se lê algo a respeito de um sucessor de Pedro – e, automaticamente, de um sucessor de Pedro em Roma. Nada se sabe da vida de Pedro em Roma, de sua pregação e das circunstâncias de seu martírio, a não ser algumas esporádicas alusões feitas por alguns escritores do século III, cujo valor histórico, segundo Estrada (2005, p. 446), é pouco confiável porque nelas se mesclam lendas, devoções e comentários pouco relevantes.

Ao mesmo tempo, as diversas listas episcopais romanas que se conhecem são tardias e não coincidem nem nos nomes e nem na cronologia. Aliás, a comunidade judaica não possuía um governo centralizado, mas estava dispersa nas sinagogas, o que corrobora a hipótese de que demorou até que surgisse o primeiro bispo monárquico de Roma. Logo:

[...] não há uma sucessão episcopal inicial, nem a sucessão apostólica pode ser entendida de forma mecânica. Quem tem importância é a Igreja de Roma como tal, pelo fato de ser capital do Império e pela sua importância econômica e política; por ser uma Igreja muito conhecida, tendo vínculos com todas as demais Igrejas (como o demonstra a *Carta de Clemente de Roma aos coríntios*); por sua hospitalidade e generosidade (Inácio de Antioquia afirma que ela foi posta como cabeça na caridade, e isso é corroborado por Dionísio de Corinto); e, somente por último, pela sua dupla relação apostólica entre Pedro e Paulo (Estrada, 2005, p. 448-449).

Do ponto de vista histórico, a igreja romana contava com importantes recursos econômicos, que eram empregados no atendimento aos pobres e aos visitantes de outras igrejas, razão pela qual Roma sempre foi famosa pela sua excelente administração e eficiência, como correspondência à capital do grande império. Ainda assim, disso não se deve deduzir uma primazia jurídica e tampouco uma primazia apostólica da igreja romana. Além do mais, como se foi possível perceber, não parece que o texto esteja interessado em afirmar que as decisões de Pedro, a partir de então, sejam infalíveis. Na prática, “sua preocupação é com o papel que os discípulos de Jesus devem desempenhar nessa nova fase da história da redenção” (Carson, 2010, p. 439).

Historicamente, Jerusalém era a primeira igreja, e nela eram resolvidos os problemas apresentados por outras igrejas, como Antioquia, Éfeso ou as demais igrejas paulinas, às quais Tiago envia delegados (1Cor 9,5; Gl 1,6-7; 2,12; At 21,18-21). Se havia, portanto, uma igreja primaz no século I, era a de Jerusalém, da qual o chefe era Tiago, que garantiu a sua autoridade em Jerusalém quando Pedro abandonou a igreja depois da perseguição de Heródes Antipas, a qual não atingiu o grupo estrito de judeus-cristãos seguidores de Tiago, e sim os de Pedro (At 12-17).

Souza e Dias (2021, p. 105) registram que os primeiros testemunhos de uma primazia romana datam da época de Cipriano de Cartago (c. 210-258), que interveio corroborando a atitude do papa Cornélio (251-253) com relação aos *lapsos*, ou seja, os apóstatas da fé durante as perseguições. Cipriano foi o primeiro a falar de uma “cátedra de Pedro” em Roma. Ambrósio (334?-397) também escreveu que “onde está Pedro, aí está a Igreja”, e Jerônimo (347-419), dirigindo-se ao papa Dâmaso, registrou: “Não sigo a ninguém como cabeça, a não ser a Cristo somente, e por isso quero permanecer em comunhão contigo, isto é, com a Sé de Pedro. Eu sei que sobre este rochedo está fundada a Igreja” (Jerônimo *apud* Schmaus, 1983, p. 155).

Como se pode constatar, a Tradição quase sempre interpretou o texto de Mateus como fundamento para o primado e a missão do papa. Isso se deve, segundo Ratzinger (2015, p. 37), ao fato de que a validade de uma palavra não depende das hipóteses históricas sobre sua forma primitiva e de sua origem, porque essencialmente a Escritura é Palavra de Deus. De fato, não se põe em dúvidas que a Palavra de Deus está contida na Escritura, mas sim se essa leitura, quase fundamentalista, precisa ser reproduzida *ipsis litteris* hoje. A impressão que se passa é que se trata muito mais de uma leitura “ideologizada”, para

justificar determinado tipo de poder, do que propriamente uma abordagem mais “evangélica”, ou seja, que visa viver o Evangelho como tal.

Não se pode esquecer, porém, que o bispo de Roma possui três âmbitos distintos de autoridade: enquanto bispo de uma igreja local, a romana; enquanto patriarca do Ocidente (onde ele exerce uma autoridade semelhante à dos bispos de Alexandria e de Antioquia e seus patriarcados); e enquanto primaz da Igreja universal. A autoridade em Roma é indiscutível, visto que se impôs a ideia segundo a qual cada igreja deve ter somente um bispo, contra as pretensões dos antipapas. No Ocidente, a primazia se desenvolveu progressivamente, mais na prática do que na teoria, sendo frequentes os recursos a ela quando havia enfrentamentos entre as igrejas ou conflitos episcopais. Por outro lado, até o século IV não havia pretensão de primazia sobre as igrejas orientais (Estrada, 2005, p. 452).

Nesse sentido, a posição de Alberigo (1995, p. 383-384) se endossa: há uma lacuna na Constituição Dogmática *Pastor Aeternus*, porque no capítulo que se argumenta sobre a “perpetuidade do primado de Pedro nos romanos pontífices”, ligada diretamente à vontade divina, o texto sublinha essencialmente a relação pessoal entre o apóstolo e os bispos de Roma, nada falando sobre a Igreja romana, que certamente tivera um papel decisivo na tradição teológica do primado. Em outras palavras, não se pode esquecer que *o ministro ocupa a sede*, e não *a sede tem um ministro*; ou seja, é a diocese de Roma, enquanto tal, que é importante, e o papa só detém na Igreja o “poder” porque está nessa sede. Essa compreensão serviria sobremaneira, inclusive, para repensar os próprios títulos com os quais o bispo de Roma é referido, dos quais, diga-se de passagem, o próprio papa Francisco não nutria simpatia alguma. Desde a sua primeira aparição, ele aparecia como *o bispo de Roma*, não como *o Sumo Pontífice*, *o Santo Padre*, *o Romano Pontífice*, *o Vigário de Cristo* e outros. Circularam muitos vídeos, na internet, do papa não permitindo, inclusive, que lhe beijassem as mãos, porque ele se sentia tão humano quanto qualquer outro cristão. É, sem sombra de dúvidas, um exercício enorme de ascese e, quiçá, operar uma *kenosis* assustadora às alas conservadoras da Cúria Romana.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Há diversas passagens nas Escrituras através das quais se poderia deduzir um primado de Pedro sobre os demais apóstolos e, automaticamente, também sobre a Igreja,

de onde se extrairia o fundamento da missão do papa, “sucessor de Pedro”. Em geral, essa é a interpretação que, no catolicismo romano, quase sempre se sobrepôs, especialmente naquilo que diz respeito ao texto de Mt 16,13-20, referindo-se ao poder de ligar e desligar. Outros textos, como Jo 21,15-17, também são usados nesse intuito. Todavia, desses textos não se pode deduzir, naturalmente, todos os aspectos de que o papado se revestiu ao longo dos séculos, muitos próprios e sujeitos ao tempo em que emergiram. Foi com essa consciência que, em 1995, o papa João Paulo II pediu ajuda aos teólogos para pensar em uma maneira de o papa exercer a sua missão de modo a ser mais fiel àquilo que Jesus quisera (UUS 95-96).

De fato, ao comentar a infalibilidade e o primado de jurisdição do papa, dogmas que estão praticamente fundamentados, em perspectiva bíblica, apenas no texto de Mt 16,13-20, McBrien (2013, p. 352) afirma que “nenhuma definição poderia estar mais afastada da teologia e prática da Igreja universal, tanto ocidental como oriental, no primeiro milênio cristão”. Isso porque, historicamente, não houve, dogmaticamente, nada que justificasse dogmaticamente o primado de jurisdição do bispo de Roma. Historicamente, no primeiro milênio, o Papa gozava apenas de um primado de honra, ou seja, quando alguma questão importante era levantada entre ou nas igrejas da pentarquia (Roma, Constantinopla, Alexandria, Antioquia e Jerusalém) o bispo de Roma tinha uma voz importante, mas não soberana: o patriarca poderia livremente decidir a questão como bem entender, não necessariamente seguindo a posição do Papa. Foi a partir da queda do Império Romano do Ocidente (476), sobretudo, que os pontífices foram confundindo os primados, acreditando que, na verdade, de um parecer *entre* as igrejas eles emitiam uma *ordem para* as igrejas. A título de exemplo, basta ter presente a carta do então arcebispo de Nicomédia, Nicetas, enviada ao então bispo de Roma, no século XII:

Amado irmão, nós não negamos à Igreja de Roma a primazia entre os cinco patriarcados irmãos; e reconhecemos seu direito ao mais honorável lugar num concílio ecumênico. Mas ela se separou de nós por seus próprios atos quando, por orgulho, assumiu uma monarquia que não faz parte do seu ofício... Como haveremos de aceitar decretos seus que foram publicados sem sermos consultados ou mesmo sem termos conhecimento deles? Se o pontífice romano, sentado no trono altivo de sua glória, deseja nos atacar e, por assim dizer, das alturas “despejar” mandatos sobre nós, se deseja nos julgar ou nos governar e às nossas igrejas, não se aconselhando conosco, mas por seu prazer arbitrário, *que tipo de irmandade ou mesmo que tipo de parentesco pode haver? Seríamos os escravos e não os filhos de tal Igreja, e a sé de Roma, não a mãe piedosa de seus filhos, mas uma rígida e imperiosa senhora de escravos* (Ware, [1963], grifo nosso).

O que se quer dizer é que existe uma grande encruzilhada histórica e teológica, porque a monarquia papal que se desenvolveu no segundo milênio, confirmada pelo Concílio de Trento e ampliada pelo Concílio Vaticano I, obedece a um conjunto de fatores históricos e teológicos que extrapolam o Novo Testamento e a figura de Pedro, razão pela qual o primado, ministério da unidade, transformou-se num fator que o torna irrealizável.

O conhecimento mais qualificado da história e da exegese, porém, permitem uma reavaliação do primado, distinguindo entre o primado como instituição, que se inspira no ministério petrino e que foi exercido desde a Igreja antiga, e a organização monárquica e centralizada de que ele se revestiu. Certamente, foi nesse sentido que o papa Francisco escreveu que não se deveria esperar do magistério papal palavra definitiva ou completa sobre todas as questões que diziam respeito à Igreja e ao mundo, além de destacar que era necessária uma salutar descentralização (EG 16). Tratando, propriamente, da reforma do papado, Bergoglio destacava que pouco se avançou nesse sentido (EG 32).

Nesse sentido, a questão é se é “possível criar uma estrutura que seja ecumenicamente aceitável, eclesialmente eficaz e teologicamente inspirada no Novo Testamento” (Estrada, 2005, p. 488). O problema, depois do Vaticano I, é a própria instituição do papado, e a análise de como surgiu o primado deve servir para uma revisão profunda de suas funções e de sua identidade. Isso exigirá, porém, extrema coragem da Igreja para também situar historicamente, sobretudo, os dogmas firmados em torno à figura do papa – a infalibilidade em matéria de fé e de costumes o primado de jurisdição. Efetivamente, situados na história é possível compreendê-los dentro de um dos “momentos” da história eclesial e, portanto, completamente circunstanciais. Não se trata de negá-los, hoje, mas de pensar como vivê-los.

Talvez nesse contexto se situe o apelo do Papa Leão XIV aos cardeais na abertura do consistório realizado em junho de 2026: *Preciso do apoio de vocês*. Efetivamente, a sociedade vive um momento no qual organismos e instituições que contam com mais participação gozam de maior credibilidade. Naturalmente, isso não seria apenas configurar a Igreja para agradar o mundo, mas sim estimulá-la a ser coerente com o que tem se tentado viver: a sinodalidade, que não é apenas um modo de governar a Igreja, mas acima de tudo uma atitude de docilidade para se ouvir o que o Espírito tem a dizer à instituição hoje.

Em síntese, é possível afirmar que Pedro sempre teve um papel de maior preponderância entre os demais apóstolos, segundo as Escrituras, mas também a história comprova que entre ser *chefe da Igreja* e ser *príncipe dos apóstolos* há uma diferença suntuosa. Aqui, talvez, esteja o maior problema, porque há quem creia que reformas desse gênero, que tocam diretamente nos fundamentos, são uma espécie de ofensiva à tradição, já que há quase uma cultura eclesial consolidada que, em qualquer tentativa de mudança, vê como ameaça. É preciso, porém, ter em conta que toda reforma se faz legítima justamente quando se mostra capaz de fazer o *ressourcement*: é a partir do fundamento mais original que qualquer instituição não só pode como deve se renovar. Em outras palavras, é preciso recordar que o carisma petrino permanece, porque encontra sua inspiração na Escritura, mas o papado muda, porque compete à história.

REFERÊNCIAS

ALBERIGO, G. O Concílio Vaticano I (1869-1870). In: ALBERIGO, G. [org.] **História dos Concílios Ecumênicos**. São Paulo: Paulus, 1995. p. 365-390.

BOFF, L. O Papa Francisco e a Refundação da Igreja. In: SILVA, José Maria [org.]. **Papa Francisco: Perspectivas e Expectativas de um Papado**. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 121-129.

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

CARSON, D. A. **O Comentário de Mateus**. São Paulo: Shedd Publicações, 2010.

CNBB. **Ele Está no Meio de Nós!** O Evangelho segundo Mateus. São Paulo: Loyola, 1998.

CONCÍLIO VATICANO I. Prima costituzione dogmatica sulla chiesa di Cristo. In: ALBERIGO, G.; DOSSETTI, G. L. [et. al.]. **Conciliorum Oecumenicorum Decreta**. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 1991. p. 811-816.

ESTRADA, J. A. **Para Compreender Como Surgiu a Igreja**. São Paulo: Paulinas, 2005.

KÜNG, H. **A Igreja tem salvação?** São Paulo: Paulus, 2012.

MATEO, J.; CAMACHO, F. **O Evangelho de Mateus**. São Paulo: Paulinas, 1993.

MCBRIEN, R. P. **Os Papas**. Os Pontífices: De São Pedro a São João Paulo II. 3.ed. Trad. Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Loyola, 2013.

PAPA BENTO XVI. Pedro, o Apóstolo. In: PAPA BENTO XVI. **Oração e Santidade**. Catequeses ao Povo de Deus. São Paulo: Molokai, 2018, v. 1, p. 214-218.

PAPA FRANCISCO. **Exortação Apostólica Evangelii Gaudium**. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html Acesso em: 23 mai. 2026.

PAPA JOÃO PAULO II. **Carta Encíclica Ut Unum Sint, sobre o Empenho Ecumênico**. 3.ed. São Paulo: Paulinas, 2004.

RATZINGER, J. **Compreender a Igreja hoje**. Vocação para a Comunhão. Petrópolis: Vozes, 2015.

SCHMAUS, M. **A fé da Igreja**. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1983.

SESBOÜÉ, B., História e Teologia da Infalibilidade da Igreja. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 46, n. 128, jan./ abr. 2014, p. 71-88. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/2729/2916> Acesso em: 23 mai. 2026.

SOUZA, N.; DIAS, T. C. S. Por uma reforma do Papado: história, apelos e caminhos à luz do pontificado do Papa Francisco. **Revista de Cultura Teológica**. São Paulo: PUC-SP, 2021, n. 98, p. 103-118.

STORNIOLO, I. **Como Ler o Evangelho de Mateus**. 5.ed. São Paulo: Paulus, 1991.

THEOBALD, C. Do Vaticano I a 1950: Revelação, Fé e Razão, Inspiração, Dogma e Magistério Infalível. In: SESBOÜÉ, B.; THEOBALD, C. **História dos Dogmas**. A Palavra da Salvação (séculos XVIII – XX). Trad. Aldo Vannucchi. São Paulo: Loyola, 2006. p. 191-384.

WARE, Kallistos. **A santa Igreja ortodoxa**. Disponível em: http://www.ecclesia.com.br/biblioteca/igreja_ortodoxa/a_igreja_ortodoxa_historia7.html l. Acesso em: 17 jun. 2026.

ZUMSTEIN, J. O evangelho segundo João. In: MARGUERAT, D. [org.] **Novo Testamento**: história, escritura e teologia. São Paulo: Loyola, 2012. p. 437-470.

EIXO TEMÁTICO 3

Bíblia, Imperialismos e Teologia Bíblica Aplicada

IMPÉRIOS, GUERRA E RELIGIÃO NO AOP¹⁰ E NA HISTÓRIA DO ISRAEL ANTIGO, O CASO NEOASSÍRIO

Francisco Marques Miranda Filho¹¹

Resumo: Na Mesopotâmia, especialmente na Assíria, a guerra ocupava um lugar central na vida política e religiosa dos reis. As campanhas militares eram consideradas expressões da vontade divina, orientadas por oráculos, presságios, adivinhação e revelações. A guerra não era apenas uma prática militar, mas um fenômeno ritualizado, permeado por elementos mágicos e simbólicos que regulavam o comportamento considerado correto no conflito. Desde os primeiros registros escritos de guerra no terceiro milênio a.C., era comum organizar campanhas militares. É o que aparece nos conflitos entre Lagaxe e Uma. A ideologia militar afirmava que o rei reencenava, em cada batalha, o combate divino contra o caos, legitimando sua ação como parte da ordem cósmica. Na Assíria, o rei, visto como representante terreno do deus Assur, executava a vontade divina, e este, por sua vez, consultava os deuses para obter confirmação de sucesso militar e orientação estratégica. A conquista de povos inimigos era interpretada como a submissão de seus deuses a Assur, o que justificava a captura, destruição ou exílio de estátuas divinas. Tal mutilação tinha forte significado ritual, simbolizando a remoção do poder político e religioso do inimigo. As inscrições reais e relevos assírios, produzidos por escribas ligados às campanhas, tinham caráter propagandístico: exaltavam vitórias e ocultavam derrotas, reforçando a imagem do rei como guerreiro invencível. Tais imagens pretendiam reforçar essa ideia e surgiam como representação narrativa dos eventos de conquista. Assim, toda guerra era apresentada como justa, moralmente legítima e religiosamente autorizada.

Palavras-chave: Mesopotâmia. Guerra. Imagem.

Abstract: In Mesopotamia, especially in Assyria, war occupied a central place in the political and religious life of kings. Military campaigns were regarded as expressions of divine will, guided by oracles, omens, divination, and revelations. War was not merely a military practice, but a ritualized phenomenon permeated by magical and symbolic elements that regulated what was considered proper conduct in conflict. Since the earliest written records of warfare in the third millennium BCE, the organization of military campaigns had been common, as seen in the conflicts between Lagash and Umma. Military ideology held that the king reenacted, in every battle, the divine struggle against chaos, thereby legitimizing his actions as part of the cosmic order. In Assyria, the king, regarded as the earthly representative of the god Ashur, carried out divine will and, in turn, consulted the gods to obtain confirmation of military success and strategic guidance. The conquest of enemy peoples was interpreted as the submission of their gods to Ashur, which justified the capture, destruction, or exile of divine statues. Such mutilation carried strong ritual significance, symbolizing the removal of the enemy's political and religious power. Royal inscriptions and Assyrian reliefs, produced by scribes associated with military campaigns, had a propagandistic function: they celebrated victories and concealed defeats, reinforcing the image of the king as an invincible warrior. These images sought to strengthen this idea and appeared as narrative representations of events of conquest. Thus, every war was presented as just, morally legitimate, and religiously sanctioned.

Keywords: Mesopotamia. War. Image.

¹⁰ AOP corresponde à sigla de Antigo Oriente Próximo.

¹¹ Doutor em Filosofia (UFRJ); Doutorando em Teologia (PUC SP); Mestre em Filosofia (UFRRJ). Mestre em Teologia (PUC SP); Licenciado em Filosofia (PUC RIO); Bacharel em Teologia (PUC RIO); francismir@hotmail.com; e-mail; participa no grupo LIJO (PUC SP) e STASIS (UFRRJ); ID Lattes: 8594602995609406.

INTRODUÇÃO

Uma parte significativa da vida dos reis mesopotâmicos era dedicada à guerra. As intenções divinas eram transmitidas por oráculos (têrtum), adivinhação (bīru), revelações e presságios. Práticas de guerra antigas incluíam a leitura de presságios, danças de guerra, a exibição pública de tortura etc. Muitos aspectos do travamento (epēšu), da guerra (kakku) e da batalha (tāhāzu) eram ritualizados. Tecnologias e rituais mágicos podem ser descritos como uma semiótica da guerra que delimita os parâmetros para a conduta correta e incorreta da guerra. Aspectos de Guerra, como o sobrenatural, rituais de adivinhação e representações performativas são todas partes integrais da guerra. Os argumentos que apresento a seguir seguem quatro partes: 1) guerra e ideologia religiosa; 2) a guerra e suas representações; 3) batalhas assírias em campo aberto (uma tentativa de reconstrução e análise); 4) ideologia e o confronto das culturas – cosmologia neoassíria e cosmologia judaíta e israelita. Eles pretendem demonstrar que a representação artística e narrativa da guerra obedece à forma como o poder político e econômico dos neoassírios se impôs durante sua expansão imperial, e alguns dos prováveis impactos no mundo judaíta e israelita.

1. Guerra e ideologia religiosa

Por meio do conteúdo das crônicas escritas das campanhas (inscrições reais, poemas épicos escritos em celebração aos reis assírios, as orações ao deus Assur) podemos conhecer a forma da guerra na Mesopotâmia, em especial no mundo neoassírio, objeto deste trabalho. Eram obras de escribas e estudiosos que frequentemente participaram de campanhas militares. No terceiro milênio, campanhas militares organizadas eram comuns. Para evitar uma derrota, era importante louvar os deuses da guerra. No Épico Erra, a guerra era apresentada como uma abstração e personificada como um deus onipotente, mesmo além do panteão dos deuses (Ulanowski, 2016).

Os primeiros registros escritos conhecidos de guerra aparecem nos séculos 25 e 26 a.C. (conflitos militares entre os estados de Lagaxe e Uma). O conceito de que campanhas militares são empreendidas segundo a vontade divina está presente nesses textos, como no

exemplo da Estela dos Abutres (Winter, 1985)¹². Na ideologia militar mesopotâmica, a cada batalha, o rei reencenava o combate de Ningirsu contra forças disruptivas na eterna luta contra o caos (Mander, 2016).

Os reis assírios perguntavam constantemente aos deuses sobre a possibilidade de travar uma guerra bem-sucedida. Eles queriam a garantia dos deuses de que seu exército seria vitorioso. O rei era o representante terreno do deus Assur e o agente humano dos deuses, encarregado de executar sua vontade. Em perguntas detalhadas sobre cercos, o rei perguntava sobre as estratégias que deveria empregar durante a guerra. A capitulação de um estado era entendida como a capitulação de seu panteão ao poder supremo do deus Assur, e seu subsequente abandono por seus próprios deuses. A manifestação prática desse motivo foi a captura das imagens divinas da nação derrotada. Apenas estátuas dos deuses mais reverenciados foram transportadas com honra para a Assíria e dedicadas a Assur: as imagens de muitas divindades menores foram despedaçadas como lenha. Alguns deles foram exilados para várias partes do império assírio. A prática da decapitação e mutilação facial das estátuas indica como era importante o ritual dado ao ato de decapitação: não apenas a morte física de um adversário era destinada, mas também privá-lo de todos os seus poderes, incluindo divinos e reais, retirando-lhe a proteção divina.

Por outro lado, devemos nos perguntar se é possível acreditar nas inscrições reais, porque, segundo estas, os assírios nunca perderam uma batalha. A propaganda oficial do império assírio proibia a representação de derrotas militares assírias e sintomas de fraqueza física por parte do grande rei ou de seu exército. Cada elemento de cada campanha assíria vitoriosa foi um ato de imperialismo religioso, já que toda a empreendimento de conquista foi empreendida sob o comando de Assur e dos grandes deuses da Assíria, e, simultaneamente, todo ato de rebelião política contra o Estado assírio era racionalizado tanto como traição quanto como apostasia.

As inscrições e relevos assírios mostram principalmente o exército assírio conduzindo operações de cerco contra seus inimigos, não em combate direto no campo de batalha. É altamente provável que nenhum inimigo tenha tido chance de conquistar as

¹² A Estela dos Abutres é um monumento do início do Período Dinástico Arcaico (2600-2350 a.C.) na Mesopotâmia celebrando uma vitória da cidade-Estado de Lagaxe sobre sua vizinha Uma. Ele mostra várias cenas de batalha e religiosas e é nomeada por conta dos abutres que podem ser vistos em uma dessas cenas. A estela foi originalmente esculpida em uma única laje de calcário, mas apenas sete fragmentos são conhecidos hoje.

forças assírias em batalha aberta. O rei assírio enfatizou a cada passo que ele é um profissional em questões de guerra. Esse aspecto militar da realeza é um fenômeno que tem suas origens no Período Assírio Médio. É muito importante entender que a política do império neoassírio baseava-se no conceito de que qualquer guerra deveria ser considerada justa. Uma guerra deve ser motivada por razões morais e éticas, e visam corrigir os males do rei inimigo (Épico de Tuculti-Ninurta).

Toda guerra deve ter uma justa causa. A guerra era julgada justa ou injusta de acordo com as razões e princípios (bons ou maus) que a geravam. Os assírios estavam convencidos de que a expansão imperial era justificada e sancionada divinamente. Os motivos para a guerra constituem elementos importantes nas inscrições reais que foram escritas por razões comemorativas e propagandísticas, demonstrando que haviam adquirido seu domínio de forma justa. As causas da guerra implicam a consciência de (a) a autoridade legal para declarar guerra; (b) justa causa, como legítima defesa, (c) intenção justa, (d) a guerra foi concebida como um ato religioso, portanto é justa. A guerra justa manteve a ordem social e cósmica. Mas toda política deve eliminar uma ideologia apropriada que sempre resolva tais problemas. No caso da Assíria, uma guerra poderia ser considerada apenas em um dos dois casos. Uma delas era se uma guerra fosse defensiva, mas isso parece não ser muito pragmático no caso da política assíria de imperialismo. No entanto, foi um conceito muito popular ao longo da história mesopotâmica. Muitos dos registros indicam que a causa de qualquer guerra precisava ser justificada como sendo defensiva e necessária pela necessidade de proteger o próprio território. Essa preocupação com a justificativa implica que tirar a vida de outros, até mesmo para o rei, exigia justificativa e a sanção dos deuses.

Foi muito mais prático para o imperialismo assírio, porque a guerra podia ser conduzida sob as instruções dos deuses. Na opinião dos governantes neoassírios, a guerra era justa, quando ocorria segundo planos divinos, que as pessoas podiam descobrir ouvindo os oráculos. Todo inimigo era sempre descrito da mesma forma como se tivesse pecado contra os deuses; portanto, a vitória foi representada como o triunfo da justiça.

A guerra sempre esteve ligada não apenas a benefícios políticos, mas também a lucros materiais. Estudos sobre o tributo neoassírio frequentemente enfatizam a importância econômica de tomar saque. As justificativas morais e políticas para a guerra servem apenas para camuflar os verdadeiros objetivos da exploração, ou seja, ganância

por riquezas, e recebimento de tributo (biltu ou maddattu).

Os assírios não apenas conquistaram por poder militar, mas também por meio de comunicação eficaz. O comandante assírio fez algum tipo de discurso diante das muralhas de Jerusalém (2Rs 18,35), após a ocupação do Reino de Israel (2Rs 17,5-6). Essas ‘negociações’ eram práticas padrão assírias, economizando tempo e dinheiro e trazendo territórios sob controle assírio relativamente intactos e prontos para gerar lucros na forma de impostos. Os termos acordados eram sempre respeitados escrupulosamente, e as negociações eram uma ferramenta muito eficaz no arsenal assírio de conquista.

Uma vez que uma cidade era capturada, a resistência adicional era antecipada pela demolição de suas muralhas. A posterior reconstrução das muralhas da cidade era tratada como símbolo de revolta. Numerosos episódios de destruição de árvores frutíferas são registrados em textos mesopotâmicos.

2. A Guerra e suas representações

A iconologia da guerra é um tema que parece ausente no debate sobre o tema na literatura científica sobre o Antigo Oriente Próximo (AOP), e que continua raramente explorado. O problema da guerra é visto essencialmente do ponto de vista arquitetônico (fortificações, seu uso ativo e passivo; valores simbólicos e dissuasivos de obras militares; ocupação e controle territorial). Falar de imagens pode combinar os dois temas: guerra e como ela é representada (Battini, 2016, p. 1-2).

As imagens não são uma reprodução fiel da realidade, não podem ser vistas como fotos capturando eventos reais. Elas estão sujeitas ao meio escolhido, ao material e às técnicas empregadas. Também se conformam a uma série de princípios estilísticos que codificam e, assim, limitam sua expressão. E, também, não podemos abstrair as razões políticas, ideológicas e simbólicas que determinaram e justificaram a guerra que estava sendo travada. A guerra no AOP era uma espécie de provação divina: decidida pelos deuses, a guerra deve levar os ‘bons’ a vencer os ‘vilões’, para que os riscos caóticos desapareçam e o cosmos possa brilhar em seu esplendor. Nesse caso, há muitas imagens que os vencedores nunca poderão replicar, como derrotas parciais e a morte de seus próprios soldados. Mas as imagens também serviram para informar aqueles que não estavam no campo de batalha, incluindo as delegações de outros reinos. Os efeitos psicológicos das imagens bélicas podem ser supostos, mas provavelmente não

completamente, pois a sociedade ocidental hoje se afastou não apenas da guerra clássica, mas até mesmo das memórias recentes dela. E diferenças de sociedade, estilo de vida, conceitos, conexão com o divino e com o poder político não permitem mais uma compreensão completa de todos os arcabouços psicológicos e supersticiosos do passado. Que imagens de guerra têm efeitos psicológicos e informativos é demonstrado por sua localização: as estelas e relevos nas rochas típicas do terceiro e segundo milênios a.C. são geralmente externas, por fora, e podem ser presumidas como direcionadas a um público mais amplo, assim como a deuses. Assim, a mudança no primeiro milênio a.C., quando a maioria das representações de guerra é considerada ‘interna’ (nos relevos dentro do palácio), leva-nos a crer que tais imagens não são destinadas a um inimigo potencial, como nos dois milênios anteriores, mas sim a deuses, cidadãos assírios e, mais provavelmente, aos membros da corte real e do corpo diplomático.

Embora as imagens certamente não forneçam um relato completo e claro da guerra, também não são falsas e, sendo uma fonte contemporânea, pelo menos uma parte de sua reprodução corresponde a uma situação real. O artesão/artista que as fez participou de um contexto histórico, econômico, social e político, que determinou certas características de sua obra.

Assim, as imagens são boas fontes de informação sobre detalhes que de outra forma seriam completamente inimagináveis, como trajes militares, tipos de armas, posição militar em combate. Nesse contexto, qualquer coisa que não corresponda exatamente a outros testemunhos de fontes, como armas encontradas em túmulos ou descrições de batalhas, fornece uma base adicional de informações para uma explicação política e ideológica. Porque a guerra, com sua cota de mortos e feridos, exigia uma base ideológica que explicasse e até justificasse a guerra: a vontade dos deuses ou a disseminação da civilização entre as tribos bárbaras eram apenas formas de idealizar os desejos expansionistas dos reis mesopotâmicos. As diferentes formas pelas quais a guerra foi representada podem servir de base para reflexão sobre estratégias políticas e propaganda, além de diferentes níveis de leitura da produção artística/artesanal e dos objetivos do poder. Em outras palavras, o valor político das cenas de guerra.

No mundo siro-mesopotâmico, na verdade, a cena de guerra só pode incluir o rei. Desde o início, a cena de guerra típica incorporava o rei armado e seus soldados, com soldados inimigos retratados em derrota. Não foi durante o período acádio que essa cena

foi estabelecida e codificada. A imagem só aparece no final do quarto milênio a.C. Assim, acompanhou o estabelecimento de um poder secular e político que participou da transformação da vila em cidade. A partir desse momento, em alguns selos nos quais a guerra aparece em imagens de guerra, o rei armado acompanha o ataque de seus soldados ao inimigo ou até mesmo ataca um oponente derrotado em frente a um edifício. Pode-se dizer que, desde esse período, o rei era representado não apenas como devoto piedoso, mas também como um guerreiro corajoso. Essa imagem relacionava-se à função real de proteger o povo, apresentar-se como um bom pai, como um bom pastor, e defensor de seu povo contra seus inimigos, e contra os poderes malignos prontos para atacar os humanos. Nenhum perigo ameaça o povo e a cidade, quando o rei, abençoado pelos deuses, é capaz de assumir seus deveres.

Desde o início, a cena de guerra que retrata o rei se liga fortemente à da caça, que é uma metáfora para um rei guerreiro. Os conflitos repetidos e constantes do terceiro milênio a.C., que fizeram todas as cidades competirem entre si, provocaram o uso de um novo meio para imagens de guerra: a estela. A mudança significativa aqui foi sobre a escala: as dimensões das estelas as tornaram monumentos imponentes, visíveis de longe, instalados ao ar livre ou em locais lotados como templos.

A introdução de deuses na cena da guerra serviu para endossar as ações do rei, e a inserção de inscrições no monumento perpetuaram a memória do rei, da cidade e da guerra. Foram os reis acádios que usaram principalmente representações bélicas nas estelas mudando a própria cena: a falange não é mais representada pisoteando o inimigo derrotado (como na Estela dos Abutres), mas sim o rei fazendo isso (por exemplo, a estela de Naram-Sin). Seu tamanho supera amplamente o de outras figuras e sua posição de destaque o colocam próximo aos símbolos divinos. Esta é a imagem do guerreiro que será reproduzida no segundo milênio a.C. em rochas (Darbaud-i-Gawr, Darband-i Ramqan, Sar i-Pol-i Zohab, Darband-i Sheh Han), em estelas (estela de Shamshi - Adad I), em selos (de Mari, Sippar, Diyala) e até em placas de terracota (Di Paolo, 2016, p. 29-36).

A última grande mudança nas representações de guerra ocorre sob os reis neoassírios, tanto em nível quantitativo quanto qualitativo. A guerra (e seu pingente simbólico, a caçada real) é frequentemente representada na mais ampla gama de mídias, desde baixos-relevos nos palácios reais até obeliscos e estelas, às placas de terracota vidrada (principalmente de Assaradão e sua campanha no Egito), a pinturas, às

decorações de bronze de portas e aos selos. Mas, enquanto as caçadas permanecem propriedade exclusiva do rei, as cenas de guerra passam do rei para o exército entre os séculos IX e VII a.C. Assurnasirpal II e, em certa medida, Sargão II ainda participam ativamente da guerra, mas a partir de Senaqueribe, o rei está presente nas cenas de guerra apenas como espectador, não como guerreiro. Essa é a razão para o aumento na frequência das representações militares de Assurnasirpal a Assurbanipal. Os últimos reis neoassírios combinaram uma descrição meticulosa das batalhas com uma insistência cada vez maior nas atrocidades cometidas contra inimigos para aumentar o poder dramático das representações.

Algumas questões teóricas levantam questões importantes sobre as representações de guerra. Por exemplo, o que é a iconografia guerreira e baseada em que tipologia pode ser definida? As cenas de guerra seguiram um diretório específico adotando as formas mais variadas? Podemos determinar condições mais favoráveis para a execução de imagens de tempos de guerra (por exemplo, os períodos de grande mudança)? As cenas de guerra referiam-se a fatos históricos específicos ou eram representações genéricas? Os laços que se desenvolvem entre Mari (segundo milênio a.C.) e Nínive (primeiro milênio a.C.) mostram um catálogo de guerreiros cujos temas são bastante diferenciados, sugerindo a existência de um código específico para a representação da guerra. E provavelmente os gestos, a posição dos personagens, talvez também o tipo de armas, eram significativos, embora difíceis de entender hoje. Qual o valor histórico real dessas representações?

Partindo da documentação neoassíria, com ênfase particular nas atrocidades da guerra, pode-se mostrar a forte coerência entre descrições textuais e representações iconográficas. Ainda hoje há uma grande sensibilidade sobre os efeitos psicológicos das imagens de decapitação. Esse ato certamente foi usado para contar inimigos mortos, mas também foi pensado como uma punição devido à vergonha provocada por ele, e como uma destruição real e definitiva, um ato de aniquilação e alienação (porque sem a cabeça ou as mãos nenhum deles pode ser reconhecido: essa é a razão da eliminação desses dois elementos durante a destruição de estátuas). Pensar na corrupção do corpo, particularmente pela decapitação pode ser vista de um ponto de vista mais conceitual.

O que uma sociedade pode aceitar das representações da guerra? O que é uma punição justa para os inimigos? Quem tem controle sobre a representação e, portanto, também sobre a memória da guerra? Uma sociedade chega a estabelecer uma forma justa de representar a guerra, uma abordagem justificada pelos benefícios socioeconômicos, e mostra como as elites do poder tinham controle sobre a interpretação e a memória dos eventos? Há ainda os silêncios, ou seja, os elementos que as imagens não mostram e quais as razões dessas exclusões. Há também a análise das múltiplas e complexas influências nas imagens de guerra que se espalharam do assírio médio ao neoassírio, especialmente sob Tuculti-Ninurta I.

3. Batalhas assírias em campo aberto (uma tentativa de reconstrução e análise)

Os estudos sobre as guerras neoassíria investigadas em estudos de outros autores eram centradas na composição dos exércitos assírios, considerando estudos sobre as unidades e as armas; estratégia dos assírios contra seus inimigos de acordo com a natureza do território; e comportamento do inimigo enfrentado. Ao ler as inscrições assírias e estudar as representações em baixos-relevos, pode-se afirmar que o exército assírio geralmente enfrentava os inimigos em operações de cerco, tentando assim evitar um confronto direto em batalhas de campo aberto. No entanto, há alguns exemplos de batalhas campais descritas nas inscrições reais e representadas no baixo-relevo dos palácios reais (Vidal, 2010).

O que pretendo apresentar com a ajuda de Nadali (2010) é uma análise com poucos exemplos de cerco comumente representados em esculturas de baixo relevo, que visam uma reconstrução da guerra assíria tanto taticamente (quais unidades e corpos foram mais empregados) quanto estrategicamente (como as unidades e corpos agiram em espaços abertos).

Há uma série de evidências nas inscrições e nos baixo-relevo. Aparecem nas batalhas em campo aberto, datadas de Sargão II até Assurbanipal. Há outros exemplos de batalhas campais documentadas nos relatos escritos assírios, e às vezes uma correspondência com os baixos-relevos pode até ser estabelecida. No entanto, as descrições nos textos são frequentemente muito esquemáticas e uma referência a uma batalha campal travada pelo exército assírio nem sempre é tão clara e direta. Na verdade, descrições de confrontos em campo aberto entre o exército assírio e as forças inimigas frequentemente ocorrem antes ou depois do relato de um cerco. Assim, por um lado, as

operações de batalhas em campo aberto também podem ser interpretadas como a marcha aproximada do exército assírio para as cidades a serem conquistadas ou, por outro lado, as inscrições podem descrever ações colaterais do exército assírio ao lado da ação principal de assalto a um assentamento fortificado inimigo. Assim, parece que, quando possível, os assírios não escolheram enfrentar seus inimigos em batalhas campais abertas, confinando o confronto direto a ocasionais operações de campo breves.

O baixo-relevo, por sua natureza, é mais explícito do que inscrições representando batalhas em campo aberto. Imagens de soldados assírios, em todos os seus componentes e unidades (infantaria, cavalaria e carruagem), são representadas enquanto lutam contra o inimigo em espaços abertos. Assentamentos fortificados são ausentes ou representados de forma superficial como parte do “cenário” que ilustra a história de um evento particular na campanha total.

Podemos começar pela disposição das tropas no campo de batalha. A partir dos relatos das inscrições reais e das representações de batalhas em campo aberto nos baixos-relevos, surgem duas questões sobre as táticas da luta: quais unidades e corpos foram organizados para a batalha? Como essas unidades e corpos agem em terreno aberto?

Embora haja pouca informação sobre batalhas campais nas fontes neoassírias, tanto escritas quanto representacionais, ainda é possível reconstruir a atividade militar do exército assírio, porque os exemplos de cenas de batalha campal documentam o uso de cavalaria e carruagem ao lado da infantaria, geralmente o núcleo principal do exército assírio. Comparado às representações mais difundidas de cercos, onde os diversos corpos de infantaria (lanceiros, arqueiros e sapadores) operam sitiando e minando os assentamentos fortificados do inimigo por meio de um ataque direto e do uso de aríetes, as cenas de batalha campal dão uma imagem geral do exército assírio em ação em todo o seu conjunto, incluindo carruagem e cavalaria.

As informações sobre o uso de carros e cavalos na luta vêm principalmente dos séculos IX e VIII a.C., de Assurnasirpal II a Sargão II. Imagens da época desses reis mostram a disposição da carruagem e da cavalaria durante batalhas em terreno aberto. Carros de guerra e cavalaria perseguem o inimigo. Os baixos-relevos representam os componentes do exército assírio durante o ataque: carros e cavalaria são representados no meio da luta cruzando rapidamente o campo de batalha. É possível que a cavalaria também avançasse ao lado das alas das colunas para que pudessem se mover facilmente

pelos flancos, alcançar rapidamente a frente e a retaguarda do exército e até patrulhar o território antes da chegada da infantaria. É razoável pensar que, quando o uso de carros e cavalaria era necessário, a disposição da batalha mudava conforme a situação e o terreno.

As imagens de reis neoassírios em batalha fornecem exemplos práticos das batalhas campais descritas nas inscrições. Os relatos do cerco reproduzem uma descrição esquemática das ações. A possibilidade de vincular as representações de batalhas campais a relatos escritos é particularmente útil, já que o cenário geográfico de um evento pode explicar o tipo de estratégia usada pelo exército assírio. Embora não explicitamente declarado, a escolha de enfrentar o inimigo em terreno aberto implica condições especiais: as condições geográficas onde a batalha deve ser travada, ou o conhecimento íntimo do inimigo sobre seu próprio território. Assim, parece que o exército assírio recorre à batalha campal apenas quando estritamente necessário e inevitável, seja porque é a única forma de alcançar a vitória ou para responder ao plano militar inimigo. No entanto, acredito que relatos escritos testemunham de forma mais extensa a existência de batalhas campais, embora os escultores retratem apenas alguns exemplos preferindo as representações de cercos.

Não está claro por que os escultores assírios preferiam e focavam nas representações de cerco: os cercos eram mais fáceis de representar do que batalhas em campo aberto? É notável que relatos escritos que mencionam batalhas campais frequentemente relatam, no mesmo evento, a conquista do assentamento fortificado inimigo por meio de um cerco. Assim, pode-se inferir que escultores assírios, quando precisavam representar uma batalha em campo aberto, focavam no episódio culminante da luta, o saque da cidade fortificada inimiga, omitindo detalhes da batalha campal que não são representados ou são resumidos com poucos cenários ao lado da cena do cerco.

Por razões de espaço, só é possível apresentar um exemplo que se refere ao rei Salmanasar III. Entre as inscrições de Salmanasar, todas dão muitos exemplos de batalhas campais abertas em diferentes regiões do Oriente Próximo, de Urartu ao Oeste (Síria e Levante) e ao Sul (Babilônia). Nos portões de bronze de Balawat, podem ser reconhecidos cinco exemplos de batalhas campais: A inscrição gravada na faixa de bronze indica que as cenas se referem à luta de Salmanasar contra Urartu. Se os relatos da primeira campanha forem levados em consideração, o rei assírio desloca seu exército para Hubushkia, uma cidade urartiana do rei Kāki. O texto dos anais diz que Kāki se assustou

com o exército do rei assírio e fugiu para as montanhas: assim, o rei assírio subiu as montanhas perseguindo-o até onde travou uma “guerra poderosa”, derrotou o rei inimigo e capturou seus carros e tropas. Finalmente, ele incendiou a cidade de Hubuškia. Examinando a representação na Faixa IIa, as operações militares podem ser divididas em três cenários: (1) a luta na montanha entre o exército assírio e os urartianos; (2) o incêndio de Hubuškia; e (3) o transporte do despojo à esquerda.

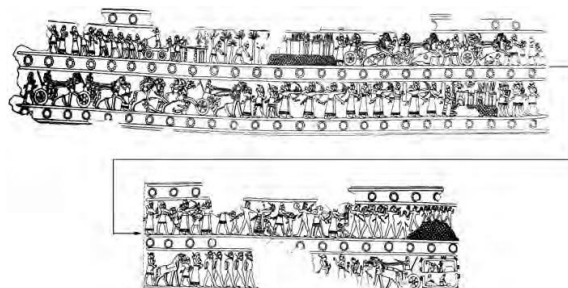


Figura 1. Faixa II (a/b), Portões de Bronze de Balawat de Salmanasar III (Nadali, 2010, p. 141).

As unidades assírias envolvidas na batalha são a infantaria e a carruagem. Como o cenário geográfico da campanha era nas montanhas, pode-se sugerir a seguinte tática: carros assírios, o próprio rei é representado na primeira carruagem disparando flechas, seguindo e dominando o inimigo que escapava antes de alcançar o topo da montanha, onde os carros obviamente precisavam parar. Na base da montanha, a infantaria assíria espera pelo inimigo, que foi forçado por outros soldados assírios a descer do pico da montanha.

A faixa IIa mostra um ataque combinado de carruagem e infantaria. O primeiro persegue e dispersa o inimigo, o segundo finalmente derrota a infantaria inimiga e completa sua aniquilação, por exemplo, decapitando os soldados urartianos que foram feridos na batalha contra a carruagem assíria.

Comparado a Salmanasar III, as representações de batalhas campais de outros reis neoassírios são poucas. Apesar disso, os poucos exemplos conhecidos das fontes escritas e visuais acrescentam informações sobre a estratégia do exército assírio e o uso da carruagem e cavalaria, que ainda são empregados mesmo no século VII a.C., quando o papel das carruagens, em particular, mudou e diminuiu em importância.

4. Ideologia e o confronto das culturas

A base teórica que uso estuda os propósitos e a função da ideologia na sociedade, que é categorizada academicamente como sociologia do conhecimento. No caso em

questão, ao tratar da guerra, sua representação artística e narrativa, pode-se ver o sucesso da religião como socializadora, que se baseia em sua capacidade de criar a aura de factualidade convincente para a ordem geral da existência: sua capacidade de criar não apenas a ordem social, ou cosmos, mas um cosmos sagrado. Em outras palavras, a religião fortalece a sociedade ao fornecer uma resposta última e irrefutável para a questão de por que a sociedade é ordenada como é.

Na esfera política, por exemplo, a teologia pode legitimar uma ordem social como a monarquia ao transformar a sociedade humana em um microcosmo do cosmos divino. Assim, a autoridade política é concebida como agente dos deuses, ou idealmente até mesmo como uma encarnação divina. O poder humano, o governo e o castigo tornam-se assim fenômenos sacramentais, ou seja, canais pelos quais forças divinas são feitas para afetar a vida dos homens. O governante fala pelos deuses, ou é um deus, e obedecê-lo é estar em uma relação correta com o mundo dos deuses.

Vimos que o rei assírio é claramente concebido como o contraponto terreno do deus quando embarca em empreendimentos militares, e suas ações são legitimadas por sua participação na luta divina pela ordem e contra o caos. Curiosamente, porém, no caso de Israel e Judá esse esquema foi quebrado por uma ênfase na atividade direta de Deus na história, contornando a necessidade de um agente humano real. As instituições humanas eram vistas em termos de imperativos divinos revelados, e não como espelhos de instituições divinas. Embora a estrutura social ainda fosse legitimada religiosamente, ela adotou um formato diferente em Israel. É o que podemos concluir quando fazemos uma comparação acrítica entre o material bíblico e o do AOP.

Voltando a essa noção de cosmos sagrado, observamos o crescente nexos da linguagem em torno da ordem (social), da ordem natural (o cosmos) e da ordem moral, e agora vemos essa linguagem da ordem em contraste com seu oposto, o caos. Assim como a legitimação religiosa interpreta a ordem da sociedade em termos de uma ordem sagrada do universo abrangente, também relaciona a desordem que é a antítese de todos os *nomos* socialmente construídos, e esse abismo escancarado de caos é o antagonista mais antigo do sagrado. Por um lado, existe um nexos cognitivo em torno de uma ordem social (legitimada religiosamente - o cosmos) que, graças à sua identificação com a ordem natural, assume implicações morais. Do outro lado há o oposto, em que aquilo que não se encaixa na ordem natural é expresso como anti-ordem, ou seja, caos.

O homem depende de símbolos e sistemas simbólicos com uma dependência tão grande que é decisiva para sua viabilidade criativa. Como resultado, sua sensibilidade pode levá-lo a se sentir incapaz de lidar com aspectos caóticos da experiência, e isso desperta nele o tipo mais grave de ansiedade. Essa incapacidade humana de lidar com o caos é considerada um dos fatores que impulsionam o desenvolvimento da ideologia (religiosa ou não). A natureza precisa desse processo é incerta, mas existem duas teorias principais. Em uma, as declarações ideológicas são vistas no contexto de uma luta universal por vantagem; no outro, a ideologia é resultado de um esforço crônico para corrigir o desequilíbrio sociopsicológico (o descompasso entre o que deveria acontecer e o que realmente acontece).

O que acontece quando a ordem social (cosmos) de uma sociedade, que foi normalizada pelo processo de socialização e legitimada internamente pela religião, entra em contato com a ordem social de um grupo externo? É possível que a socialização bem-sucedida tem o efeito de articular todos os sistemas sociais alternativos como antinaturais. Quando uma ordem social é confrontada com essa ordem social alternativa antinatural, ela ameaça a ordem estrangeira ao questionar sua base natural. Portanto, torna-se uma necessidade cognitiva eliminar essa ameaça.

No campo da política internacional, o efeito cognitivo do encontro entre uma potência imperial e o inimigo residente nas fronteiras ou além das fronteiras da hegemonia imperial se encaixa exatamente nesse modelo. Embora o encontro seja à primeira vista estritamente físico, envolvendo o confronto real de dois exércitos no campo de batalha, com explicações e implicações concretas, ou seja, políticas e econômicas, e uma justificativa estritamente prática para o que é permitido ao inimigo, a interação tem sua explicação última no nível da ideologia. Embora o oponente possa ser humano, ele representa uma séria ameaça à existência ordenada, porque é a personificação de uma ordem social alternativa: o caos oposto à ordem estrangeira. Para que seu caos não vença essa ordem, ele deve ser destruído.

Uma primeira abordagem necessária para explicar isso, é propor uma leitura do que seria a cosmologia assíria. Essa polarização ideológica da ordem estrangeira em relação ao caos inimigo é relevante para nossa compreensão dos assuntos exteriores assírios. De forma útil, a natureza e o conteúdo da ideologia assíria foram considerados em várias ocasiões por Liverani (1979), que enfatizou particularmente o papel de apoio da religião

assíria. Embora ele não empregue a teorização sociológica da ideologia, ele usa a linguagem da ordem versus o caos, que é facilmente incorporada à articulação mais teórica.

Em seu próprio trabalho sobre a manifestação assíria da luta sociológica entre ordem e caos, Liverani fala de um centro assírio representando a ordem e de uma periferia não assíria que, por não ser assíria, é identificada como caos. O universo como um todo é corretamente ordenado quando todo o seu todo está orientado para o centro, que no caso assírio compreende o coração assírio (Assur) e suas capitais. Essa geografia ideológica permeia o pensamento assírio. Aqueles que estão fora dos limites e não se conformam à ideia (assíria) de ordem são chamados de *nakru*, um termo cujo alcance semântico inclui qualquer pessoa que seja estranha, seja de língua, cidade ou povo, e denota uma pessoa hostil, um inimigo. O uso do termo é esclarecedor: é por sua estranheza, sua falta de conformidade, que o *nakru* representa um desafio à ordem assíria; por causa de sua estranheza, ele é um inimigo. O desvio do *nakru* da ordem social conhecida o identifica como o caos. Uma vez que o caos é aquilo que se opõe à ordem, ele deve ser destruído. A interação de dois tipos humanos tão diferentes (um correto e outro estranho) deve levar à eliminação do tipo estranho. Isso ocorre seja por ser assimilado pelo tipo correto, seja por sua eliminação física ou por seu desaparecimento da cena. A diversidade assim se torna culpa e aberração: o inimigo é anormal, antinatural, devemos eliminá-lo. Ele é perverso, fazemos bem em matá-lo, a culpa é dele se precisarmos matá-lo.

O movimento fácil aqui, da ideia de ordem alinhada contra a ameaça do caos para a linguagem do bem moral contra o mal, reitera nossa equação anterior da ordem social, natural e moral. O confronto dessa ordem centralizada com uma periferia caótica era inevitável enquanto a hegemonia assíria não se estendesse universalmente, mas tal confronto se tornou ainda mais inevitável pela busca dos assírios por políticas ativamente imperialistas a partir de meados do século VIII a.C, políticas que estão intimamente ligadas, e até derivadas, da dicotomia ideológica entre ordem e caos. A dicotomia do caos ordem era um fenômeno auto perpetuante: como resultado do alinhamento do centro assírio com a ordem e da periferia com o caos, combinado com a necessidade ideológica de erradicar a ameaça do caos à ordem, a expansão imperialista deixou de ser uma questão de expansão política voluntária, mas sim de existência em si. A violência militar era uma necessidade. Quanto ao inimigo, essa caracterização da guerra como um ato contra o caos

correlaciona-se com uma representação da conquista como sendo do interesse dos conquistados, que, por meio da derrota, são resgatados do caos. De fato, dois oráculos assírios chegam a caracterizar suas descrições dos atos violentos do deus contra os inimigos da Assíria como oráculos de paz ou bem-estar (*šulmu*). A equação da ordem natural e social com a ordem moral transforma esse empreendimento em um empreendimento moral.

A oposição da ordem ao caos, no entanto, é apenas a articulação mais geral do fenômeno ideológico. Para compreender plenamente as implicações dessa dicotomia para a guerra, é essencial que a articulação especificamente do AOP desse fenômeno geral seja abordada. Esse contexto é, antes de tudo, as narrativas mitológicas da criação. A tradição cosmológica da Assíria é mais conhecida na forma do *Enūma eliš*, chamado de Épico Babilônico da Criação ou Glorificação de Marduk. Na versão vigente na Assíria dos séculos VIII e VII a.C, o épico inclui um relato da criação do mundo em que um deus, Marduk, é comissionado pelos outros deuses para sair e lutar contra a deusa Tiamat, que ameaça destruir o universo. A vitória de Marduk sobre Tiamat impede a dissolução do universo em caos e assegura sua existência ordenada. Como recompensa por sua vitória, Marduk é coroado rei dos deuses.

Essa representação da luta entre ordem e caos em escala cósmica nos oferece uma janela significativa para o universo intelectual dos assírios. É por meio da derrota do caos, personificada por Tiamat, que a ordem reina e o universo sobrevive. Ainda mais significativo para a questão da guerra humana, porém, é o grupo de conceitos incorporados como parte dessa cosmologia.

Primeiro, é especificamente por meio da guerra que a vitória da ordem sobre o caos é alcançada. Marduk derrota Tiamat após uma batalha violenta que utiliza tanto armas convencionais (arco e flechas) quanto forças da natureza (enchente e tempestade). Segundo, é como consequência direta dessa vitória militar que Marduk é declarado rei dos deuses. O resultado é uma associação entre realeza e guerra no mais alto nível possível, o dos deuses, no momento mais significativo possível, o da criação, e no ato mais vital da criação. É a derrota do caos que possibilita a criação, que por sua vez é o estabelecimento da ordem.

Ordem e caos também aparecerem na cosmologia judaíta e israelita. A ideologia militar que coloca o rei como defensor da ordem cósmica por meio de ações militares

contra o inimigo caótico foi paralela em Israel e Judá (Crouch, 2014a). Assim como na Assíria, o papel do rei humano como defensor da ordem na terra está conectado à defesa da ordem pelo deus na criação. Podemos, portanto, propor o argumento inicial para justificar esse fenômeno usando as evidências disponíveis sobre as atividades espelhadas entre YHWH e o rei humano, que parecem refletir buscas paralelas do modelo do herói real. A correspondência entre YHWH como divindade real e o rei terreno como herói só poderia ser compreendida de forma tão estreita por essa razão, porque ambos desempenham o mesmo papel na ação: assim como YHWH intervém como herói em batalha, o rei terreno também pode intervir.

Se discutirmos o fenômeno em detalhes, especialmente em relação ao Salmo 18, poderemos evidenciar vários paralelos na linguagem e na imagem usadas, por um lado, com YHWH e, por outro, com o rei terreno. Não é coincidência que a esfera em que esse espelhamento da atividade é mais fortemente atestado seja a da ação militar. Como vimos no material assírio, a conglomeração de atividades divinas e humanas da realeza ocorre de forma mais explícita na guerra, com o aspecto distintivo da realeza sendo a condução da guerra. Isso foi particularmente simbolizado pelo recebimento das armas divinas pelo rei humano, mas acabou sendo conectado a um arcabouço cosmológico no qual o rei humano perpetua a luta contra o caos e pela ordem iniciada pelo deus na criação. O engajamento militar e a vitória são, portanto, o ato chave que facilita a criação de um universo ordenado.

Existe, como já vimos antes, o papel do rei e do deus na luta contra o caos do lado mesopotâmico, isso, contudo, parece se repetir no paralelo com israelitas e judaítas. Embora seja possível negar esse paralelo por causa da ausência de um relato explícito de uma luta divina pela criação na Bíblia Hebraica, à luz do que aparece em *Enūma eliš*, um relato de luta obscurecido no relato sacerdotal da criação aparece, quando se sabe que Israel e Judá conheciam um relato cosmológico em que foi a vitória de YHWH sobre as forças do caos, incorporadas como criaturas marinhas aquáticas, que permitiu o estabelecimento de um mundo ordenado (Crouch, 2014b). A evidência mais forte dessa tradição ocorre, como era de se esperar, nos *Salmos*, que são a literatura bíblica com uma proveniência social que mais se assemelha à proveniência real do material assírio.

Igualmente essencial, porém, é o fato de que esse motivo da batalha de YHWH contra forças caóticas na criação aparece repetidamente em conjunto com a caracterização

de YHWH como rei divino. Isso ocorre mais claramente no Salmo 93 no qual a proclamação é seguida por uma linguagem fortemente cosmológica que alude à criação e a uma batalha divina com o mar.

No Sl 89, 7-8, identificamos um forte motivo cosmológico, o tema da batalha contra o caos na criação é igualmente imediatamente precedido por uma linguagem que sugere a realeza de YHWH sobre outros deuses. De forma semelhante, o Sl 24,1-2 começa com uma declaração do papel de YHWH como criador.

Embora pareça incerto, a conclusão faz pensar na referência em Sl 24,8 no qual YHWH, em termos militares, provavelmente se refere a uma batalha com o mar. A probabilidade disso é reforçada pela inclusão no salmo de referências repetidas a YHWH como rei (24,7.8.9.10). Sem cair em argumentos circulares, não é apenas coincidência que esses três motivos apareçam juntos. Por último, mas não menos importante, está no Sl 18, no qual aparece extensivamente a caracterização real de YHWH como vencedor cósmico. Basta notar a linguagem que sugere o papel criativo de YHWH (Sl 89,11-16).

Em Israel e Judá, assim como na Assíria, havia uma tradição que ligava os motivos da guerra, da realeza e do estabelecimento da ordem na criação. Embora as limitações das fontes signifiquem que a versão hebraica seja mais difícil de desenvolver do que a acádica, sua presença nos textos de origem real confirma nossa suspeita de que as elites israelitas e judaítas compartilhavam com seus equivalentes assírios a localização intelectual da guerra em um contexto cosmológico de batalha contra o caos.

É possível sugerir que a semelhança entre as ideologias assíria, judaica e israelita de guerra não exista, porque a relativa crueldade da Assíria, por um lado, e a relativa indulgência de Israel, por outro, estariam relacionados a outros fundamentos ideológicos distintos. Por exemplo: a qualificação dos opositores como não-humanos, como ocorre na Assíria, facilitam o tratamento cruel do oponente; por outro lado, a ideia de uma unidade da raça humana baseada na criação e teológica, como está sendo desenvolvida em Israel, põe fim ao assassinato desenfreado. No entanto, de acordo com Crouch (2009), como acabamos de ver, os textos bíblicos contêm evidências claras de uma estrutura ideológica em Judá e em Israel que espelha de perto a observada nos textos assírios. Se não damos o devido reconhecimento às diversas origens dos textos contidos na Bíblia Hebraica e reconhecemos as origens significativamente diferentes dos textos bíblicos, quando comparadas aos textos assírios, podemos ignorar que naqueles textos hebraicos,

que são aproximadamente equivalentes em origem social e contexto àqueles que dominam o material assírio, haja evidências prontas para a mesma cosmologia e ideologia básicas em Israel e Judá.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Meu objetivo era apresentar os princípios norteadores da guerra no AOP, a sua relação com a religião e o seu uso com objetivos imperialistas no Império Neoassírio, em especial durante o esfacelamento e a ocupação do Reino de Israel e o futuro exílio do Reino de Judá. O estudo das formas de guerra que consolidaram o império ajuda a entender o domínio e a expansão do próprio império, bem como os impactos nos estados vassalos e nos clientes, que produziram resistência aos propósitos imperialistas feita pelos Reinos de Israel e Judá, e que levaram à sua derrocada e exílios.

Para fazer isso, era preciso apresentar a compreensão que o império neoassírio tinha de suas campanhas de guerra, e vimos que o aspecto da ideologia religiosa era parte fundamental para justificar a guerra como justa. Uma das formas como essa ideologia se expressou passa pela reconstrução artística e narrativa das batalhas. Elas estão nos trabalhos escultóricos de baixo relevo em diferentes épocas usados pelos reis como expressão de suas conquistas. Elas são fonte de expressão da ideologia do império, além dos textos.

A construção da narrativa das campanhas vitoriosas usou os elementos da própria guerra, entre eles a composição dos exércitos nos campos de batalha. Apesar das escassas evidências de batalhas campais tanto em relatos escritos quanto em fontes figurativas, a reconsideração de algumas passagens das inscrições reais pode levar à interpretação dos planos táticos do exército assírio. Embora uma ligação explícita e direta com as imagens nem sempre seja possível e às vezes até arriscada, especialmente quando incluímos evidências figurativas, algumas representações de guerra podem ser mais bem compreendidas, especialmente no que diz respeito à disposição e uso das unidades do exército assírio, de acordo com uma estratégia planejada.

Por fim, era preciso determinar as diferenças entre as compreensões ideológicas neoassírias e as judaítas e israelitas, para compor o quadro comparativo entre suas compreensões distintas de ação das divindades. A aproximação das cosmologias assírias e hebraicas fazem pensar que tanto a figuração de Marduk quanto de YHWH revelam a ação divina guerreira de ambos.

REFERÊNCIAS

- BATTINI, Laura (ed). **Making pictures of war** - Realia et imaginaria in the iconology of the Ancient Near East. Oxford: Archaeopress Ancient Near Eastern Archaeology. 2016.
- CROUCH, Carly L. **War and ethics in the Ancient Near East** - Military violence in light of cosmology and history. Berlin: Gruyter. 2009.
- CROUCH, Carly L. **The making of Israel**. Leiden: Brill, 2014a.
- CROUCH, Carly L. **Israel and the assyrians** - Deuteronomy, the Succession Treaty of Esarhaddon, and the Nature of Subversion. Atlanta: SBL Press, 2014b.
- NADALI, Davide. Assyrian open field battles. An attempt at reconstruction and analysis. In: VIDAL, Jorge (ed.) **Studies on War in the Ancient Near East**. Münster: Ugarit Verlag. 2010, p. 117-152.
- DI PAOLO, Silvana. Visualizing War in the Old Babylonian Period: Drama and Canon. In BATTINI, Laura. **Making pictures of war**. Oxford: Archaeopress Ancient Near Eastern Archaeology. 2016, p. 29-36.
- LIVERANI, Mario. The ideology of the assyrian empire. In: LARSEN, M.T. (ed.) **Power and propaganda: a symposium on ancient empires, Mesopotamia 7**. Copenhagen: Akademisk Forlag. 1979, p. 301.
- MANDER, Pietro. War in Mesopotamian culture. In: ULANOWSKI, Krzysztof (ed.). **The Religious Aspects of War in the Ancient Near East, Greece, and Rome**. Leiden: Brill. 2016, p. 5-22.
- ULANOWSKI, Krzysztof (ed.). **The Religious Aspects of War in the Ancient Near East, Greece, and Rome**. Leiden: Brill. 2016.
- ULANOWSKI, Krzysztof. **The neo-Assyrian and greek divination in war**. Leiden: Brill, 2021.
- VIDAL, Jorge (ed.) **Studies on War in the Ancient Near East: Collected Essays on Military History**. Münster: Ugarit Verlag. 2010.
- WINTER, Irene J. After the battle is over: the 'Stele of the Vultures' and the beginning of historical narrative in the art of the Ancient Near East. In: KESSLER, Herbert L.; SIMPSON, Marianna Shreve. **Pictorial Narrative in Antiquity and the Middle Ages**. Col: Center for Advanced Study in the Visual Arts, Symposium Series IV. 16. Washington DC: National Gallery of Art. 1985, p. 11-32.

COMUNICAÇÕES

EIXO TEMÁTICO 1

Bíblia, Imperialismos e Metodologia Bíblica

A MOLDURA DO TEXTO: Uma análise do *inclusio* em Gálatas 3,1-14

Adalberto Castro da Costa¹³

Resumo: O *inclusio* é um recurso literário utilizado para emoldurar um texto com suas ideias principais, proporcionando coerência estrutural e estética. Este trabalho procura verificar a existência de um *inclusio* no texto de Gálatas 3,1-14. Para tanto, será realizada uma análise sincrônica da Bíblia, mediante pesquisa bibliográfica e consulta a fontes que tratam do tema. Sua primeira tarefa consiste em conceituar o fenômeno de *inclusio* e apresentar as formas como ele ocorre na literatura bíblica, isto é, por meio de limites temáticos, lexicais e teológicos que estruturam o texto. Em seguida, apresenta-se o contexto de Gálatas 3,1-14, seu conteúdo e mensagem. Conclui-se que, nesse texto (Gálatas 3,1-14), verifica-se a presença de um *inclusio* temático, lexical e teológico por meio do tema da crucifixão de Jesus, dos vocábulos "receber" e "fé", e da teologia do Espírito Santo como bênção que consolida a formação do povo de Deus, de gentios e judeus, nos versículos 1, 2, 13 e 14.

Palavras-chave: *Inclusio*. Crucifixão. Espírito Santo.

Abstract: *Inclusion* is a literary device used to frame a text with its main ideas, providing structural and aesthetic coherence. This work seeks to verify the existence of an *inclusion* in the text of Galatians 3:1-14. To this end, a synchronic analysis of the Bible will be carried out, through bibliographic research and consultation of sources that address the topic. Its first task is to conceptualize the phenomenon of envelope structure and present the ways in which it occurs in biblical literature, that is, through thematic, lexical, and theological boundaries that structure the text. Following this, the context of Galatians 3,1-14, its content, and message are presented. It is concluded that, in this text (Galatians 3,1-14), the presence of a thematic, lexical, and theological *inclusion* is evident through the theme of Jesus' crucifixion, the words "receive" and "faith," and the theology of the Holy Spirit as a blessing that consolidates the formation of God's people, Gentiles and Jews, in verses 1, 2, 13, and 14.

Keywords: Inclusion. Crucifixion. Holy Spirit.

INTRODUÇÃO

A Epístola aos Gálatas é uma das cartas mais apaixonadas e teologicamente densas do apóstolo Paulo. Escrita em resposta a uma crise aguda nas comunidades da Galácia, ela enfrenta diretamente a ameaça dos judaizantes, que exigiam dos cristãos gentios a circuncisão e a observância da Lei de Moisés como condições necessárias para a salvação. Diante desse cenário, Paulo defende com vigor que a justificação diante de Deus se dá exclusivamente pela fé em Cristo, e não pelas obras da Lei.

Nesse contexto, Gálatas 3.1–14 ocupa um lugar central na argumentação paulina. Nessa perícopa, Paulo recorre a perguntas retóricas, ao exemplo de Abraão e ao testemunho das próprias Escrituras para demonstrar que a fé sempre foi o único caminho para a bênção e o relacionamento correto com Deus. O Espírito recebido pelos gálatas, a justificação de Abraão pela fé e a maldição pronunciada sobre os que confiam na Lei

¹³ Doutorando em teologia pelo Unasp-EC, mestre em teologia pela EST-RS, especialista em interpretação e ensino da Bíblia pelo Uniaene-BA e bacharel em teologia pelo Uniaene-BA: adalberto.ama@hotmail.com

convergem para uma única conclusão: o povo de Deus é constituído pela fé em Cristo crucificado, não pela observância legal.

O presente trabalho tem como objetivo verificar o argumento teológico de Gálatas 3,1–14, com atenção especial ao *inclusio* temático, lexical e teológico que delimita a perícopes, bem como ao desenvolvimento do argumento paulino em torno da antítese entre fé e obras da Lei, a fim de se constatar que a teologia do Espírito Santo como bênção é o que consolida a formação do povo de Deus, de gentios e judeus, nos versículos 1, 2, 13 e 14.

1. *Inclusio* como recurso literário.

O *inclusio* é um recurso literário pelo qual um tema repetido introduz e conclui uma passagem, marcando-a como uma seção separada (Harman, 2021, p. 9). Em termos mais precisos, trata-se de uma técnica em que palavras ou frases idênticas ou tematicamente relacionadas delimitam uma passagem, criando uma moldura que unifica o material contido (Montague, 2011, p. 302-303). De forma semelhante, este termo latino refere-se à delimitação de uma unidade literária pelo uso da mesma palavra ou frase, ou de palavras ou frases semelhantes, no início e no fim da mesma (Lucas, 2003, p. 204).

Em outras palavras, trata-se de um recurso retórico em que uma unidade composicional começa e termina com o mesmo tema, refrão, vocabulário ou outro modo de expressão, ou com temas semelhantes (Sweeney, 2016, p. 393). Nessa mesma linha, pode-se defini-lo como uma forma especial de repetição que marca a estrutura em unidades literárias, duplicando palavras, frases ou orações inteiras do início de um poema ou narrativa no final de uma seção para marcá-la como um todo completo (Hill, 1998, vol. 25d, p. xxviii). De modo ainda mais sintético, o *inclusio* é o recurso literário pelo qual o início de um texto corresponde ao seu final (Erickson, 2005, p. 222), ou, conforme outra definição, aquele em que material semelhante, como palavras, frases ou imagens, delimita ou emoldura uma seção do texto (Arterbury; Bellinger; Dodson, 2021, p. 283). Assim, uma palavra, uma frase ou um conceito presente no início reaparece no fim e funciona como um enquadramento, que delimita e encerra tudo o que ficou “incluído” entre elas (Silva, 2000, p. 74).

Além de delimitar unidades textuais, a mecânica do *inclusio* serve a múltiplos propósitos. Além de proporcionar coerência estrutural e fechamento estético, a repetição pode enfatizar ideias específicas, expor contradições e reforçar argumentos (Lundbom,

2008, p. 591). Por isso, o *inclusio* é particularmente útil para leitores que buscam compreender os limites textuais, uma vez que a presença de material repetido no início e no fim frequentemente indica onde uma seção distinta do texto bíblico começa e termina (Ogden, Zogbo 1998, p. 259).

2. Contexto da carta aos gálatas

Segundo Silvano, o objetivo da Epístola aos Gálatas é superar a crise provocada nas comunidades da Galácia pelos judaizantes, seguidores de Jesus de origem judaica (Silvano, 2021, p. 7). Logo após a partida de Paulo, esses agitadores, ligados a Jerusalém (Longenecker, 1990, p. xciv), atacaram seu ministério, distorceram seu evangelho e o acusaram de ser um falso apóstolo que pregava um evangelho diferente do proclamado pelos apóstolos de Jerusalém (Sproul; Clements, 2013, p. 68).

Além de atacar sua autoridade apostólica, esses opositores exigiam que os cristãos gentios fossem circuncidados e vivessem segundo a letra da Torá para serem seguidores de Cristo, o Messias (Polhill, 2003, p. 140). Afirmavam que, para ser um verdadeiro cristão, o gentio devia receber a circuncisão e obedecer à Lei como os prosélitos convertidos pelos missionários judeus, sendo assim incorporado ao povo de Deus (Bornkamm, 2003, p. 118). Insistiam, portanto, que a observância da Lei de Moisés, em especial a circuncisão e algumas outras práticas judaicas, era essencial para a salvação, em vez de somente a fé no evangelho da graça (Köstenberger; Kellum; Quarles, 2022, p. 867).

Diante desse cenário, Paulo responde afirmando que somente os que estão em Cristo são beneficiados pela promessa (Gl 3,29) e que os filhos de Abraão segundo a fé, tanto gentios como judeus, são os que se tornam livres e herdeiros dessa promessa (Gl 4,22-31) (Carrez *et al.*, 1987, p. 124). Ou seja, o povo do Messias consiste naqueles que creem no evangelho, o qual opera pelo poder do Espírito. Onde quer que se manifeste a fé no Messias, ali se reconhece um membro do povo prometido de Deus, alguém em quem o Espírito age (Wright, 2023, p. 73).

3. *Inclusio* em Gálatas 3,1-14

3.1 *Inclusio* temático

Em Gálatas 3,1, o apóstolo Paulo proclama Cristo crucificado (1Cor 1,23; 2,2) com tamanha eloquência que, por assim dizer, o afixou num cartaz diante dos gálatas, de modo

semelhante ao que fez Moisés ao erguer a serpente de bronze no deserto (Nm 21,9) (Fitzmyer, 2018, p. 431). Em outras palavras, Paulo apresentou Cristo crucificado por meio de um retrato vívido e impactante (Martyn, 2008, p. 283). De forma análoga, em Gálatas 3,13, ao citar Deuteronômio 21,22, Paulo afirma que Jesus foi pendurado numa árvore, o que pode ser entendido como referência à cruz (Wilson, 2013, p. 146), sendo assim exposto à humilhação e à vergonha pública (Guzik, 2012, posição 59).

Dessa forma, enquanto Gálatas 3,1 apresenta Jesus exposto como o crucificado, Gálatas 3,13 o descreve como aquele que foi suspenso no madeiro, estabelecendo entre os dois versículos um paralelo temático significativo.

3.2 *Inclusio Lexical*

Além do tema da crucifixão de Jesus, os vocábulos *receber* e *fé* estabelecem um paralelo lexical, proporcionando uma moldura para o texto de Gálatas 3,1-14. O verbo λαμβάνω aparece em Gálatas 3,2 e 3,13 em referência ao recebimento do Espírito. Paulo usa esse verbo em Gálatas 3,2 para sugerir que os gálatas receberam (ἐλάβετε) o Espírito e, em Gálatas 3,13, para afirmar que Jesus foi pendurado no madeiro a fim de que eles recebessem (λάβωμεν) o Espírito. Ou seja, em Gálatas 3,2 Paulo sugere, por meio de uma pergunta retórica (Barbaglio, 1991, p. 66), que os gálatas receberam o Espírito, ao passo que em Gálatas 3,14 apresenta a razão pela qual o receberiam.

Ademais, o substantivo πίστει também ocorre nos dois versículos como meio de receber o Espírito. Paulo indica, tanto em Gálatas 3,2 quanto em Gálatas 3,14, que os gálatas receberam o Espírito pela fé. Em Gálatas 3,2, Paulo pergunta de que modo os gálatas receberam o Espírito, se pelas obras da lei ou pela fé, sugerindo, por meio de um argumento retórico, que foi pela fé. Em Gálatas 3,14, por sua vez, afirma que Jesus foi pendurado no madeiro a fim de que os gálatas recebessem o Espírito pela fé.

Portanto, os vocábulos *receber* e *fé* marcam os limites do texto de Gálatas 3,1-14, indicando, no início e no final da perícopes, que os gálatas receberam o Espírito pela fé.

3.3 *Inclusio teológico*

Em Gálatas 3,2, Paulo apresenta o Espírito como a evidência definitiva de que uma pessoa havia chegado a conhecer Cristo (Rm 8,9–11) e como a bênção característica da era messiânica (Harmon, 2021, p. 130). O Espírito era também a prova de que os gálatas gentios já eram membros do povo de Deus (Das, 2014, p. 289). Por essa razão, o apóstolo

recorre à experiência dos próprios gálatas, o fato de terem recebido o Espírito, para convencê-los de que não havia outra maneira de garantir aos gentios o status de filhos de Deus (Das, 2014, p. 288).

Entretanto, em Gálatas 3,14, o apóstolo apresenta o recebimento do Espírito como resultado da obra de Cristo na cruz, ou seja, no madeiro. Assim, Deus cumpre a aliança abraâmica na cruz de Cristo, e os gentios são incluídos na comunidade do povo de Deus na era recém-inaugurada do Espírito recebido pela fé (Rapa, 2008, v. 11, p. 596). Ou seja, Abraão se tornou o pai de inumeráveis descendentes porque o dom do Espírito fez dos gentios seus descendentes (Matera, 2007, p. 120).

Assim, o Espírito recebido em Gálatas 3,2 é a evidência de que os gálatas foram acolhidos, pela fé em Cristo, na família de Deus; ao passo que em Gálatas 3,14 ele aparece como o fruto da morte redentora de Cristo e o cumprimento da promessa da aliança feita a Abraão. Desse modo, o Espírito se torna o sinal teológico definidor do povo de Deus, agora constituído de judeus e gentios e marca as extremidades da perícote de Gálatas 3,1-14.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise de Gálatas 3.1–14 revela uma perícote cuidadosamente estruturada, delimitada por um *inclusio* temático, lexical e teológico que confere unidade e coerência ao argumento paulino. O tema da crucificação de Cristo, o verbo "receber" e o substantivo "fé" funcionam como moldura literária que enquadra toda a argumentação, sinalizando ao leitor que o Espírito recebido pela fé é o fio condutor de toda a seção.

Portanto, a mensagem central desta perícote permanece atual e desafiadora: o povo de Deus é constituído não pela etnia, nem pela observância de preceitos legais, mas pela fé em Cristo crucificado. É nele que judeus e gentios se tornam herdeiros da promessa abraâmica e receptores do Espírito, sinal definitivo da era messiânica inaugurada pela cruz.

REFERÊNCIAS

ARTERBURY, Andrew E., BELLINGER JR., W. H. & DODSON, Derek S. **Engaging the Christian Scriptures**: an introduction to the Bible. 2 ed. Grand Rapids: Baker Academic, 2021.

BARBAGLIO, Giuseppe. **As cartas de Paulo III**: tradução e comentário. Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Loyola, 1991.

BORNKAMM, Günther. **Bíblia, Novo Testamento**: introdução aos seus escritos no quadro da história do cristianismo primitivo. Trad. João Rezende Costa. 3. ed. São Paulo: Editora Teológica, 2003.

FITZMYER, Joseph A. A carta aos Gálatas. In: BROWN, Raymond E., FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E. (ed.). **Novo comentário bíblico São Jerônimo**: Novo Testamento e artigos sistemáticos. Trad. Celso Eronides Fernandes. São Paulo: Paulus, 2018. p. 421-440.

CARREZ, Maurice, *et al.* **As cartas de Paulo, Tiago, Pedro e Judas**. Trad. Benôni Lemos. São Paulo: Paulus, 1987.

DAS, A. Andrew. **Galatians**. Dean O. Wenthe (Org.). Concordia Commentary. Saint Louis: Concordia Publishing House, 2014.

ERICKSON, Richard J. **A beginner's guide to new testament exegesis**: taking the fear out of critical method. Downers Grove: InterVarsity Press, 2005.

GUZIK, David. **Verse by verse commentary on the letters to the Galatians and Ephesians**: Enduring word series. Epub. Santa Barbara: Enduring word media, 2012.

HARMON, Matthew S. **Galatians**. Bellingham: Lexham Academic, 2021. (Evangelical Biblical Theology Commentary).

HILL, Andrew E. **Malachi**: a new translation with introduction and commentary. New Haven, London: Yale University Press, 1998. (The Anchor Yale Bible. Vol. 25D).

KÖSTENBERGER, Andreas J., KELLUM, L. Scott; QUARLES, Charles L. **Introdução ao Novo Testamento**: a manjedoura, a cruz e a coroa. Trad. Carlos Lopes. São Paulo: Vida Nova, 2022.

LONGENECKER, Richard N. **Galatians**. Dallas: Word, Incorporated, 1990. (Word Biblical Commentary, v. 41).

LUCAS, Ernest. **Exploring the Old Testament**: The Psalms and Wisdom Literature, vol. 3. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 2003.

LUNDBOM, Jack R. **Jeremiah 37-52**: a new translation with introduction and commentary. New Haven; London: Yale University Press, 2008. (Anchor Yale Bible, v. 21C).

MARTYN, J. Louis. **Galatians**: a new translation with introduction and commentary. New Haven; London: Yale University Press, 2008. (Anchor Yale Bible, v. 33A).

MATERA, Frank J. **Galatians**. Collegeville: The Liturgical Press, 2007. (Sacra Pagina Series, v. 9).

MONTAGUE, George T. **First Corinthians**. Grand Rapids: Baker Academic, 2011. (Catholic Commentary on Sacred Scripture).

OGDEN, Graham S.; ZOGBO, Lynell. **A handbook on the song of songs**. New York: United Bible Societies, 1998. (UBS Handbook Series).

POLHILL, John B. **Paul and his letters**. Nashville: Broadman & Holman, 1999.

RAPA, Robert K. **Galatians**. In: LONGMAN III, Tremper; GARLAND, David E. (org.). **The Expositor's Bible Commentary: Romans–Galatians**. Revised Edition. Grand Rapids: Zondervan, 2008. v. 11, p. 547-640.

SILVA, Cássio M. D. da. **Metodologia de exegese bíblica**. São Paulo: Paulinas, 2000.

SILVANO, Zuleica A. **Carta aos Gálatas**: “Até que Cristo seja formado em vós” (Gl 4,19). São Paulo: Paulinas, 2021.

SPROUL, Robert C.; CLEMENTS, Don. **New Geneva Introduction to the New Testament**. Narrows, VA: Metekos Press, 2013.

SWEENEY, Marvin A. **Isaiah 40-66**: The forms of the Old Testament Literature. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2016.

WILSON, Todd A. **Galatians**: gospel-rooted living. Wheaton: Crossway, 2013.

WRIGHT, Nicholas T. **Gálatas**: comentário para a formação cristã. Trad. Maurício Bezerra. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2023.

“VIMOS A SUA GLÓRIA”: Uma leitura de João 1,14-18 à luz do Salmo 57

Adenilton Tavares de Aguiar¹⁴

Resumo: João 1,14-18 é frequentemente interpretado à luz de Êxodo 34:6, sobretudo em razão da expressão “cheio de graça e de verdade” e de sua provável relação com o binômio hebraico רַחֻם וְאֵמֶת. Sem negar a importância desse pano de fundo, este artigo propõe que o Salmo 57 oferece uma moldura adicional para a leitura desse parágrafo do prólogo joanino. O Salmo 57 articula três elementos que reaparecem em João 1,14-18: misericórdia, fidelidade e manifestação universal da glória divina. Deus envia dos céus sua misericórdia e sua fidelidade em favor do ungido perseguido (Sl 57,3). O salmista pede que a glória divina resplandeça em toda a terra (Sl 57,5.11). Em João, a graça e a verdade vêm por meio de Jesus Cristo, e a glória de Deus torna-se visível no Verbo encarnado. Argumenta-se, portanto, que João 1,14-18 pode ser lido como realização cristológica do movimento teológico presente no Salmo 57.

Palavras-chave: Cristologia Joanina. Intertextualidade Bíblica. Exegese do Novo Testamento.

Abstract: The John 1,14-18 is often interpreted in light of Exodus 34:6, especially because of the expression “full of grace and truth” and its likely relationship with the Hebrew words רַחֻם and אֵמֶת. Without denying the importance of this background, this article proposes that Psalm 57 offers an additional framework for reading this paragraph in the Johannine Prologue. Psalm 57 brings together three elements that reappear in John 1,14-18: mercy, faithfulness, and the universal manifestation of divine glory. In Psalm 57,3, God sends his mercy and faithfulness from heaven on behalf of the persecuted anointed one, whereas in Psalm 57,5.11, the psalmist asks that divine glory shine over all the earth. In John, grace and truth come through Christ. God’s glory becomes visible in the incarnate Word. In that connection, this article argues that John 1,14-18 may be read as the Christological realization of the theological movement present in Psalm 57.

Keywords: Johannine Christology. Biblical Intertextuality. New Testament Exegesis.

INTRODUÇÃO

A interpretação tradicional de João 1,14-18 costuma destacar seu vínculo com Êxodo 34,6 (Lincoln, 2005, p. 106; Carson, 1991, p. 126; Michaels, 2010, p. 82-83; Köstenberger, 2004, p. 44-45, entre outros). Corretamente, Klink III (2016, p. 111, tradução nossa) afirma que “a frase é quase certamente uma alusão a Êxodo 34,6”. A associação é pertinente, pois João 1,14-18 compartilha com Êxodo 33-34 paralelos verbais e temáticos facilmente identificáveis (Brendsel, 2025, p. 164). Em Êxodo, Deus revela seu nome a Moisés e se apresenta como misericordioso, compassivo e abundante em amor e fidelidade. Em João, o Verbo encarnado é descrito como “cheio de graça e de

¹⁴ Doutor em Teologia pela Andrews University, EUA. Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Católica do Pernambuco (UNICAP). Bacharel em Teologia pelo Centro Universitário Adventista do Nordeste (UNIAENE). Licenciado em Letras pela Universidade Estadual da Paraíba (UEPB). Email: adeniltonaguiar@gmail.com. Membro do grupo de pesquisa Grupo de Estudos da Antiguidade (GEAN). Professor do PPG em Teologia do Centro Universitário Adventista de São Paulo. ID Lattes: 3815083510220835.

verdade”.¹⁵ Em síntese, a proximidade entre essas formulações tem levado intérpretes a reconhecerem em João 1,14-18 uma releitura cristológica da autorrevelação divina no Sinai (Brendsel, 2025, p. 164-165).

Este texto parte desse reuso de Êxodo 34,6 em João 1,14-18, mas propõe ampliar o pano de fundo veterotestamentário. Além de Êxodo 34,6, o Salmo 57 parece oferecer uma moldura relevante para a leitura de João 1,14-18. Nesse salmo, Deus envia dos céus sua misericórdia e sua fidelidade em favor de seu servo ameaçado. Por sua vez, o refrão reflete o desejo de que a glória de Deus seja manifestada em toda a terra. Esses elementos correspondem a temas centrais do prólogo joanino (Platt; Mason; Shaddix, 2020, p. 64-65). A hipótese defendida neste artigo é de que João 1,14-18 pode ser lido como realização cristológica do movimento presente no Salmo 57. No salmo, misericórdia e fidelidade são enviadas dos céus. Em João, graça e verdade vêm por meio de Jesus Cristo. No salmo, o ungido perseguido espera que a intervenção divina resulte na manifestação universal da glória de Deus. Em João, a comunidade testemunha que essa glória foi vista no Verbo encarnado. O objetivo deste estudo, portanto, é mostrar que o Salmo 57 não substitui Êxodo 34,6 como pano de fundo de João 1,14-18, mas o complementa ao oferecer uma moldura davídica e messiânica para a leitura do texto. Ao resumir o uso que João faz do Antigo Testamento no Quarto Evangelho, Brendsel (2025, p. 163, tradução e itálico nosso) observa que ele “se baseia de forma extensa e profunda em Isaías, Ezequiel 34-37; Zacarias 9-14, [mas também] *nos salmos sobre os justos (davídicos) sofredores*”.

1. O Salmo 57: misericórdia, fidelidade e glória universal

O Salmo 57 é atribuído a Davi e situado, em seu título, no período em que ele fugia de Saul. A menção à caverna projeta uma cena de vulnerabilidade, ameaça e dependência de Deus. O salmista não se encontra em posição de controle. Sua vida está exposta à hostilidade de inimigos (v. 1), e sua única segurança está no Deus a quem ele se dirige em oração (v. 2). Esta informação é importante para os propósitos destes artigo, pois o salmo não trata de misericórdia e fidelidade como conceitos abstratos. Esses atributos divinos aparecem dentro de uma experiência concreta de perigo. Ao mesmo tempo, o pedido do salmista ultrapassa seu próprio livramento. A repetição do refrão mostra que sua preocupação última é a manifestação da glória de Deus em toda a terra. Esse detalhe,

¹⁵ Todas as referências bíblicas foram retiradas da Almeida Revista e Atualizada.

associado ao uso dos termos רַחֻם (“graça” ou “misericórdia”) e אֱמֻנָה (“fidelidade” ou “verdade”), prepara o uso do salmo na leitura de João 1,14-18.

1.1 O ungido perseguido e o clamor por intervenção divina

O título do salmo associa sua composição ao período em que Davi fugia de Saul. A situação narrada, portanto, pertence ao universo da teologia davídica em que o escolhido de Deus é ameaçado antes de sua plena vindicação. O salmista descreve seus adversários com imagens fortes: eles são ameaçadores, violentos e destrutivos. A linguagem sugere uma situação em que o justo se encontra cercado por forças hostis (Kraus, 1993, p. 532). Essa moldura davídica permite uma leitura tipológica em chave cristológica. O Novo Testamento apresenta Jesus como Filho de Davi e ungido de Deus. Ele também é rejeitado, perseguido e entregue à morte. No próprio prólogo, João afirma que o Verbo “veio para o que era seu, e os seus não o receberam” (Jo 1,11). A rejeição inicial anunciada no prólogo será desenvolvida ao longo do evangelho, culminando na condenação e crucificação de Jesus. A conexão não implica que o Salmo 57 deixe de se referir à experiência histórica de Davi. O ponto é que, dentro da leitura cristã do Antigo Testamento, Davi funciona, por assim dizer, como uma imagem antecipada do Messias. Desse modo, a aflição do salmista e seu clamor por intervenção divina preparam a leitura joanina da missão de Jesus.

1.2 Misericórdia e fidelidade enviadas dos céus

Um elemento decisivo na leitura do Salmo 57 como pano de fundo adicional para João 1,14-18 é a afirmação de que Deus envia sua misericórdia e sua fidelidade “dos céus” (Sl 57,3c). Os termos רַחֻם e אֱמֻנָה são centrais nesse ponto, pois ocupam uma posição estratégica no salmo. Primeiro, Deus envia do céu sua misericórdia e sua fidelidade em favor do salmista. Depois, o próprio salmista declara que a misericórdia de Deus chega até os céus e sua fidelidade até as nuvens (Sl 57,10). Entre esses dois momentos, o refrão pede a exaltação de Deus acima dos céus e a manifestação de sua glória em toda a terra. O poema constrói, assim, um movimento vertical de descida: de Deus para o servo, e do livramento do servo para o louvor universal do caráter de Deus, retratado no salmo como um movimento de subida (Sl 57,10).

Esse movimento é fundamental para a relação do Salmo com João 1,14-18. Quando João afirma que “a graça e a verdade vieram por meio de Jesus Cristo” (Jo 1,17), ele

utiliza uma linguagem que dialoga com os termos $\tau\eta\gamma\eta$ e $\eta\alpha\lambda\lambda\eta$. A conexão com Êxodo 34,6 é evidente, mas o Salmo 57 mostra que esse binômio também aparece em contexto davídico, ligado ao envio celestial da misericórdia e da fidelidade divinas em favor do ungido. Curiosamente, no Quarto Evangelho, Jesus é retratado como tendo sido enviado por Deus trinta e nove vezes (Jo 3,17.34; 4,34; 5,23-24.30.36-38; 6,29.38-39.44.57; 7,16.28-29.33; 8,16.18.26.29.42; 9,4; 11,42; 12,44-45.49; 13,20; 14,24; 15,21; 15,5; 17,3.8.18.21.23.25; 20,21). Além disso, João também descreve Jesus como descendo do céu e subindo para lá (Jo 3,13.31; 6,38.42.62; 20,17). Portanto, o Salmo 57 oferece um movimento que é desenvolvido no Quarto Evangelho. “Graça e verdade” não se apresentam como qualidades estáticas, mas realidades enviadas do céu. Por expressarem qualidades divinas, elas atingem o céu (Sl 57,10). Em João, essa dinâmica alcança seu ponto culminante no fato de que Deus envia do céu seu Filho ao mundo e, com ele — para usar as palavras do Salmo 57 —, “descem” a graça e a verdade.

1.3 A glória de Deus em toda a terra

Outro elemento relevante do Salmo 57 para a leitura de João 1,14-18 diz respeito à manifestação universal da glória divina. O refrão do salmo declara: “Sê exaltado, ó Deus, acima dos céus; e em toda a terra esplenda a tua glória” (Sl 57,5, 11). Em um salmo de lamento, a formulação é significativa. O salmista deseja que a ação de Deus torne sua glória visível em escala universal. Essa perspectiva impede que o salmo seja lido apenas como oração individual. A crise do salmista é real, mas o alcance do poema é mais amplo. O livramento do ungido deve resultar em reconhecimento público da soberania divina (Brueggemann; Bellinger Jr., 2014, p. 257-258; Bergant, 2013, p. 113). Deus é exaltado acima dos céus, e sua glória deve resplandecer sobre toda a terra. Essa associação é importante para a interpretação de João 1,14-18. No prólogo joanino, a glória de Deus também se torna visível. Contudo, essa visibilidade não ocorre apenas mediante um livramento pontual, mas na encarnação do Verbo. A declaração “vimos a sua glória” pode ser lida — à luz do Salmo 57 — como resposta cristológica ao pedido de que a glória divina resplandecesse em toda a terra. Em Jesus, a glória esperada torna-se presença histórica.

2. João 1,14-18 à luz do Salmo 57

João 1,14-18 retoma, em chave cristológica, temas que aparecem articulados no Salmo 57. O texto joanino fala da vinda do Verbo ao mundo, da glória vista pela comunidade, da plenitude de graça e verdade, da relação entre Moisés e Cristo, e da revelação do Deus invisível pelo Filho unigênito. Esses temas pertencem ao vocabulário próprio do Quarto Evangelho, mas também dialogam com o Antigo Testamento.

A leitura proposta neste artigo entende o Salmo 57 como um possível pano de fundo para João 1,14-18. O salmo não explica todos os detalhes do prólogo, mas fornece uma moldura teológica relevante. Nele, a misericórdia e a fidelidade de Deus são enviadas dos céus, o ungido perseguido espera a intervenção divina e a glória de Deus deve resplandecer em toda a terra. Em João, esses elementos são reorganizados em torno da pessoa de Cristo. Desse modo, João 1,14-18 não apenas repete temas veterotestamentários, como também os concentra cristologicamente. O que é esperado no Salmo 57 torna-se visível no Verbo encarnado. A partir dessa perspectiva, o Salmo 57 contribui para a leitura do prólogo ao mostrar que a vinda de Cristo pode ser compreendida como a chegada definitiva da misericórdia, da fidelidade e da glória de Deus ao mundo.

2.1 “O Verbo se fez carne”: a descida da graça e da verdade

À luz do Salmo 57, a afirmação de que “o Verbo se fez carne” (Jo 1,14) pode ser lida como confirmação do “movimento de descida” retratado no salmo. No Salmo 57,3, Deus envia dos céus sua misericórdia e sua fidelidade. Em João, Deus não apenas envia dons ou atributos: envia o Filho. A graça e a verdade vêm ao mundo por meio de Cristo. Nesse sentido, o envio deixa de ser apenas intervenção para tornar-se encarnação. Essa leitura não enfraquece o pano de fundo de Êxodo 34,6. Ao contrário, amplia a compreensão do texto. Em Êxodo, Deus revela seu caráter a Moisés. No Salmo 57, esse caráter é enviado dos céus para socorrer o ungido. Em João, esse mesmo caráter se manifesta pessoalmente no Verbo encarnado. A encarnação é, assim, o ponto culminante da aproximação divina. Em Cristo, a graça e a verdade de Deus tornam-se visíveis e historicamente concretas.

2.2 “Cheio de graça e de verdade”: **חֵסֶד** e **אֱמֶת** em chave cristológica

Conforme mencionado acima, a expressão “cheio de graça e de verdade” retoma uma linguagem profundamente enraizada no Antigo Testamento. O binômio “graça e verdade” corresponde, em termos conceituais, respectivamente, aos termos hebraicos חֵן e אֱמֻנָה . Em Êxodo 34,6, essa linguagem pertence à autorrevelação divina. No Salmo 57, ela ocorre no contexto da intervenção de Deus em favor do ungido perseguido. Elas alcançam o servo ameaçado, produzem livramento e resultam em louvor. No Salmo 57, misericórdia e fidelidade também pertencem a um contexto davídico e messiânico, no qual o ungido perseguido é sustentado pela ação fiel de Deus e sua experiência se abre para a manifestação universal da glória divina. João concentra em Cristo essa realidade. Jesus não é apenas beneficiário da graça e da verdade, mas sua mediação decisiva. João 1,17 explicita esse ponto ao declarar que a graça e a verdade vieram por meio de Jesus Cristo. A formulação indica que, nele, a fidelidade misericordiosa de Deus chega ao mundo de modo pleno.

2.3 “Vimos a sua glória”: a “resposta” joanina ao clamor do Salmo 57

A frase “vimos a sua glória” é central para a tese deste artigo. No Salmo 57, o salmista pede que a glória de Deus resplandeça em toda a terra. Em João, essa glória é vista no Verbo encarnado. É importante observar que, em João, a glória não é separada da encarnação. A glória de Deus torna-se visível na vida concreta do Filho: em sua presença, em suas palavras, em seus sinais, em sua obediência e, finalmente, em sua morte e glorificação (Köstenberger, 2009, p. 294-295). Essa perspectiva se harmoniza com o movimento do Salmo 57, onde o livramento do ungido deveria tornar a glória de Deus conhecida em toda a terra. Em João, a missão do Filho revela a glória divina diante do mundo. A particularidade da encarnação não reduz o alcance universal da revelação; ao contrário, torna-se o meio pelo qual a glória divina se manifesta. A expressão “glória como do unigênito do Pai” acrescenta um elemento essencial. A glória vista em Jesus é inseparável de sua relação única com o Pai. Ele não apenas reflete a glória divina como uma figura externa. Ele a revela como Filho. Por isso, a glória de Deus, que no Salmo 57 é objeto de clamor, em João é contemplada na pessoa daquele que procede do Pai e o revela.

2.4 O Filho unigênito como revelação plena do Deus invisível

João 1,18 encerra a unidade com uma afirmação fundamental: “Ninguém jamais viu a Deus; o Deus unigênito, que está no seio do Pai, é quem o revelou”. O versículo retoma o tema da invisibilidade divina e o resolve cristologicamente. À luz do Salmo 57, esse fechamento ganha força adicional. No salmo, Deus é o Altíssimo, aquele que está acima dos céus. Sua transcendência é incontestável. Ainda assim, ele envia sua misericórdia e fidelidade em favor do servo. Em João, essa tensão entre transcendência e revelação atinge seu ponto máximo: o Deus invisível é revelado pelo Filho unigênito. A função de Jesus, portanto, não é apenas transmitir informações sobre Deus. Ele o revela. Nesse sentido, o Salmo 57 contribui para compreender a lógica do prólogo. O Deus que envia dos céus sua misericórdia e fidelidade é o mesmo Deus que, em João, torna-se conhecido no envio do Filho. O clamor pela manifestação da glória divina em toda a terra encontra sua resposta na revelação pessoal de Deus em Cristo. A glória universal de Deus passa pela encarnação do Filho unigênito (Köstenberger, 2009, p. 294-295; Kanagaraj, 2013, p. 7).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho argumentou que João 1,14-18 pode ser lido à luz do Salmo 57 como pano de fundo adicional à tradicional relação com Êxodo 34,6. A conexão com Êxodo permanece necessária, especialmente em razão do binômio “graça e verdade” e de sua relação com a autorrevelação divina. Contudo, o Salmo 57 acrescenta uma moldura davídica e messiânica à leitura do prólogo joanino. A fim de demonstrar essa tese, o artigo articulou a relação entre João 1,14-18 e o Salmo 57 em duas seções. Na primeira, observou-se que o Salmo 57 apresenta o ungido perseguido em atitude de confiança diante de Deus. Nesse contexto, Deus envia dos céus sua misericórdia e fidelidade, e o salmista pede que a glória divina resplandeça em toda a terra. Esses elementos não funcionam de maneira isolada. Eles compõem um movimento teológico que vai da ameaça ao louvor, do clamor individual à proclamação universal. Na segunda seção, argumentou-se que João 1,14-18 retoma esse movimento, porém dentro de uma moldura cristológica: o Verbo se fez carne, graça e verdade se tornam acessíveis por meio de Cristo e a glória de Deus se torna visível no Verbo e é revelada por ele. Assim, aquilo que o Salmo 57 apresenta como súplica e expectativa, João apresenta como realidade cumprida na encarnação.

Conclui-se, portanto, que o Salmo 57 não substitui Êxodo 34,6 como pano de fundo para João 1,14-18, mas o complementa de forma significativa. Ele permite ler o prólogo joanino dentro de uma moldura em que a misericórdia, a fidelidade e a glória divinas convergem. Em síntese, em Cristo, Deus envia sua misericórdia e fidelidade de modo pessoal e definitivo. Em Cristo, a glória desejada pelo salmista torna-se tangível. Por isso, a confissão joanina, “vimos a sua glória”, pode ser compreendida como resposta cristológica ao clamor do Salmo 57: “em toda a terra esplenda a tua glória”.

REFERÊNCIAS

- BERGANT, Dianne. **Psalms**. Organizado por Daniel Durken. Collegeville: Liturgical Press, 2013. v. 1. (The New Collegeville Bible Commentary).
- BRENDSEL, Dan J. John. In: BEALE, G. K.; GLADD, Benjamin L. (ed.). **Connecting Scripture New Testament**. Brentwood: Holman Bible, 2025. p. 163-210.
- BRUEGGEMANN, Walter; BELLINGER JR., William H. **Psalms**. New York: Cambridge University Press, 2014. (New Cambridge Bible Commentary).
- CARSON, Donald A. **The Gospel according to John**. Leicester: Inter-Varsity Press; Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1991. (The Pillar New Testament Commentary).
- KANAGARAJ, Jey J. **John**. Eugene: Cascade Books, 2013. v. 4. (New Covenant Commentary Series).
- KLINK III, Edward W. **John**. Grand Rapids: Zondervan, 2016. (Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament).
- KÖSTENBERGER, Andreas J. **A Theology of John's Gospel and Letters: the Word, the Christ, the Son of God**. Grand Rapids: Zondervan, 2009. (Biblical Theology of the New Testament).
- KÖSTENBERGER, Andreas J. **John**. Grand Rapids: Baker Academic, 2004. (Baker Exegetical Commentary on the New Testament).
- KRAUS, Hans-Joachim. **Psalms 1–59**. Minneapolis: Fortress Press, 1993. (A Continental Commentary).
- LINCOLN, Andrew T. **The Gospel according to Saint John**. London: Continuum, 2005. (Black's New Testament Commentary).
- MICHAELS, J. Ramsey. **The Gospel of John**. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2010. (The New International Commentary on the Old and New Testament).
- PLATT, David; MASON, Matt; SHADDIX, Jim. **Exalting Jesus in Psalms 51–100**. Nashville: Holman Reference, 2020.

LEGIÃO, DOMINAÇÃO E RESTAURAÇÃO: Mc 5,1–20 em perspectiva simbólico-interpretativa

*Dr. André Valva*¹⁶

Resumo: Este trabalho analisa Mc 5,1–20 a partir do Modelo Interpretativo-Simbólico de Textos Religiosos (MISTR), buscando compreender de que modo a perícopes do geraseno pode ser lida em diálogo com o tema Bíblia e Imperialismos. A hipótese central sustenta que a narrativa articula, em chave simbólica, uma experiência de dominação que atinge simultaneamente corpo, identidade e espaço, tornando o episódio um campo relevante para refletir sobre poder, violência e recomposição humana. A leitura concentra-se em elementos decisivos do texto, como a autodenominação “Legião”, o cenário gentílico, a presença dos porcos, a ruptura dos vínculos sociais e a reintegração final do homem anteriormente submetido. Metodologicamente, o estudo mobiliza os níveis exploratório, etnográfico e exegético do MISTR, articulando descrição dos signos narrativos, reconstrução do horizonte cultural e interpretação do sentido simbólico da ação. Argumenta-se que, em Mc 5,1–20, a restauração do sujeito não constitui apenas um gesto terapêutico, mas uma reordenação simbólica que responde a uma condição de opressão e desfiguração. O trabalho pretende, assim, contribuir para o debate metodológico em estudos bíblicos mediante um exercício empírico de leitura de perícopes.

Palavras-chave: Evangelho de Marcos. MISTR. Imperialismos.

Abstract: This work analyzes Mk 5:1–20 from the perspective of the Symbolic Interpretive Model of Religious Texts (SIMRT), seeking to understand how the Gerasene pericope can be read in dialogue with the theme of the Bible and Imperialisms. The central theory maintains that a narrative articulates, in a symbolic key, an experience of domination that simultaneously involves body, identity, and space, making the episode a relevant field for reflection on power, violence, and human recomposition. The reading focuses on decisive elements of the text, such as the self-denomination "Legion," the gentile setting, the presence of the pigs, the rupture of social bonds, and the final reintegration of the previously transferred man. Methodologically, the study mobilizes the exploratory, ethnographic, and exegetical levels of the Simrt, articulating the description of narrative signs, protected from the cultural horizon, and the interpretation of the symbolic meaning of the action. It is argued that, in Mark 5:1–20, the restoration of the subject is not merely a therapeutic gesture, but a symbolic reordering that responds to a condition of oppression and disfigurement. This work aims to contribute to the methodological debate in biblical studies through an empirical exercise in reading the passage.

Keywords: Gospel of Mark. MISTR. Imperialisms.

INTRODUÇÃO.

O Evangelho segundo Marcos 5,1–20 oferece um recorte particularmente fecundo para o debate sobre imperialismos e Bíblia. A perícopes reúne, numa única cena, elementos de forte densidade: espaço gentílico, ruptura dos vínculos ordinários, violência, autodenominação como “Legião”, presença dos porcos e recomposição final do homem antes desagregado. A narrativa, assim, articula alteridade, exclusão, força e restauração de modo bastante concentrado (Valva, 2024b, p.24-26).

¹⁶ Doutor (PUCGO) e Mestre (PUCSP) em Ciências da Religião. Graduação (L/B) em História (Unicsul). Pesquisador do grupo de pesquisa Cultura e Sistemas Simbólicas do PPGCR da PUCGO. ID Lattes: 7424448758305896; Contato: andrealva@gmail.com

A leitura parte do Modelo Interpretativo-Simbólico de Textos Religiosos (MISTR), que compreende os textos religiosos como ações simbólicas culturalmente situadas e opera, em sua formulação mais recente, com três níveis complementares: exploratório, etnográfico e exegético. O objetivo consiste em analisar Mc 5,1–20 a partir desse modelo, sustentando a hipótese de que a perícopes organiza simbolicamente uma experiência de dominação e restauração, oferecendo uma via consistente para o diálogo entre o Evangelho segundo Marcos e o tema dos imperialismos.

1. Fundamentação teórico-metodológica: o MISTR como chave de leitura.

A leitura proposta parte do pressuposto de que textos religiosos não se deixam compreender de modo satisfatório quando tratados apenas como registros informativos ou reflexos imediatos de um contexto histórico. Há neles uma espessura própria, formada pela articulação entre linguagem, símbolos, memória, experiência coletiva e horizonte cultural. O MISTR nasce dessa percepção. Em sua formulação mais sistemática, o modelo se apresenta como estrutura analítica voltada à interpretação de textos religiosos antigos a partir de uma base interdisciplinar, construída sobretudo em diálogo com a antropologia interpretativa de Clifford Geertz. Seu ponto de partida consiste em compreender a cultura não como moldura externa do texto, mas como campo em que os significados se organizam e se tornam inteligíveis.

Nessa direção, o MISTR entende os textos religiosos como ações simbólicas culturalmente situadas. A narrativa, assim, não é tomada apenas em sua dimensão descritiva, mas como elaboração significativa por meio da qual uma comunidade produz inteligibilidade sobre si e sobre o mundo. Em sua formulação mais recente, o modelo opera com três níveis complementares: exploratório, etnográfico e exegético. O primeiro identifica os signos e elementos simbólicos mais salientes da passagem; o segundo reconstrói o horizonte cultural e social em que tais elementos se tornam inteligíveis; o terceiro interpreta o sentido simbólico da narrativa enquanto ação situada. Essa estrutura permite articular leitura textual, reconstrução contextual e interpretação simbólica, sem dispensar a exegese nem os procedimentos histórico-críticos, mas reorganizando sua contribuição no interior de um quadro mais amplo (Valva, 2024a, p. 42).

A perícopes do geraseno reúne uma rede de elementos cuja força depende de sua articulação: deslocamento territorial, espaço gentílico, sepulcros, violência contra o próprio corpo, multiplicidade condensada no nome “Legião”, porcos, medo coletivo e

restauração final do homem antes excluído. O MISTR permite tomar essa composição como ação simbólica culturalmente situada, tornando possível perceber que a narrativa não trata apenas do sofrimento de um indivíduo, mas de uma forma de desagregação do humano que envolve corpo, espaço, identidade e sociabilidade (Myers, 1992, p. 28-29).

2. Leitura exploratória de Mc 5,1–20: signos, imagens e tensões narrativas.

No nível exploratório, Mc 5,1–20 se apresenta como narrativa de forte concentração simbólica. A cena é construída com poucos elementos, mas todos densos. Desde o início, o texto não se organiza como simples relato de cura, mas como encenação de uma condição limite.

O primeiro signo que se impõe é o espaço. A perícopes começa com um deslocamento para uma região marcada pela exterioridade, fora do ambiente judaico mais imediato. O espaço, assim, não funciona como pano de fundo neutro, mas participa da construção do sentido. Em seguida, destaca-se a figura do homem desagregado (Van Iersel, 1998, p. 504). Ele vive entre sepulcros, fora das formas comuns de habitação e convivência, e não se submete a qualquer mecanismo ordinário de contenção. Não aparece apenas como alguém enfermo, mas como sujeito deslocado para fora da sociabilidade. Essa desagregação se intensifica no plano corporal: o homem grita, agita-se e golpeia a si mesmo. O corpo torna-se lugar de conflito e torna visível uma desordem que não é apenas interior.

Outro elemento central é a voz. Quando Jesus pergunta pelo nome, a resposta vem em registro coletivo: “Legião, porque somos muitos”. O nome não funciona como simples identificação, mas como condensação de uma condição de multiplicidade que ocupa o sujeito (Horsley, 2015, p. 153-154). A presença dos porcos reforça esse quadro, pois torna visível, fora do homem, a força destrutiva que o dominava. Já o contraste final é decisivo: o homem antes incontrolável reaparece sentado, vestido e em perfeito juízo. O texto, portanto, não mostra apenas que ele foi curado, mas que foi recomposto (Myers, 1992, p.184-187).

A cena inteira se organiza por essa lógica de contraste: exterioridade e recomposição, ruptura e reintegração, multiplicidade e unidade. O homem possesso figura a desagregação; “Legião” condensa a ocupação; os porcos exteriorizam a destrutividade; a imagem final do homem recomposto encerra a cena como figura de restauração. A perícopes, desse modo, não deve ser lida como sucessão de fatos curiosos,

mas como rede de signos que produz uma narrativa de desfiguração e restauração do humano.

3. Leitura etnográfica: território, alteridade, poder e dominação.

Se, no nível exploratório, Mc 5,1–20 já se mostra como narrativa densamente organizada em torno de signos de desagregação e recomposição, o nível etnográfico exige recolocar esses elementos no horizonte cultural em que se tornam inteligíveis. A perícope não opera no vazio. Seus espaços, imagens e tensões supõem um mundo social próprio, com formas específicas de perceber corpo, território, pertença e alteridade. Ler etnograficamente, nesse caso, não significa apenas acrescentar informações históricas ao texto, mas reconstruir o universo de relações no qual a narrativa produz sentido.

Esse ponto é importante porque o mundo do Novo Testamento se organiza a partir de categorias distintas das modernas. Estudos dedicados ao universo social do NT têm insistido nessa mediação cultural, chamando atenção para elementos como coletivismo, espacialidade, identidade e formas comunitárias de pertencimento. Isso ajuda a perceber que, em Mc 5,1–20, o território não é circunstância externa à cena. A travessia para a região dos gerasenos introduz uma mudança de espaço que participa diretamente da construção do episódio. A presença dos porcos reforça essa marca. O espaço, portanto, já se apresenta como lugar de fronteira, de alteridade e de tensão entre pertencimento e exterioridade (Neufeld; Demaris, 2010, p. 97-98).

A localização do homem entre os sepulcros aprofunda esse quadro. Os sepulcros assinalam deslocamento para fora da convivência ordinária e da vida comunitária. O homem não está apenas isolado; habita simbolicamente fora da vida comum. Sua possessão, além disso, afeta corpo, voz, espaço e vínculo social. Ele rompe correntes, grita, fere-se e fala em nome de uma multiplicidade. A desagregação, assim, não pode ser lida apenas em termos interiorizados. O texto encena uma ruptura da pessoa em sua existência pública e relacional.

É nesse ponto que a autodenominação “Legião” ganha maior relevo. O termo carrega ressonância militar e imperial no universo romano. Isso não significa que a perícope deva ser reduzida a uma alegoria política simples, mas torna bastante plausível uma leitura em chave de dominação (Myers, 1992, p. 129-131). Mais importante, porém, é que essa possibilidade se sustenta no próprio arranjo da narrativa: o homem aparece ocupado por uma pluralidade que o excede, com identidade rompida, voz não singular e

existência deslocada para fora das margens habituais do humano. Quando essa condição é nomeada como “Legião”, o texto aproxima a crise do sujeito de uma lógica de ocupação.

Também por isso a perícopes não deve ser isolada como caso estranho dentro do evangelho. No Evangelhos segundo Marcos, exorcismos e curas ocupam lugar central e participam de uma lógica mais ampla de confronto com realidades que degradam o humano. Nesse quadro, os porcos reforçam o ambiente de alteridade e tornam visível, fora do homem, a força destrutiva que o dominava. Já o medo dos habitantes da região mostra que a recomposição do sujeito não permanece no plano privado: ela atinge o espaço, o imaginário coletivo e a ordem ao redor.

A leitura etnográfica conduz, assim, a uma constatação central: Mc 5,1–20 articula território, alteridade, exclusão, ocupação e recomposição num mesmo campo de significação. O homem possesso figura a desagregação da pessoa sob domínio; “Legião” intensifica essa condição e lhe dá densidade coletiva; o espaço gentílico, os sepulcros, os porcos e o medo coletivo integram essa mesma rede (Horsley, 2015, p. 153-154).

4. Leitura exegético-simbólica: desfiguração, ocupação e restauração do humano.

Se a leitura exploratória permitiu reconhecer os signos centrais da perícopes, e a leitura etnográfica os recolocou em seu horizonte cultural, o nível exegético exige outra operação: interpretar o sentido que emerge de sua articulação. Já não se trata apenas de perguntar o que aparece na narrativa ou em que mundo ela faz sentido, mas o que ela produz simbolicamente no interior do Evangelho segundo Marcos. É nesse ponto que Mc 5,1–20 revela com mais força sua densidade.

A perícopes constrói uma figura de desfiguração do humano. O homem encontrado por Jesus não aparece apenas como alguém em sofrimento, mas como sujeito cuja forma ordinária de existência foi rompida em vários níveis: seu lugar é o dos sepulcros, sua relação com a comunidade foi interrompida, seu corpo tornou-se lugar de violência, sua voz já não se organiza como singularidade estável. A possessão, assim, não surge como mera interioridade invisível, mas como ocupação que alcança corpo, espaço, voz e identidade. O homem foi empurrado para um modo de existência que o tornou irreconhecível em termos comuns (Horsley, 2015, p. 146).

É justamente aqui que a autodenominação “Legião” adquire sua força exegética mais aguda. O termo não apenas amplia a percepção de multiplicidade, mas nomeia, dentro da narrativa, uma forma de poder invasivo. O homem já não fala como um. Sua

singularidade foi ocupada por uma força que se apresenta como muitos. A cena, por isso, não trabalha apenas com a oposição entre doença e cura, mas com algo mais profundo: entre uma condição de ocupação que desmancha a pessoa e uma ação que restitui unidade, lugar e forma humana. A presença de Jesus, nesse sentido, não intervém apenas sobre um distúrbio individual, mas interrompe uma lógica de dominação inscrita no sujeito (Horsley, 2015, p. 146).

A entrada dos espíritos nos porcos e a ruína da manada precisam ser lidas dentro dessa mesma lógica. A narrativa torna visível aquilo que dominava o homem. A força que antes o ocupava, invisível enquanto interna, ganha figura externa e se mostra em sua potência de destruição. Isso impede uma leitura excessivamente espiritualizante da perícopes, pois o texto não sugere apenas a solução de um problema invisível da alma, mas expõe a devastação produzida por essa ocupação. O corpo, antes cenário dessa violência, é liberado; a força destrutiva aparece agora deslocada e levada ao colapso (Horsley, 2015, p. 145-146).

A recomposição final do homem é, então, decisiva. Sentado, vestido e em perfeito juízo, ele reaparece como figura de unidade restituída (Van Iersel, 1998, p. 200-201). Essa tríade não funciona como simples detalhe narrativo, mas como imagem da restauração. O homem não é apenas curado; é reintegrado. A ação de Jesus devolve-lhe uma forma humana compartilhável, reconhecível e novamente situada no interior do mundo comum. O que se restaura, portanto, não é apenas a interioridade do indivíduo, mas sua possibilidade de presença no campo da convivência. Dos sepulcros ao repouso, da nudez à vestimenta, da voz plural ao juízo, a cena constrói uma passagem da desagregação à forma.

É aqui que a leitura simbólico-interpretativa entra, pois o MISTR permite construir uma gramática da restauração. O humano aparece como aquilo que pode ser ocupado, fragmentado e expulso de si, mas também como aquilo que pode ser recomposto e reinscrito na convivência. O texto oferece uma figuração simbólica robusta daquilo que a ocupação produz no humano e do que sua restauração exige. Mc 5,1–20, assim, se revela como narrativa em que corpo, espaço, identidade e poder se entrelaçam de forma particularmente densa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A leitura de Mc 5,1–20 a partir do Modelo Interpretativo-Simbólico de Textos Religiosos permite sustentar que a perícopes do geraseno não se reduz à ideia de um exorcismo isolado. A narrativa organiza uma cena de forte densidade simbólica, na qual corpo, território, alteridade, ocupação, violência e recomposição aparecem articulados. Do deslocamento para a região dos gerasenos à imagem final do homem sentado, vestido e em perfeito juízo, o texto constrói uma passagem da desagregação à restauração. Essa passagem, contudo, não é apenas individual. Ela se apresenta como reorganização da pessoa em sua relação com o espaço, com a convivência e com a possibilidade de habitar a si mesma.

No nível exploratório, a perícopes se mostrou marcada por signos precisos: espaço gentílico, sepulcros, corpo ferido, voz plural, nome “Legião”, porcos e recomposição final do sujeito. Lidos em conjunto, esses elementos não descrevem apenas um conflito entre Jesus e espíritos impuros, mas uma condição em que a pessoa foi arrancada da ordem humana comum. Já no nível etnográfico, o território da alteridade, a exterioridade dos sepulcros, a presença dos porcos e, sobretudo, a autodenominação “Legião” permitiram perceber que a narrativa trabalha com uma experiência de ocupação e dominação que ultrapassa a ideia de crise meramente interior. “Legião”, nesse contexto, funciona como nome de uma força plural que invade, dissolve a unidade do sujeito e o expulsa da convivência.

No nível exegetico, evidenciou-se que Mc 5,1–20 organiza uma disputa pelo sentido do humano. A possessão pode ser lida como figura narrativa de ocupação desagregadora; a ação de Jesus, por sua vez, como reordenação simbólica da vida. O homem reaparece vestido, em juízo e novamente apto à presença e à convivência. A narrativa, assim, não apenas relata uma libertação, mas constrói uma gramática da restauração. É precisamente nesse ponto que o MISTR mostra sua utilidade metodológica, ao articular leitura textual, reconstrução contextual e interpretação simbólica sem reduzir o texto nem à abstração conceitual nem à mera documentação histórica.

Por isso, Mc 5,1–20 se revela especialmente fecundo para o tema “Bíblia e Imperialismos”. Não porque o texto ofereça denúncia política direta, mas porque sua própria composição narrativa torna visível uma experiência de dominação que atinge

corpo, identidade, espaço e sociabilidade. O episódio do geraseno, lido à luz do MISTR, ultrapassa o campo de uma narrativa de exorcismo e se apresenta como texto em que desfiguração e restauração do humano se deixam perceber em sua espessura cultural e simbólica.

REFERÊNCIAS

ALAND, Barbara; ALAND, Kurt; KARAVIDOPOULOS, Johannes; MARTINI, Carlo M.; METZGER, Bruce M. (eds.). **Novum Testamentum Graece**. 28. ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil; Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

HORSLEY, Richard A. **Jesus and magic**: freeing the gospel stories from modern misconceptions. Cambridge: James Clarke & Co., 2015.

MYERS, Ched. **O Evangelho de São Marcos**. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

NEUFELD, Dietmar; DEMARIS, Richard E. (eds.). **Understanding the social world of the New Testament**. Abingdon, Oxon; New York: Routledge, 2010.

VALVA, André. **Aplicação da Teoria Geertziana para análise de textos religiosos antigos**: uma perspectiva epistemológica em Ciências da Religião. 2024a. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2024.

VALVA, André. Modelo interpretativo simbólico de textos religiosos (MISTR): uma ferramenta inovadora para a análise de textos religiosos. **Estudos de Religião**, São Bernardo do Campo, v. 38, n. 3, set./dez. 2024b.

VAN IERSEL, Bas M. F. **Mark**: a reader-response commentary. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.

A IDENTIDADE DO “EU” EM ROMANOS 7: A impotência antropológica e o dilema da agência humana

Daniel Costa da Silva¹⁷

Resumo: A presente pesquisa analisa a identidade do “Eu” em (Rm 7,14-25), com foco na impotência antropológica sob domínio do pecado. O estudo investiga o dilema existencial de um sujeito que aprova cognitivamente a Lei divina, mas é incapaz de obedecê-la devido à vulnerabilidade da carne. Examinam-se as três principais correntes hermenêuticas, o cristão regenerado, o homem não regenerado e o judeu sob a Lei. Apoiando-se na perspectiva de histórico-redentiva, argumenta-se que o texto descreve a falência moral absoluta, onde a hipertrofia do pronome de primeira pessoa gera uma “claustrofobia antropológica”, evidenciando o cativeiro de uma vontade fragmentada entre o querer e o realizar. Por meio de pesquisa qualitativa e exegética, conclui-se que o colapso da autonomia em Romanos 7 atua como um prólogo existencial indispensável. O diagnóstico de miserabilidade e derrota da autojustificação pavimentam o caminho para Romanos 8, onde a agência humana, antes cativa, é finalmente habilitada pela intervenção vivificadora do Espírito Santo.

Palavras-chave: Romanos7. Agência humana. Impotência antropológica

Abstract: This research analyzes the identity of the “I” in (Rm 7,14-25), focusing on anthropological impotence under the dominion of sin. The study investigates the existential dilemma of a subject who cognitively approves of the divine Law but is unable to obey it due to the vulnerability of the flesh. The three main hermeneutical currents are examined: the regenerated Christian, the unregenerated man, and the Jew under the law. Relying on the historical-redemptive perspective, it is argued that the text describes the absolute moral failure of isolated human agency. The striking transition to the present indicative and the hypertrophy of the first-person pronoun generate an “anthropological claustrophobia,” evidencing the captivity of a fragmented will torn between wanting and doing. Through qualitative and exegetical research, it is concluded that the collapse of autonomy in Romans 7 acts as an indispensable existential prologue. The diagnosis of wretchedness and the defeat of self-justification pave the way for Romans 8, where human agency, previously captive, is finally enabled by the life-giving intervention of the Holy Spirit.

Keywords: Romans7. Human agency. Anthropological impotence.

INTRODUÇÃO

A Epístola aos Romanos apresenta um dos debates mais complexos e decisivos da teologia cristã em seu sétimo capítulo, sendo considerado um dos textos mais densos e pesquisados de todo o Novo Testamento (Schreiner, 2018, p. 820).

A identificação da pessoa cuja luta o apóstolo Paulo descreve nesse texto tem impacto direto em diversas questões teológicas e práticas, sendo uma das mais importantes a própria natureza da vida cristã (Moo, 1996, p. 457). Esta pesquisa, de natureza qualitativa, descritiva e analítica, utiliza o método sistemático-teológico para investigar o dilema da agência humana na referida passagem. O objetivo geral deste trabalho é examinar as três principais correntes teológicas interpretativas da passagem de (Rm 7, 14-25): o cristão regenerado, o homem não-regenerado sob o controle do pecado,

¹⁷ Mestrando em Teologia pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo (UNASP-EC). Especialista em Psicoterapia Integrativa pela FACOOP. Bacharel em Teologia pelo Centro Universitário Inta (UNINTA). E-mail: 7danielcosta@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4142593415277844>.

e o judeu e sua observância à Lei (Schreiner, 2018, p. 846; Moo, 1996, p. 442). De forma específica, o trabalho busca analisar o contexto literário e a mudança do tempo verbal na argumentação do apóstolo, sistematizar teologicamente os méritos e limitações das perspectivas e verificar como a visão histórico-redentiva preserva a coerência do texto frente aos demais capítulos da epístola.

1. A transição temporal na argumentação paulina

Para compreender o drama do “Eu” (*egō*) em Romanos 7, é imprescindível observar o movimento literário do texto. Nos versículos 1 a 12, a narrativa aborda a vida sob a Lei e a antiga operação do pecado utilizando o tempo passado, verbos no aoristo e imperfeito, os quais são descritos através de expressões como “estávamos” e “operavam” (v. 5), “conheci” (v.7), “produziu” (v. 8) e “vivia” (v. 9), eles situam o leitor em um contexto de retrospectiva histórica (Dunn, 2003, p. 605; Wright, 1991, p. 152; Stott, 1988, p. 113). O ponto de inflexão ocorre no versículo 13, atuando com uma transição gramatical que puxa a narrativa para a ação contínua. O gatilho no texto é a afirmação: “Mas o pecado [...] operando a morte em mim”, onde o uso do particípio grego *katergozomenē* “operando ou produzindo”¹⁸ serve como ponte narrativa, levando o leitor da história passada de Israel para o drama presente que se inicia no versículo 14. A partir do versículo 14 até o 25, nota-se uma mudança abrupta para o presente do indicativo, onde os tempos pretéritos característicos da seção anterior cedem lugar à atualidade do conflito (Cranfield, 2005, p. 153). Essa transição desloca a mensagem que estava sendo direcionada “àqueles que conhecem a lei” (Rm 7,1) para um uso intenso da primeira pessoa do singular. Frases como “eu sou carnal” (Rm 7,14) “o querer está em mim” (Rm 7,18) e “batalha... me prende” (Rm 7,23), demonstram esse deslocamento de tensão existente no “eu”. A mudança dos verbos no passado para o presente do indicativo não é arbitrária, mas deliberada, ou seja, intencional (Schreiner, 2018, p. 842). A resposta mais satisfatória para esse fenômeno gramatical é que o presente indicativo enfatiza a condição ou o estado contínuo da pessoa que se encontra escravizada pelo pecado (Seifrid, 1992, p. 234).

¹⁸ O sentido contínuo dinâmico deste particípio grego é refletido nas principais versões em português, sendo traduzido de forma precisa como “operou” na Almeida Revista e Corrigida (Bíblia, ARC, 2009) e como “produziu” na Nova Versão Internacional (Bíblia, NVI, 2011). Salvo indicação em contrário, as demais citações bíblicas diretas deste artigo foram extraídas da tradução Almeida Corrigida Fiel (Bíblia, 2011).

2. As perspectivas sobre o “eu” de Romanos 7

A hermenêutica de Romanos 7 divide-se majoritariamente em três correntes. A primeira é a do Despertar Moral, que defende que o “Eu” é o indivíduo não regenerado. Segundo Moo (1996, p. 450), Paulo estaria lembrando sua “maioridade moral” ou “*bar mitzvá*”, momento em que passou a compreender o peso da Lei e descobriu seu próprio impulso pecaminoso. O mérito interpretativo dessa visão é que ela mantém a lógica cronológica da carta, uma vez que o sujeito ainda está preso em guardar a lei, conforme evidenciado no verso 9, que assinala a transição para a maturidade religiosa. A limitação hermenêutica, contudo, reside na incompatibilidade antropológica, pois é muito improvável que um homem não regenerado consiga ter um prazer tão profundo e afetuoso pela santidade divina a ponto de declarar seu “prazer na lei de Deus” no tocante ao seu “homem interior”, como expresso no verso 22 (Schreiner, 2018, p. 846). Tal deleite contradiz frontalmente o princípio de que a inclinação da carne é inimizada contra Deus (Rm 8,7).

A segunda perspectiva propõe que o “Eu” retrata o cristão regenerado, descrevendo a luta interior permanente do crente justificado. Seu argumento central é atestar que a intensidade do conflito descrito é, paradoxalmente, a maior prova de vida espiritual (Owen, 2009, p. 41), utilizando como base a afirmação de que a carne cobiça contra o Espírito (Gl 5,17). Entretanto, essa visão esbarra em sérios obstáculos exegéticos, destacando-se a ausência do Espírito Santo e de Cristo, cuja menção ocorre apenas no final do capítulo (Rm 7,25). Esse vácuo contrasta diretamente com a atuação trinitária onipresente em Romanos 8 (Fee, 1997, p. 146). Somando a isso, o retrato do “Eu” que se declara “vendido sob o pecado” de (Rm 7,14) apresenta uma evidente ruptura com a liberdade sobre o domínio do pecado ensinada pelo apóstolo em (Rm 6,14; 8,9).

A terceira perspectiva histórico-redentiva, que enxerga o “Eu” como a personificação do judeu sob a Lei, funcionando como um recurso retórico que representa a experiência corporativa de Israel. Assim, ao utilizar a primeira pessoa, Paulo recapitula a tragédia histórica da própria nação (Moo, 1996, p. 442; Wright, 1991, p. 152). Essa dimensão corporativa ganha contornos biográficos na análise de Thomas Schreiner, que identifica no próprio apóstolo o arquétipo desse conflito entre zelo e incapacidade:

O próprio Paulo representa um judeu que tentou viver piedosamente e era notável entre seus contemporâneos por seu zelo (Gl 1,13-14; Fp 3,4-6). Assim, o retrato encontrado em (Rm 7,14-25) não é verdadeiro para todos os

incrédulos; retrata uma pessoa que se deleita na lei de Deus, mas não consegue cumpri-la (Schreiner, 2018, p. 897)

Nota-se que a distinção de Schreiner é fundamental: o “Eu” paulino não descreve a condição de um ímpio comum, mas a agonia do israelita zeloso que, embora ame a lei, descobre-se impotente diante da força do pecado. Esse diagnóstico prepara o terreno para entender que a crise de Romanos 7 não é sobre a bondade da lei, mas sobre a insuficiência da carne humana em cumpri-la.

Conclui-se, portanto, que a perspectiva histórico-redentiva é a proposta mais robusta, pois permite que Paulo releia sua vida pré-cristã percebendo como o pecado se apropriou da lei como um instrumento de morte (Dunson, 2012, p. 159). Embora essa leitura exija uma compreensão retórica mais profunda, o que pode dificultar aplicações pastorais simplistas, ela oferece a resolução mais coerente para o paradoxo entre a justiça externa de (Fp 3,6), onde o apóstolo se diz “irrepreensível”, e a falência espiritual interna declarada em (Rm 7,24) “miserável homem que sou”. Enquanto a primeira é uma performance externa de um judeu buscando guardar a lei por si, a segunda revela a realidade interna do coração, tornando esta visão a mais adequada para preservar a unidade narrativa da epístola.

3. A centralidade de Cristo e a estatística da impotência

A visão histórico-redentiva protege a coerência da teologia paulina, mantendo intacta a vitória do cristão estabelecida em (Rm 6,7) e o poder vivificador do Espírito em Romanos 8 (Dunn, 2003, p. 527). O impasse central retratado na narrativa paulina é o da autojustificação, evidenciando que a busca pela retidão através do esforço meramente humano conduz, inevitavelmente, a uma crise de agência. Nesse cenário, o esforço próprio gera apenas presunção farisaica ou o mais profundo desespero existencial, que surge em decorrente da consciência sobre a distância intransponível entre o desejo de cumprir a vontade divina e a incapacidade de realizá-la (Schreiner, 2018, p. 848). A Lei não possui a finalidade de erradicar a rebeldia; sua incumbência reside em tornar o pecado manifesto. Para elucidar a discrepância estrutural entre a pretensa justificação pela lei e a realidade da justificação pela fé, o quadro a seguir sintetiza a nítida transição linguística e teológica na epístola.

QUADRO 1 – A ESTATÍSTICA DA IMPOTÊNCIA: O EGOCENTRISMO DE RM 7 VS O PNEUMACENTRISMO DE RM 8.

ELEMENTO	Rm 7,14-25 (O “EU” SOBRE A CARNE)	Rm 8,1-17 (O “EU” NO ESPÍRITO)
Frequência do Ego “Eu”	Aproximadamente 40 ocorrências (entre pronomes egô, emoi, me e desinências verbais de 1ª pessoa).	Apenas 2 menções diretas (v. 16), A agência humana é descentralizada e o “Eu” tornar-se beneficiário da obra do Espírito.
Presença do Pneuma (O Espírito)	Ausência no capítulo 7, o Pneuma aparece apenas 1 vez , como presença externa no v. 6, evidenciando a impotência da “Eu” sem o Espírito.	Protagonismo no capítulo 8, o Pneuma aparece 21 vezes . O Espírito atua como motor ontológico, testemunha e agente habilitador (vv. 2, 4-6, 9-11, 13-16, 23, 26-27).
Relação com a Lei	Lei como Espelho Espiritual Aquele que expõe o pecado demonstrando a impotência do “Eu” (vv. 10, 13, 14a).	Lei do Espírito de Vida. Exigência cumprida “em nós” pela habilitação divina (vv. 2, 3, 4).
Veredito Final	Derrota existencial. Clamor de desespero no “corpo desta morte” (v. 24).	Vitória escatológica. Vida no Espírito, paz e ausência de qualquer condenação (vv. 1, 6, 11).

Fonte: O próprio autor, baseado em Schreiner (2018) e Moo (1996).

Os dados textuais provam que, só quando Paulo ficou frente a frente com Cristo, ele encontrou a libertação do poder da condenação do pecado (Nichol, 2014, p. 604). A resolução desse impasse existencial deságua em adoração explícita em (Rm 7,25), onde o apóstolo declara graças a Deus por meio de Jesus Cristo, transferindo o protagonismo da salvação da agência humana falida para a agência divina eficaz.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A epístola aos Romanos, em seu sétimo capítulo, atua como a ferida aberta da antropologia bíblica. O texto funciona como um atestado de óbito inegável da justificação pelas obras e da pressuposta autonomia humana. A identidade do “Eu” exposta por Paulo serve como um diagnóstico universal da fragmentação da vontade: evidencia-se uma mente que se deleita na Lei de Deus, mas que é traída por uma carne que carece de qualquer agência executiva para o bem.

O clamor “Miserável homem que eu sou!” não é o ápice do pessimismo, mas o reconhecimento sóbrio da escravidão do pecado. A impotência antropológica delineada em Romanos 7 configura-se como prólogo existencial absolutamente indispensável para

a entrada de Romanos 8. A intervenção soberana de Deus só é plenamente compreendida quando a transição do “corpo da morte” (Rm 7,24) para a “nenhuma condenação” (Rm 8,1) é experimentada. Portanto, a experiência de falência descrita não deve ser ignorada ou abandonada, mas confessada continuamente pela igreja cristã, a fim de que se mantenha a dependência absoluta da Lei do Espírito da Vida, a única força capaz de suplantar o dilema da agência humana.

REFERÊNCIAS

- BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**. Almeida Corrigida Fiel. Tradução de João Ferreira de Almeida. São Paulo: Sociedade Bíblica Trinitariana do Brasil, 2011.
- BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**. Almeida Revista e Corrigida. Tradução de João Ferreira de Almeida. 4. ed. rev. e atual. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2009.
- BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**: Nova Versão Internacional. Tradução Comissão de Tradução da Sociedade Bíblica Internacional. São Paulo: Editora Vida, 2011.
- CRANFIELD, C. E. B. **Comentário de Romanos**: versículo por versículo. Tradução de Anacleto Alvarez. 2. Ed. São Paulo: Vida Nova, 2005.
- DUNN, James D. G. **A teologia do apóstolo Paulo**. São Paulo: Paulus, 2003.
- DUNSON, Ben C. **Individual and Community in Paul's Letter to the Romans**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012.
- FEE, Gordon D. **God's empowering presence**: the Holy Spirit in the letters of Paul. Peabody: Hendrickson, 1997.
- MOO, Douglas J. **The epistle to the Romans**. Grand Rapids: Eerdmans, 1996. (The New International Commentary on the New Testament).
- NICHOL, Francis D. (ed.). **Comentário bíblico adventista do sétimo dia. Vol. 6**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2014.
- OWEN, John. **A mortificação do pecado**. Tradução de Gordon Chown. São Paulo: Publicações Evangélicas Seleccionadas, 2009.
- SCHREINER, Thomas R. **Romanos**. São Paulo: Vida Nova, 2018. (Série Comentário Exegético).
- SEIFRID, Mark A. **Justification by Faith**: The Origin and Development of a Central Pauline Theme. Leiden: Brill, 1992.
- STOTT, John R. W. **A mensagem de Romanos 5-8**: homens novos. Tradução de Maria Cândida Becker. São Paulo: ABU Editora, 1988.
- WRIGHT, N. T. **The Climax of the Covenant**: Christ and the Law in Pauline Theology. Edinburgh: T&T Clark, 1991.

A BOCA DE DEUS: Uma análise narrativa do ofício profético de Moisés como resposta divina à opressão egípcia

Guilherme Manhães¹⁹

Resumo: A narrativa do povo hebreu no Egito introduz o esquecimento como o primeiro passo para a construção de um projeto de poder e domínio de um povo sobre o outro. Para isso, o legado de José é apagado e sua descendência vista como uma ameaça para os objetivos hegemônicos de Faraó, o qual subjuga uma minoria de origem estrangeira, em benefício de uma maioria estabelecida. Nesse cenário, o clamor e os gemidos de Israel sobem como um pedido de memória da aliança que Yahweh havia feito com o seu povo, e apontam a necessidade de uma voz que se levante contra a servidão. Nessa perspectiva, o presente trabalho visa analisar o chamado profético de Moisés como uma resposta divina a violência contra o povo israelita. A pesquisa buscará responder as seguintes questões: Como Deus se relaciona com a violência e a opressão? Qual o motivo da ira divina contra Moisés? Qual deve ser o papel profético diante da subjugação? Tudo isso, através de um olhar sincrônico, que visa interpretar o texto em sua forma final, e cujas contribuições buscam guiar o leitor a um olhar disruptivo para a função do profeta como a boca de Deus e os braços de sua indignação.

Palavras-chave: Profetismo. Imperialismo. Ira divina.

Abstract: The narrative of the Hebrew people in Egypt introduces forgetting as the first step in constructing a project of power and domination of one people over another. To this end, Joseph's legacy is erased, and his descendants are viewed as a threat to Pharaoh's hegemonic objectives, as he subjugates a minority of foreign origin for the benefit of an established majority. In this setting, the cry and groaning of Israel rise as a plea for remembrance of the covenant that Yahweh had made with his people and point to the need for a voice to rise up against servitude. From this perspective, the present study aims to analyze the prophetic calling of Moses as a divine response to the violence against the Israelite people. The research will seek to answer the following questions: How does God relate to violence and oppression? What is the reason for the divine wrath against Moses? What should be the prophetic role in the face of subjugation? All of this will be pursued through a synchronic approach that seeks to interpret the text in its final form, and whose contributions aim to guide the reader toward a disruptive view of the prophet's function as the mouth of God and the arms of his indignation.

Keywords: Prophetism. Imperialism. Divine wrath.

INTRODUÇÃO

O livro do Êxodo inicia listando o nome de Jacó e de todos os seus filhos que entraram com ele no Egito. O novo enredo retoma o final do livro de Gênesis e relembra o leitor sobre quem são os filhos de Israel e como chegaram até esse ponto da narrativa. No entanto, enquanto Gênesis os apresenta como uma espécie de clã familiar, em Êxodo, eles adquirem um status novo de povo que progride de doze pessoas para setenta e culmina com a terra cheia deles (Fretheim, 1991, p. 24). Esse crescimento israelita é descrito através de uma linguagem conhecida no livro de Gênesis. Êxodo 1,7 diz que os filhos de Israel foram “fecundos”, se “multiplicaram”, de modo que a “terra se encheu

¹⁹ Mestrando em Teologia bíblica, Pós-Graduado em Interpretação bíblica e Graduado em Teologia pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo (UNASP); gui-caldeira21@hotmail.com; Membro do grupo de pesquisa de Literatura bíblica e memória textual da Faculdade de Teologia do UNASP; e, Lattes: <https://lattes.cnpq.br/3955920261037480>.

deles”. De forma muito semelhante em Gênesis 1,28; 9,1 na benção dada por Deus a Adão e Noé, os mesmos termos foram usados, logo, o êxodo se apresenta nesse primeiro cenário como um cumprimento dos imperativos divinos (Childs, 2004, p. 2). O crescimento dos hebreus passa a se tornar uma ameaça para o rei egípcio que enxerga um crescimento além de suas capacidades de controle. Ironicamente, é o próprio Faraó que reconhece os filhos de Israel como um povo dotado de superioridade física e potencial de rebelião. Agora o Egito, que antes havia sido lugar de refúgio e liberdade, se torna local de escravidão e opressão.

Nesse contexto, o povo emite um grito de socorro contra a opressão egípcia que lhes impunha serviços de dura cerviz. Segundo Leveen (2025, p. 39), a palavra usada para descrever a forma como os israelitas eram tratados é tirania (*perek*), e a mesma palavra é utilizada em Lv 25,43.46.53 para descrever como o povo de Israel não deveria agir com seus escravos. Deus lembra o seu povo que não deveriam se assemelhar aos egípcios tratando seus servos com tirania e opressão, mas fazerem o oposto de como foram tratados. Logo, o texto nos diz que o clamor do povo chegou até Deus: “Os filhos de Israel gemiam sob a servidão e por causa dela clamaram, e o seu clamor subiu a Deus ouvindo Deus o seu gemido, lembrou-se da sua aliança” (Ex 2,23;24)²⁰. Duas palavras antéticas criam a base para a dinâmica narrativa do livro, pois enquanto o primeiro capítulo, apresenta o esquecimento da figura de José pelo rei Egito, como a causa da opressão e escravidão do povo, no fim do segundo capítulo a lembrança divina é o primeiro passo para a libertação de Israel.

À luz do exposto, algumas perguntas motivaram a nossa pesquisa: Como Deus se relaciona com a violência e opressão? Qual deve ser o papel profético mediante a subjugação? Quais aspectos motivam a ira divina? Desse modo, o presente trabalho busca fazer uma análise narrativa do papel profético de Moisés como resposta a opressão sofrida pelos filhos de Israel. Metodologicamente a pesquisa se valerá de uma abordagem sincrônica, focada no texto em sua forma final na qual as questões de redação, datação e autoria não serão consideradas para os devidos fins. Além disso, o texto será composto por uma introdução, dois capítulos de desenvolvimento e uma conclusão.

²⁰ Todos os textos bíblicos do presente trabalho serão retirados da versão da Bíblia Almeida Revista e Atualizada. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

1. Ofício profético

A libertação de Israel começa a partir do momento que um clamor é entoado, e Deus reafirma o compromisso com os israelitas por meio da fórmula da aliança onde o compromisso e promessas realizadas com os patriarcas hebreus se estendem ao povo, porém essa realidade parece distante, em meio aos fardos e pesos da escravidão. A definição de clamor é dada na Bíblia Hebraica como: Clamar, exclamar, especialmente por tristeza, como queixa e súplica em busca de auxílio (Gesenius, 2003 s.v. קָרָא), o clamor assume a incapacidade do próprio indivíduo de solucionar sua condição e a necessidade de outrem. Por esse motivo “a verdadeira crítica começa com a capacidade de lamentar, porque esse é o anúncio mais visceral de que as coisas não andam bem” (Brueggemann, 2018, p. 11). O lamento revela uma insatisfação com o status quo do império e reafirma a necessidade de um libertador que rompa com o projeto de poder e subjugo de um povo sobre o outro. O teólogo Judeu Abraham Heschel (2012), apresenta o conceito de uma “consciência profética” pois é por meio desta que o sofrimento deixa de ser um problema individual e passa a ser uma demanda coletiva.

Nesse contexto o chamado de Moisés é feito com um duplo ofício, além de ser o primeiro chamado oficial na Bíblia Hebraica e que servirá de paradigma para os demais chamados no futuro, Moisés deveria ser o braço forte da libertação e a boca de Deus com a palavra profética a Faraó (Kessler, 2013, p. 350). Mas se engana quem pensa que o motivo da libertação de Israel é meramente político, “o ato de libertação de Yahweh não visa apenas salvar os filhos de Israel da opressão, mas também reunir seus filhos para servi-lo. Ele não estava simplesmente libertando os filhos de Israel da escravidão, mas os redimindo para um relacionamento com ele (Smith, 2024, p. 32, tradução nossa). O *modus operandi* divino vai além das preocupações físicas e políticas, mas tem o objetivo de alcançar os níveis espirituais da reconciliação de Deus com o seu povo, derrotando os deuses egípcios, e posicionando Yahweh como o verdadeiro Deus para o cumprimento das promessas feitas aos patriarcas.

As palavras de Moisés passam a possuir a autoridade da palavra divina, pois como profeta torna-se a própria boca de Deus, e essa dinâmica entre Deus e o profeta é exemplificada através da relação de Moisés e seu irmão Arão: “Ele falará por ti ao povo; ele te será por boca, e tu lhe serás por Deus”, ou seja, as palavras divinas deveriam ser transmitidas com fidelidade por Moisés e Arão até chegar a Faraó e ao povo. Porém, a

relação de Deus e o profeta, não se resume a um repetidor de frases, mas uma união da mente e coração humanos aos de Deus. Segundo Fretheim (1984, p. 150) o profeta se torna a verdadeira “encarnação de Deus”. Sendo assim, as ações sobrenaturais de Moisés são mais que meros ataques a tirania de Faraó como figura política, mas um ataque a sua posição como representante dos deuses egípcios. Cada praga despejada sobre o Egito revelava a soberania divina sobre as forças da natureza e evidenciava a fragilidade das forças imperialista egípcias que estavam prestes a ruir ante o poder do Deus de Israel. Bryant (2021, sec. Egito religião dos deuses), descreve essa percepção: “Os egípcios antigos pensavam que muitos dos deuses controlavam vários aspectos da natureza. Esse fato aparece fortemente no episódio das dez pragas no livro de Êxodo, cujo objetivo é demonstrar a impotência dos deuses egípcios em contraste com o poder supremo de Yahweh”. Logo, o que ocorre no Egito é um microcosmo do grande conflito.

2. A ira divina

Na Bíblia Hebraica a expressão “se acendeu a ira do Senhor” é exemplificada a partir de uma construção metafórica do “nariz vermelho”. Em Êxodo 4,14, esse termo aparece a primeira vez indicando a ira de Yahweh contra alguém, nesse caso específico a ira divina é sobre Moisés, no entanto, por qual motivo isso acontece? O chamado de Moisés para libertar o povo hebreu das mãos de Faraó é composto por uma relutância humana em atender a convocação divina. O texto de Êxodo 3,7-4,14 relata que Moisés apresenta quatro primeiras desculpas, colocando empecilhos para cumprir a missão divina de libertar o povo da opressão egípcia.

Para cada dificuldade apresentada, Deus oferecia uma solução: (1) Moisés pergunta: “Quem sou eu para ir a Faraó?” Deus responde que seria com ele (Ex 3,11-12); (2) Moisés revela não saber o nome daquele que o está enviando, Deus responde “Eu Sou o que Sou” (Ex 3,14); (3) Moisés afirma que não crerão em sua palavra, Deus transforma o bordão em serpente (Ex 4,3); (4) Moisés diz: “Eu nunca fui eloquente”, Deus responde: “Eu serei com a tua boca e te ensinarei o que hás de falar” (Ex 4,12); (5) Moisés diz: “Envia aquele que hás de enviar, menos a mim” (Ex 4,13), No entanto, até esse momento o Senhor pacientemente considerou as ponderações do profeta, mas após a quinta desculpa a ira do Senhor se acendeu. Para Brueggemann (2018, p. 6), o dever profético é mobilizar esforços para alcançar pessoas em suas tristezas e afastá-las daqueles que lhes causam sofrimento e as tratam com tirania. Por esse motivo, terceirizar a responsabilidade

de libertar o outro da opressão é sintoma de uma consciência profética adormecida, pois “a profecia nasce precisamente quando a emergência da realidade político-social é tão radical e inexplicável que sua causa não é nada menos do que teológica”, Ou seja, a ira do Senhor não era exclusiva a Faraó e aos que oprimiam os filhos de Israel, mas se acendeu contra Moisés no momento em que ele negligenciou seu chamado profético de cessar com o sofrimento do outro.

Após a libertação, Deus orienta seu povo na construção de uma sociedade alternativa à lógica imperialista de poder e domínio. As leis dadas por Deus que atendiam os pobres, estrangeiros e viúvas, visavam lembrar a comunidade israelita no deserto da opressão que sofreram no Egito e dessa forma atuar como instrumento pedagógico contra a opressão e exploração dos marginalizados. No entanto, os clamores por conta da injustiça não foram extintos de dentro de Israel, Grenzer (2005, p. 328), relembra o episódio da jovem violentada em Deuteronômio 22,24 que gritou por socorro e não houve a quem livrasse, a ordem divina é eliminar o mal do meio do povo, isto é, a normalização da opressão e injustiça é vista por Deus como um mal que necessita ser eliminado. Para Garmus (2007, p. 19) o projeto de libertação é um empreendimento divino-humano, pois ocorre quando Deus encontra pessoas como Moisés que embora relutante, assumem seu ofício profético de modo que por meio de seus ouvidos, Deus ouve o clamor do povo, por meio de sua boca Deus profere a liberdade e por meio de seus braços Deus derrota o poder dos deuses de Faraó.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

À luz do exposto, a dinâmica do papel de Moisés como resposta a opressão egípcia acontece em níveis micro e macro na narrativa. Desde sua relutância para aceitar o chamado divino, até as pragas que destruíram o Egito, o instrumento da libertação é humano, Deus se funde com o profeta de tal modo que a dor divina em ver seus filhos sendo oprimidos é compartilhada e sentida por Moisés. A ira de Deus se comporta de maneira intransigente contra qualquer tipo de violência, seja com aquele que é o agente da opressão, ou com aquele que está com a consciência adormecida e terceiriza suas responsabilidades de cessar com o clamor dos oprimidos. Dessa forma, a ira do Senhor com Moisés surge a partir do momento em que seus empecilhos são solucionados, mas sua resposta é para que outro seja enviado em seu lugar. Sendo assim, o ofício e a

consciência profética são um dever de todos aqueles que tiveram seus clamores ouvidos, pois é por meio destes que Yahweh trará libertação em nossos dias.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA SAGRADA: Antigo e novo testamento. 2. ed. Revista e Atualizada. Tradução de João Ferreira de Almeida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

BRUEGGEMANN, Walter. **The Prophetic Imagination.** 40. ed. Minneapolis: Fortress Press, 2018.

BRYANT, D. **Egito, religião do.** Bellingham: Lexham Press, 2021.

CHILDS, Brevard S. **The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary.** Louisville: Westminster John Knox Press, 2004.

FRETHEIM, Terence E. **Exodus.** Interpretation, a Bible Commentary for Teaching and Preaching. Louisville: John Knox Press, 1991.

FRETHEIM, Terence E. **The Suffering of God.** Philadelphia: Fortress Press, 1984. (Overtures to Biblical Theology, 14).

GARMUS, Ludovico. Papel de Moisés na libertação do povo: vocação, graça e missão. **Estudos Bíblicos**, Petrópolis, n. 94, p. 9-20, 2007.

GESENIUS, W.; TREGELLES, S. P. **Gesenius' Hebrew and Chaldee lexicon to the Old Testament Scriptures.** Bellingham: Logos Bible Software, 2003.

GRENZER, Matthias. O grito dos oprimidos (Êxodo 2,23-25). **Revista de Teologia e Ciências da Religião**, Recife, v. 5, n. 1, p. 317-334, 2005.

HESCHEL, Abraham Joshua. **Os Profetas.** São Paulo: Paulinas, 2012.

KESSLER, Rainer. Vocación para la libertad: el caso Moisés. **Revista Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral**, Curitiba, v. 5, n. 2, p. 345-360, jul./dez. 2013.

LEVEEN, Adriane. Exodus: The Journey to Sinai. In: BODNER, Keith (org.). **The Cambridge Companion to Biblical Narrative.** Cambridge: Cambridge University Press, 2025. p. 37-56.

SMITH, Lou Ann. **Let My People Go: A Biblical Theology of Liberation in the Exodus Motif.** 2024. Dissertação (Doutorado em Filosofia) – John W. Rawlings School of Divinity, Liberty University, Lynchburg, 2024.

CARISMA NO CORPUS PAULINO: Além da interpretação técnica como “dons espirituais”

Jair Júnio Miranda²¹

Resumo: O estudo analisa as dezesseis ocorrências de χάρισμα (chárisma) nas epístolas atribuídas a Paulo, mostrando que o termo não deve ser reduzido à categoria técnica de “dons espirituais” extraordinários. Em vez de afirmar simplesmente que carisma deriva de χάρις, o trabalho compreende o carisma como manifestação concreta da graça divina, reconhecendo sua relação semântica com a ação graciosa de Deus e evitando uma definição etimológica restritiva, especialmente diante da discussão linguística que associa o termo a χαρίζομαι. Em Romanos, o carisma aparece ligado à salvação, à justificação, à vida eterna, à fidelidade de Deus às promessas feitas a Israel e ao fortalecimento mútuo da comunidade. Em 1Coríntios, designa tanto a riqueza espiritual da igreja quanto vocações pessoais, como casamento e celibato, além dos dons distribuídos pelo Espírito para edificação comum, sempre subordinados ao amor. Em 2 Coríntios, refere-se ao livramento providencial concedido a Paulo em resposta às orações da igreja. Nas Pastorais, descreve a capacitação ministerial de Timóteo, que deve ser preservada e reavivada. Assim, o carisma, em Paulo, é expressão histórica da graça de Deus na salvação, vocação, comunidade, providência e ministério. Essa leitura preserva a diversidade dos usos paulinos e evidencia sua unidade teológica na iniciativa soberana de Deus.

Palavras-chave: Carisma. Dons Espirituais. Corpus Paulino.

Abstract: The study analyzes the sixteen occurrences of χάρισμα (*chárisma*) in the epistles attributed to Paul, showing that the term should not be reduced to the technical category of extraordinary “spiritual gifts.” Rather than simply affirming that *charisma* derives from χάρις, the study understands *charisma* as a concrete manifestation of divine grace, recognizing its semantic relationship with God’s gracious action and avoiding a restrictive etymological definition, especially in view of the linguistic discussion that associates the term with χαρίζομαι. In Romans, *charisma* appears in connection with salvation, justification, eternal life, God’s faithfulness to the promises made to Israel, and the mutual strengthening of the community. In 1 Corinthians, it designates both the spiritual richness of the church and personal vocations, such as marriage and celibacy, as well as the gifts distributed by the Spirit for common edification, always subordinated to love. In 2 Corinthians, it refers to the providential deliverance granted to Paul in response to the prayers of the church. In the Pastoral Epistles, it describes Timothy’s ministerial empowerment, which must be preserved and rekindled. Thus, in Paul, *charisma* is the historical expression of God’s grace in salvation, vocation, community, providence, and Christian ministry. This reading preserves the diversity of Pauline usage and highlights its theological unity in the sovereign initiative of God.

Keywords: Charisma. Spiritual Gifts. Pauline Corpus.

INTRODUÇÃO

O termo grego χάρισμα (chárisma) ocupa lugar relevante na teologia paulina e aparece dezesseis vezes no corpus do apóstolo. Do ponto de vista etimológico, o substantivo deriva do verbo χαρίζομαι (charízomai), cujo significado fundamental é “conceder graciosamente”, “dar como favor” ou “beneficiar alguém por graça”. Esse

²¹ Mestrando em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo – UMESp; Mestre em Liderança pela Andrews University -EUA; Licenciado em Educação Física – UEPB; Bacharel em Teologia pelo UNIAENE; jairmira2@gmail.com; participante do grupo de pesquisa RASTRO; ID Lattes 4010823929383680

verbo, por sua vez, está relacionado ao substantivo χάρις (cháris), amplamente utilizado por Paulo para designar a graça divina. Consequentemente, o significado básico de χάρισμα não deve ser compreendido primariamente como uma capacidade extraordinária, mas como aquilo que é concedido gratuitamente por Deus em virtude de sua graça.

As dezesseis ocorrências de χάρισμα encontram-se distribuídas entre Romanos, 1Coríntios, 2 Coríntios, 1 Timóteo e 2 Timóteo. A análise conjunta desses textos demonstra que Paulo utiliza o termo em contextos diversos, atribuindo-lhe sentidos relacionados à salvação, à vocação, à eleição, à cura, ao ministério e à edificação da igreja. Essa variedade semântica não representa incoerência conceitual, mas diferentes expressões de uma mesma realidade teológica: a graça de Deus tornada visível e eficaz na experiência humana. O objetivo deste estudo consiste em sintetizar os principais significados do termo nas dezesseis ocorrências paulinas, evidenciando sua unidade teológica e suas múltiplas aplicações.

1. O carisma como expressão da graça salvadora

As ocorrências de Romanos 5,15-16 e Romanos 6,23 apresentam o uso mais claramente soteriológico de χάρισμα. Em Romanos 5, Paulo estabelece um contraste entre Adão e Cristo. Enquanto a transgressão do primeiro trouxe condenação e morte, o dom de Cristo produz justificação e vida. Moo (1996, p. 334-338) entende que o termo designa a própria obra redentora realizada por Cristo, ao passo que Morris (1988, p. 234-236) destaca a superabundância da graça divina manifesta na justificação dos pecadores.

Em Romanos 6,23, Paulo declara que “o salário do pecado é a morte, mas o dom gratuito de Deus é a vida eterna em Cristo Jesus”. O contraste entre salário e dom reforça a natureza gratuita da salvação. Fitzmyer (2008) observa que o carisma é identificado diretamente com a vida eterna, enquanto Lenski (1961) enfatiza que o termo exclui qualquer possibilidade de mérito humano. Nessas passagens, o carisma não corresponde a uma habilidade ou função ministerial. Trata-se da própria ação salvífica de Deus realizada em Cristo e recebida pela fé.

2. O carisma como expressão da fidelidade divina

Em Romanos 11,29, Paulo afirma que “os dons e a vocação de Deus são irrevogáveis”. O plural χαρίσματα refere-se aos privilégios concedidos a Israel ao longo da história da aliança.

Segundo Moo (1996), esses dons devem ser relacionados às bênçãos mencionadas em Romanos 9,4-5, incluindo as alianças, as promessas e a adoção. Fitzmyer (2008) interpreta o texto como referência à eleição histórica de Israel, enquanto Dunn (1988b) entende os carismas como manifestações concretas da fidelidade divina. Nesse contexto, o termo assume dimensão coletiva e histórica. O carisma não se restringe ao indivíduo, mas expressa a permanência das promessas divinas dirigidas ao povo da aliança.

3. O carisma como fortalecimento e edificação da comunidade

A primeira ocorrência do termo encontra-se em Romanos 1,11-12. Paulo manifesta o desejo de visitar os cristãos de Roma para compartilhar algum dom espiritual. Entretanto, o próprio texto esclarece que esse dom consiste no fortalecimento mútuo produzido pela fé comum.

Barentsen (2009) observa que o termo deve ser compreendido em perspectiva relacional, enquanto Fitzmyer (2008, p. 248) destaca que Paulo reformula sua afirmação inicial para enfatizar a reciprocidade entre apóstolo e comunidade.

Em Romanos 12,6, o conceito reaparece em contexto eclesiológico. Os diferentes membros da igreja possuem carismas distintos, distribuídos segundo a graça recebida. Moo (1996, p. 763-766), Dunn (1988b, p. 725-728) e Fitzmyer (2008, p. 646-648) concordam que os dons representam formas concretas pelas quais Deus capacita seus servos para a edificação do corpo de Cristo. Em ambos os textos, o carisma está diretamente ligado à construção da comunidade cristã.

4. O carisma como riqueza espiritual e vocação pessoal

Em 1 Coríntios 1,7, Paulo afirma que a igreja de Corinto não carece de nenhum carisma enquanto aguarda a manifestação de Cristo. Thiselton (2000, p. 96-100) interpreta o texto como referência às diversas expressões da graça presentes na comunidade. Fee (1987, p. 41-43) associa o versículo aos dons espirituais discutidos posteriormente na epístola, enquanto Lenski (1963, p. 33-34) entende o termo de maneira mais abrangente, abrangendo todas as bênçãos espirituais concedidas por Deus.

Em 1 Coríntios 7,7, Paulo aplica o conceito ao matrimônio e ao celibato. O apóstolo reconhece que diferentes pessoas recebem diferentes capacidades para viver sua vocação. Fee (1987) interpreta o carisma como a capacidade de permanecer solteiro de maneira saudável e produtiva. Thiselton (2000) amplia a compreensão ao incluir tanto o casamento

quanto a solteirice como expressões legítimas da graça divina. Ciampa e Rosner (2010) destacam que o dom consiste na capacidade concedida por Deus para viver fielmente a condição recebida. Esse uso demonstra que o conceito de carisma transcende o âmbito estritamente eclesiástico e alcança a própria existência cotidiana do cristão.

5. O carisma como manifestação do Espírito Santo

O maior desenvolvimento paulino do conceito encontra-se em 1 Coríntios 12. Em 12,4-6, Paulo afirma que há diversidade de carismas, mas o mesmo Espírito. Thiselton (2000, p. 928-931) observa que Paulo substitui a linguagem dos “espirituais” pela linguagem da graça, enfatizando que os dons têm origem em Deus e não nos indivíduos. Fee (1987, p. 586-587) ressalta a estrutura trinitária do texto, na qual Espírito, Senhor e Deus atuam conjuntamente.

Nos versículos 9, 28 e 30, aparecem os “dons de curas”. Hodge (1857, p. 261-262) interpreta tais dons como manifestações sobrenaturais do Espírito Santo. Meyer (1879, p. 382-383) observa que o plural utilizado por Paulo sugere múltiplas formas de atuação da graça divina. Fee (1987, p. 616-618) destaca que esses dons existem para o benefício da comunidade e não para exaltação individual.

Em 1 Coríntios 12,31, Paulo incentiva os cristãos a buscarem os maiores carismas. Contudo, o critério de grandeza não é o prestígio pessoal, mas a utilidade comunitária. Thiselton (2000, p. 1013-1026) afirma que os dons devem ser avaliados por sua contribuição à edificação da igreja. Ciampa e Rosner (2010, p. 609-618) chegam à mesma conclusão. A discussão culmina no capítulo 13, onde o amor é apresentado como princípio regulador de todos os carismas. Sem amor, os dons perdem seu propósito e valor.

6. O carisma como favor e livramento divino

Em 2 Coríntios 1,11, Paulo utiliza *χάρισμα* em sentido menos comum. O contexto trata do livramento recebido pelo apóstolo em meio às tribulações. Harris (2005, p. 161-162) entende o termo como referência à intervenção divina que preservou a vida de Paulo. Garland (1999, p. 82-83) interpreta o carisma como favor gracioso concedido em resposta às orações da comunidade. Barnett (1997, p. 89-91) destaca a participação da igreja nesse processo por meio da intercessão. O texto demonstra que o conceito pode referir-se a

benefícios concretos recebidos da providência divina, ampliando ainda mais o campo semântico do termo.

7. O carisma como capacitação ministerial

As duas últimas ocorrências aparecem nas Epístolas Pastorais. Em 1Timóteo 4,14, Paulo exorta Timóteo a não negligenciar o carisma recebido mediante profecia e imposição de mãos.

Towner (2006, p. 323-325) entende o dom como capacitação espiritual para liderança e ensino. Knight (1992, p. 208-209) destaca que a profecia e a imposição de mãos reconheceram publicamente a vocação concedida por Deus.

Em 2 Timóteo 1,6, Paulo ordena que Timóteo reavive o dom recebido. Marshall e Towner (2004, p. 696-698) associam o carisma à ação contínua do Espírito Santo no ministério. Mounce (2000, p. 475-477) interpreta a imagem da chama como referência à necessidade de constante desenvolvimento do dom. Grgić (2020, p. 262-268) relaciona o carisma à missão apostólica e ao serviço da Palavra. Nesses textos, o carisma representa a graça que chama, equipa e sustenta aqueles que exercem funções ministeriais na igreja.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise das dezesseis ocorrências de χάρισμα no corpus paulino demonstra que o termo possui significativa diversidade semântica sem perder sua unidade teológica fundamental. Em todos os contextos examinados, o conceito permanece vinculado à graça divina.

O termo pode designar a salvação, a vida eterna, os privilégios da aliança, o fortalecimento comunitário, os dons espirituais, a vocação pessoal, o livramento providencial e a capacitação ministerial. Apesar dessa variedade, todas as ocorrências compartilham uma característica comum: representam manifestações concretas da ação graciosa de Deus.

Conclui-se, portanto, que o significado fundamental de χάρισμα em Paulo não deve ser reduzido à ideia de dom espiritual extraordinário. O termo designa toda expressão histórica da graça divina, seja na salvação, no ministério, na comunidade ou na vida cotidiana dos crentes. Assim, o carisma constitui a concretização da χάρις na experiência humana e eclesial, revelando a iniciativa soberana de Deus em favor do seu povo.

REFERÊNCIAS

BARENTSEN, Jack. Pre-Pauline leadership and Pauline constitution in the Roman Church: an alternative interpretation of Romans 12 and 16. *In*: SCHNELLE, Udo (ed.). **The Letter to the Romans**. Leuven: Peeters, 2009. p. 589-610.

BARNETT, Paul. **The Second Epistle to the Corinthians**. Grand Rapids: Eerdmans, 1997.

CIAMPA, Roy E.; ROSNER, Brian S. **The First Letter to the Corinthians**. Grand Rapids: Eerdmans, 2010.

DUNN, James D. G. **Romans 1–8**. Dallas: Word Books, 1988a.

DUNN, James D. G. **Romans 9–16**. Dallas: Word Books, 1988b.

FEE, Gordon D. **The First Epistle to the Corinthians**. Grand Rapids: Eerdmans, 1987.

FITZMYER, Joseph A. **Romans**: a new translation with introduction and commentary. New Haven: Yale University Press, 2008.

GARLAND, David E. **2 Corinthians**. Nashville: Broadman & Holman, 1999.

GRGIĆ, Miljenka. Poučak služiteljima riječi u 2 Tim 1,6-14. **Služba Božja**, Split, v. 60, n. 3, p. 245-272, 2020.

HARRIS, Murray J. **The Second Epistle to the Corinthians**: a commentary on the Greek text. Grand Rapids: Eerdmans, 2005.

HODGE, Charles. **An Exposition of the First Epistle to the Corinthians**. New York: Robert Carter & Brothers, 1857.

KNIGHT, George W. **The Pastoral Epistles**: a commentary on the Greek text. Grand Rapids: Eerdmans, 1992.

LENSKI, R. C. H. **The Interpretation of St. Paul's Epistle to the Romans**. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1961.

LENSKI, R. C. H. **The Interpretation of St. Paul's First and Second Epistle to the Corinthians**. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1963.

MARSHALL, I. Howard; TOWNER, Philip H. **A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles**. London: T&T Clark International, 2004.

MEYER, Heinrich August Wilhelm. **Critical and Exegetical Handbook to the Epistles to the Corinthians**. Edinburgh: T&T Clark, 1879.

MOO, Douglas J. **The Epistle to the Romans**. Grand Rapids: Eerdmans, 1996.

MORRIS, Leon. **The Epistle to the Romans**. Grand Rapids: Eerdmans, 1988.

MOUNCE, William D. **Pastoral Epistles**. Dallas: Word Books, 2000.

THISELTON, Anthony C. **The First Epistle to the Corinthians**: a commentary on the Greek text. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.

TOWNER, Philip H. **The Letters to Timothy and Titus**. Grand Rapids: Eerdmans, 2006.

ANÁLISE INTERTEXTUAL DE JUÍZES 19 A 21 E GÊNESIS 19

*Pablo Vinicius Borges Oliveira Santos*²²

Resumo: O artigo analisa a relação intertextual entre Juízes 19–21 e Gênesis 19, partindo da hipótese de que o episódio da concubina do levita ecoa deliberadamente a narrativa de Sodoma e Gomorra. Inserido no epílogo de Juízes, o relato evidencia o declínio moral e teocrático de Israel. A pesquisa utiliza a metodologia da semanálise de Julia Kristeva, entendendo o texto como resultado de diálogos com tradições anteriores. Assim, busca-se identificar paralelos lexicais, sintáticos, temáticos e semânticos entre as duas narrativas. A análise demonstra múltiplas correspondências: ambientação noturna, hospitalidade ameaçada, cerco à casa, exigência para abusar dos hóspedes, oferta de mulheres, violência coletiva e juízo subsequente. Há repetição de verbos, substantivos e construções frasais no hebraico, além de paralelos temáticos como perversidade social, resistência à misericórdia e destruição total. O juízo divino em Sodoma encontra paralelo na quase extinção de Benjamim, reforçando a comparação entre Gibeá e Sodoma. Conclui-se que o autor de Juízes evoca conscientemente Gênesis 19 para denunciar a degradação moral de Israel. A intertextualidade funciona como crítica teológica e literária, evidenciando que o povo da aliança havia se tornado semelhante às nações outras, atraindo sobre si o relato do desagrado divino.

Palavras-chave: Intertextualidade. Juízes. Gênesis.

Abstract: This article analyzes the intertextual relationship between Judges 19–21 and Genesis 19, based on the hypothesis that the episode of the Levite's concubine deliberately echoes the narrative of Sodom and Gomorrah. Inserted within the epilogue of Judges, the account highlights the moral and theocratic decline of Israel. The study employs the methodology of semanalysis developed by Julia Kristeva, understanding the text as the result of dialogues with earlier traditions. Thus, it seeks to identify lexical, syntactic, thematic, and semantic parallels between the two narratives. The analysis demonstrates multiple correspondences: a nighttime setting, threatened hospitality, the surrounding of the house, the demand to abuse the guests, the offering of women, collective violence, and subsequent judgment. There is repetition of verbs, nouns, and phrasal constructions in the Hebrew text, as well as thematic parallels such as social perversity, resistance to mercy, and total destruction. The divine judgment upon Sodom finds a parallel in the near extinction of Benjamin, reinforcing the comparison between Gibeah and Sodom. It is concluded that the author of Judges consciously evokes Genesis 19 in order to denounce the moral degradation of Israel. The intertextuality functions as both a theological and literary critique, demonstrating that the covenant people had become similar to the surrounding nations, thereby bringing upon themselves the narrative of divine displeasure.

Keywords: Intertextuality. Judges. Genesis.

INTRODUÇÃO

O livro de Juízes narra a história do povo de Israel logo após a sua entrada na terra de Canaã, conduzidos por Josué. O povo se vê em necessidade de conduzir-se militarmente através de investidas a fim de poder conquistar territorialmente e se estabelecerem como uma teocracia. Para tal, receberam ordens divinas de que juízes deveriam ser estabelecidos como oficiais que exerciam funções jurídicas dentro da sociedade e Israel (Dt 16,18). Estes, por sua vez, tinham a atribuição de certificar-se de que a nação estaria em conformidade com os propósitos estabelecidos na aliança entre

²² Mestrando em Teologia bíblica pelo UNASP, bacharel em teologia pelo UNIAENE, bacharel em psicologia pela UPE; pablo.oliveira@uniaene.edu.br; participante do grupo de pesquisa GEAN; ID Lattes 5261940870222192.

Deus e Seu povo, bem como de dar vereditos em situações de conflitos que ocorressem (Dt 16,19-20). Além disso, eram pessoas encarregadas por Deus para libertação do Seu povo. (Dorneles, 2014, p. 307).

Os capítulos 19 a 21 estão dentro deste escopo temático alinhado por Wiersbe como sendo o epílogo do livro e o ápice das desordens. O foco dos capítulos está em descrever a história de um levita e sua concubina em uma viagem para sua terra de origem, nas regiões montanhosas de Efraim. Estes, durante a jornada, decidem pernoitar dentro dos territórios dos benjamitas, na cidade de Gibeá, acreditando que lá teriam menos riscos na viagem. Uma cena de abuso acontece e as consequências deste ato são conhecidos por toda a nação; esta se faz presente e busca trazer juízo à tribo de Benjamim por acobertar o fato. Israel entra em guerra civil e Benjamim quase se torna extinta de uma vez por todas (Barton; Muddiman, 2001, p. 189-191).

Porém, para além de uma narrativa aterrorizante, o texto em si parece evocar no leitor uma referência para além da mera história, apontando para o acontecimento da destruição de Sodoma e Gomorra (NKJV Study Bible, 2014, p. 411). Reforçando esta afirmação, Gardner (2017, p. 21) na sua tese doutoral afirma que existem paralelos lexicais, características sintáticas, havendo uma conexão intertextual entre as histórias. Os ecos e alusões presentes em Juízes ao evento da destruição das duas cidades, buscam expressar a gravidade do ato que ocorrera de forma semelhante nas duas cidades que foram destruídas previamente na Bíblia, como afirma Agostinho (Schroeder, 2007, p. 9).

Este artigo se utilizará da metodologia da semanálise proposta por Kristeva. Este método tem como proposta analisar e identificar a maneira como textos presentes em contextos de semiosfera tramitam dentro da cultura e do inconsciente coletivo, fazendo com que as relações sociais e culturais perpetuem textos anteriores (Kristeva, 2005, p. 34). Desta forma, o texto é compreendido como um conjunto de outros textos que vieram previamente a escrita do texto analisado, de forma que o texto estudado se relaciona de forma diacrônica com o conhecimento desenrolado pela sua cultura prévia. Sendo assim, este trabalho visa realizar uma análise intertextual entre os relatos de Juízes 19-21 e Gênesis 19, identificando elementos intertextuais comuns entre ambos os textos.

1. Os anfitriões e os hóspedes (tópico 1)

O texto de Juízes 19 introduz-se com um marco linguístico muito importante para o livro, pois apresenta a opinião do autor a respeito dos eventos que ocorriam da época

dos juízes. O verso 1 diz que “Naqueles dias, em que não havia rei em Israel”, dando entender que o autor atribui a falta da monarquia²³ a culpa dos próximos acontecimentos que se desenvolverão no texto (Cundall; Morris, 1968, p. 201). Em seguida, a narrativa avança à introdução dos dois personagens iniciais: o levita e a sua concubina, que estão retornando para cidade natural do levita, a região montanhosa de Efraim. Nesse percurso o levita conversa com o seu moço e decide não parar em outras cidades que não fossem da região de Israel, posto que isso poderia resultar em insegurança e perigo.

Desde este momento, o escritor parece estar construindo uma ideia crescente. A cidade que não é escolhida para se parar, Jebus (יְבוּס), significa “lugar de debulhar”, vindo de uma raiz verbal (בּוּס) que denota “baixo, pisar, profanado” (Strong, 2002, p. 200); dando a entender de que a cidade não seria digna de sua parada (v. 12). Assim, escolhem a Gibeá²⁴ ou Ramá²⁵ como local para seu pernoite, por ser considerado um local mais propício, mais elevado; o que na história se constitui como uma ironia diante dos acontecimentos. Klein (1988, p. 165), na sequência, identifica que a sequência textual tem como pano de fundo o relato de Gênesis 19 e a destruição de Sodoma e Gomorra. Todos os eventos que sucedem a cena da chegada do levita até a destruição da tribo de Benjamim possuem uma relação textual de ecos e alusões ao relato de juízo no primeiro livro do pentateuco.

Para se identificar tais paralelos, inicia-se com a descrição da chegada do levita na cidade de Gibeá, em Gn 19,1, em paralelo com Jz 19,1. Ambos os textos apresentam um aspecto temporal comum, informando ao leitor que os eventos se passaram no turno noturno e que o desenrolar da história se dará nesse mesmo tempo. Em juízes a palavra que designa a passagem da noite (לַיָּל) possui uma aproximação do campo semântico da expressão noite em gênesis (בַּלַּיְלָה). Além disso há dois paralelos verbais na ação dos dois públicos; o verbo בּוֹא é repetido nos dois textos para expressar a ação do levita e dos anjos e o verbo יָשָׁב é repetido para apontar o ato de sentar-se do levita e de Ló na narrativa (Matthews, 1992, p. 7).

²³ Evento que ocorrerá somente posteriormente com o Saul e efetivamente com Davi.

²⁴ (גִּבְעָה), que significa “mais alto, monte”

²⁵ (רָמָה) significando “mais alto, elevado”

2. O terror em Benjamim (tópico 2)

Seguidamente, a narrativa continua (Gn 19,5-7 e Jz 19,22-23) e o hospedeiro da casa sai ao encontro da turba que se encontra fora da residência. Há uma tentativa de dissuadir o público acalorado por parte de Ló e do homem velho, a fim de que os hospedeiros não sejam levados a fatalidade eminente; sendo que em ambos os textos a introdução do sujeito da fala, também é compartilhado. Além dessa ligação de enredo, elementos linguísticos comuns também se apresentam: a repetição do verbo *אָץ* sucedido por um pronome objeto na terceira pessoa do masculino (*אָהוּ*); a semelhança da resposta de Ló e do homem velho para com o pedido dos cidadãos da cidade com a oração “*אָל-ל’ אָהוּ*”, com uma pequena diferença no acréscimo no caso de Ló que utiliza-se da interjeição “*אָהוּ*”; a recorrência verbo do *אָלע* que é traduzido como “fazer mau”, no Hifil *yiqtol* jussivo (Block, 2012, p. 363).

Prontamente a descrição dá-se sequência e a os hospedeiros aprimoram suas tentativas para além das falas anteriormente citadas. Outras maneiras são utilizadas para apaziguar a situação; estas que são encontradas nos dois relatos. Filhas virgens são ofertadas (no caso de Ló duas e do homem velho uma), havendo uma diferença nos relatos visto a existência da concubina em Juízes; sendo esta também oferecida (Block, 1999, p. 652). Aspectos verbais continuam presentes, sendo que as moças seriam trazidas (*אָבא*) para os algozes. Complementar a esse pensamento, do ponto de vista da intertextualidade, encontra-se uma construção frasal idêntica em ambos os relatos, tendo o verbo fazer (*אָמא*) ligado a um pronome objeto que varia no texto (*אָהוּ* e *אָהוּ*), seguido de um qualificador (*אָהוּ*) e finalizando com um substantivo com função verbal (*אָהוּ* - olhos). Por fim, após essa oferta das mulheres, o texto perpetua sua semelhança no pedido que nada se faça com os homens (Boling, 1975, p. 406).

3. A intervenção e a restauração (tópico 3)

Em Gn 19,24a-25 e Jz 20,35a a intervenção divina é expressa para Sodoma e Gomorra, como fogo descendo do céu juntamente com enxofre. Todos os habitantes daquela localidade sofreram com este trágico fim. A descrição do juízo divino para com Gibeá se assemelha narrativamente em muitos aspectos que podem ser identificados na descrição das duas cidades. A intervenção divina em Gibeá possui uma figura de linguagem hiperbólica observável pela repetição do substantivo *כָּל* (*kol*), 7 vezes dentro

do contexto da destruição completa de Benjamim (Jz 20,35-48); característica esta presente na destruição de Sodoma e Gomorra (Gn 19,25-28), havendo uma presença de 3 repetições em apenas 4 versos; isto evidencia a extensão do juízo em ambos os relatos.

A descrição da destruição é paralela e contempla outras características que são perceptíveis. A repetição da palavra עיר (cidade); o uso paralelo com semelhança semântica das predicações “וַיִּהְיוּ אֶת־הָעָרִים הָאֵלֶּה” em gênesis e “וַיָּבוֹאוּ לְפִי־תֹרֶב מְעִיר” em juízes; e o uso idêntico em quantidade do advérbio de intensidade כָּל, duas ocorrências na mesma sentença, denotando a totalidade da destruição (Weeb, 2012, p. 472). Todas estas características elucidam a intertextualidade entre os textos.

No que tange a restauração na sequência dos fatos, após a derrota de Benjamim no conflito contra as demais tribos de Israel, o narrado de juízes aponta a tristeza dos israelitas pelo fim que ocorrera com uma parte dos seus irmãos (Jz 21,3-7). Os relatos paralelos com Gn 19,28 apresentam como elemento semelhante o início da sessão com o verbo אמר na estrutura verbal Qal e no modo wayyiqtol. Além disso, há a semelhança semântica quanto a ideia da perda de existência. No caso de juízes, o pranto em relação a perda da tribo de Benajmim, em Gênesis, a não perpetuação da descendência das filhas de Ló. Salienta-se também a correlação entre o pensamento das filhas de Ló e o voto que os israelitas fizeram de não dar as suas filhas por mulheres aos benjamitas (Davis, 2000, p. 188).

Após a cena correlatada da aquisição de esposas à tribo de Benjamim (Jz 21,14) e a primeira filha de Ló (Gn 19,33-35) tendo relações com o pai (ambos os textos com o fim de não extinção da posteridade), o foco em seguida se dá em quem não foi contemplado na perpetuação. Assim, a segunda filha de Ló e os demais benjamitas sem esposa, receberão atenção no enredo. Nessa sessão do texto, as semelhanças se mantêm na introdução das falas, havendo a repetição do verbo אמר na estrutural verbal Qal e no modo wayyiqtol; bem como a equivalência semântica das sentenças “nenhuma tribo de Israel deve ser destruída” e “descendência de nosso pai”. De forma irônica, o autor de juízes retrata que o que começou com um abuso sexual, termina da mesma maneira (Butler, 2009, p. 849).

A história avança da intuição de preservar a descendência de Ló e da tribo de Benjamim. O plano articulado para ambos os casos é executado e a intertextualidade

evidencia-se mais nitidamente. O pano de fundo desta cena parece ser a inconsciência daqueles que estão sendo lesados; Ló alcoolizado e as mulheres em Siló surpreendidas por tamanho ato de brutalidade. Desta forma, as duas filhas de Ló perpetuaram a sua descendência e os benjamitas tiveram esposas para todas as duas levadas de homens.

Em especial neste texto (Gn 19,33 e Jz 21,17), reforçar-se a intertextualidade por campo semântico e construção de enredo. Nota-se que o verbo אָרַב em juízes carrega a conotação de fazer algo nas ocultas, a medida que de igual forma a expressão וְלֹא־יָדָע em gênesis retrata o mesmo sentido; bem como o verbo הָטִיף em juízes tem um sentido sexual em seu sentido contextual e שָׁכַב, em gênesis, explicitamente implica correlação carnal (Vangemeren, 2011, p. 104).

Chegando ao fim do relato de juízes, este se consuma da mesma forma que se iniciou: com a descrição da concubina sendo tomada à força. Porém, agora essa cena é representada na descrição das mulheres de Jabes-Gileade e das participantes da festividade de Siló. As mulheres são tomadas por outros homens a fim de se resolver um problema criado apriori (Barton; Muddiman, 2001, p. 190). As duas filhas de Ló engravidam do pai (Gn 19,36-37) e mantêm a sua posteridade, bem como os dois grupos de benjamitas fazem o mesmo com as suas novas esposas (Jz 21,24). Os paralelos encontrados nos textos são temáticos e semânticos, evidenciando a relação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da análise intertextual entre os relatos de juízes 19-21 e gênesis 19, conclui-se que há um paralelo existente entre ambas as narrativas que está relacionado com diversos elementos. Estes, por sua vez, se demonstram em fenômenos: verbais, nominais, características de qualificação, cenários semelhantes, anúncios de enredo, categorização de personagens, campos semânticos de palavras que se equivalem etc. Assim, compreende-se que o autor de juízes tinha como ambiente semiótico um espaço que lhe trazia a memória a narrativa de gênesis. O texto do primeiro livro da Bíblia deveria estar permeando a cultura do escritor e fazia parte do seu modo de pensar.

Outro elemento que se compreende apoiado nestes pressupostos acima, é que a intenção do autor estava em reforçar a falta de moralidade por parte dos israelitas na época do incidente. A comparação de Gibeá com os Sodomitas e habitantes de Gomorra, aponta para uma caracterização dos benjamitas como estando semelhantes as nações que os

rodeavam. Assim, o autor não faz sua crítica por meios diretos de argumentação, mas sim através de instrumentos linguísticos e estéticos.

Outro elemento destacável na leitura intertextual é indicar uma dimensão divina no acontecimento histórico no relato de juízes. O escritor mostra a desaprovação de Deus para com a conduta da nação (sendo manifesta através da intervenção militar de Israel), assim como ele executou juízo explícito sobre Sodoma e Gomorra.

REFERÊNCIAS

NIDITCH, Susan. Judges. In: BARTON, J; MUDDIMAN, J (Ed.). **The Oxford Bible Commentary**. Oxford University Press, 2001. p.176-191.

BÍBLIA. King James Version. **NKJV Study Bible**. Nashville, TN: Thomas Nelson, 2017.

BÍBLIA. Português. **A Bíblia Sagrada**: Antigo e Novo Testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição revista e atualizada no Brasil. 2. ed. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

BOLING, Robert G. **Judges**: an introduction, translation and commentary. New Haven: Yale University Press, 1975.

BLOCK, D. Echo Narrative Technique in Hebrew Literature: A Study in Judges 19. **Westminster Theological Journal**, v. 52, n. 2, p. 325-341, outono 1990.

BLOCK, Daniel I. Judges, Ruth. In: BODA, Mark J.; SCHWAB, George M. (Ed.). **The Expositor's Bible Commentary**: a theological exposition of Holy Scripture. Revised edition. Grand Rapids: Zondervan, 2012. v. 6, p. 15-736.

BUTLER, T. **Judges**. Nashville, TN: Thomas Nelson, 2009. (Word Biblical Commentary, vol. 8).

DORNELES, Vanderlei. (ed.). **Comentário bíblico Adventista do Sétimo Dia**. v. 2: Josué a 2 Reis. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2014.

DAVIS, D. **Judges**: such a great salvation. Ross-shire, Scotland: Christian Focus, 2000.

CUNDALL, A; MORRIS, L. **Judges and Ruth**: an introduction and commentary. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1968.

GARDNER, K. **Reading Judges 19**: a study of narrated apostasy and literary representations of violence. 2017. Tese (Doutorado em Filosofia) – School of Theology, Fuller Theological Seminary, Pasadena, 2017.

GARDNER, K. Hidden in Plain Sight: Intertextuality and Judges 19. **Review & Expositor**, v. 115, n. 4, p. 544-555, 2018.

KLEIN, L. **The triumph of irony in the Book of Judges**. Sheffield, England: JSOT Press, 1988.

KRISTEVA, J. **Introdução à semanálise**. Tradução de Lúcia Helena França Ferraz. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.

MATTHEWS, V. Hospitality and Hostility in Genesis 19 and Judges 19. **Biblical Theology Bulletin: Journal of Bible and Culture**, v. 22, n. 1, p. 3-11, 1992.

SCHROEDER, A. Dismembering the adulteress: sixteenth-century commentary on the narrative of the Levite's concubine (Judges 19-21). **Seminary Ridge Review**, v. 9, p. 5-24, primavera 2007. Disponível em: <https://www.proquest.com/magazines/dismembering-adulteress-sixteenth-century/docview/225216303/se-2>. Acesso em: 3 jun. 2025.

STRONG, J. **Léxico Hebraico, Aramaico e Grego de Strong**. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2002.

WILLIAM, Williams. שֹׁכֵן. In: VANGEMEREN, Willem A. (Org.). **Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento**. São Paulo, SP: Editora Cultura Cristã, 2011. v. 1, p. 102-103.

MWALTKE, K.; O'CONNOR, M. **Introdução à sintaxe do hebraico bíblico**. Tradução de Adeleir Garcia Esteves, Fabiano Antônio Ferreira e Roberto Alves. 1. ed. São Paulo, SP: Editora Cultura Cristã, 2006.

WEBB, Barry G. **The Book of Judges**. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2012. (The New International Commentary on the Old Testament).

WHITAKER, R et al. **The Abridged Brown-Driver-Briggs Hebrew-English Lexicon of the Old Testament**: from A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament by Francis Brown, S.R. Driver and Charles Briggs, based on the lexicon of Wilhelm Gesenius. Boston; New York: Houghton, Mifflin and Company, 1906

WIERSBE, W. **Comentário bíblico expositivo: Antigo Testamento, históricos**. Vol. 2. Santo André: Geográfica, 2010.

O MOTIVO DA MESA E A DISPUTA DE SOBERANIA EM DANIEL 1

Pettersson Brey²⁶

Rodrigo Serveli²⁷

Resumo: O presente texto propõe uma leitura de Daniel 1 que desloca o foco interpretativo da recusa alimentar do campo estritamente dietético para o horizonte teológico-político da assimilação no exílio. A tese central sugere que a recusa de Daniel não se fundamenta em pureza alimentar levítica, mas em resistência a uma economia imperial de lealdade. O enquadramento permite aproximar uma dimensão cultural: o capítulo se inicia com a transferência dos vasos do templo (כְּלִיִּים) para a “casa do deus” em Sinar (Dn 1,2), estabelecendo o conflito como simbólico e cultural. A mesa do rei (Dn 1,5) parece operar como um dispositivo concorrente de provisão e pertencimento. O verbo נָתַן (deu/entregou) aparece três vezes (Dn 1,2.9.17), formando o padrão teológico central: Deus entrega Jerusalém, concede favor e dá sabedoria; a soberania última é apresentada como divina, não imperial. O artigo também faz uma ponte heurística com a *mesa dos pães da proposição* (Ex 25,23-30; Lv 24,5-9), apresentando a *mesa do rei* como uma “contramesa”. A estrutura narrativa é analisada em perspectiva do *esquema quinário* que configura o texto.

Palavras-chave: Daniel 1. Mesa do rei. Vasos do templo.

Abstract: This text proposes a reading of Daniel 1 that shifts the interpretative focus of food refusal from the strictly dietary field to the theological-political horizon of assimilation in exile. The central thesis suggests that Daniel's refusal is not based on Levitical dietary purity, but on resistance to an imperial economy of loyalty. This framing allows us to approach a cultic dimension: the chapter begins with the transfer of the vessels from the temple (כְּלִיִּים) to the "house of the god" in Shinar (Dn 1,2), establishing the conflict as symbolic and cultic. The king's table (Dn 1,5) seems to operate as a competing device of provision and belonging. The verb נָתַן (gave/delivered) appears three times (Dan 1,2.9.17), forming the central theological pattern: God delivers Jerusalem, grants favor, and gives wisdom; ultimate sovereignty is presented as divine, not imperial. The article also makes a heuristic connection with the table of the showbread (Ex 25,23-30; Lev 24,5-9), presenting the king's table as a "counter-table." The narrative structure is analyzed from the perspective of the five-part scheme that configures the text.

Keywords: Daniel 1. King's table. Temple vessels.

INTRODUÇÃO

O primeiro capítulo do livro de Daniel tem sido tradicionalmente lido como uma narrativa de fidelidade dietética, na qual o jovem profeta recusa as iguarias do rei para não infringir leis de pureza alimentar. No entanto, tal leitura, conquanto seja bastante comum, tende a reduzir a complexidade teológica do texto. O presente artigo, então, propõe um deslocamento hermenêutico: a questão central de Daniel 1 não é o que se

²⁶ Doutor em Teologia e Pós-Doutorando em Ciência da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo; Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo; Membro do Grupo de Pesquisa TIAT (Tradução e Interpretação do Antigo Testamento) CNPq da PUC-SP; e-mail: petterssonbrey@gmail.com. Lattes iD: <http://lattes.cnpq.br/2803712017811113>.

²⁷ Master in Divinity (mestrado em divindade) pela Andrews University; Doutorando em (ministério) Soul Care pelo Fuller Theological Seminary; Gerente de capelania hospitalar no AdventHealth New Smyrna Beach, Florida; rodrigo.serveli@outlook.com; Lattes iD: <http://lattes.cnpq.br/3048818467707612>.

come, mas a quem se serve. A *mesa do rei* não é apenas um móvel de refeições; ela sugere um símbolo de lealdade e pertencimento imperial, estabelecendo uma concorrência com a *mesa divina do templo*. A pergunta, portanto, que orienta esta análise é: como a narrativa articula a disputa de soberania através do *motivo da mesa*?

No âmbito da pesquisa recente, três linhas de interpretação costumam disputar a explicação do episódio: leituras dietéticas tendem a localizar o problema na inadequação da comida real aos parâmetros de pureza alimentar; leituras culturais enfatizam a possível relação do alimento com práticas idólatras da corte; e leituras identitárias sublinham a função da *mesa* como instrumento de integração social, dependência e lealdade política (Dn 1,5.8).

Cada abordagem ilumina um aspecto do texto, mas nenhuma, isoladamente, dá conta da moldura com que o capítulo se inicia, isto é, a transferência dos vasos do templo, elemento que desloca o episódio para um horizonte de disputa simbólico-cultural (Vogel, 2010). Outrossim, em conexão com o motivo de “comer da mesa” como metáfora de alianças e dependências, o problema em Daniel envolve diretamente o contexto de lealdade e submissão implicado pela comensalidade, e não apenas a natureza intrínseca da comida (Baldwin, 2009).

Para responder a isso, examinar-se-á a moldura cultural do capítulo (os vasos do templo), a tecnologia de assimilação imperial (*mesa*, nomes e formação), a decisão de Daniel e sua negociação, o desenlace teológico operado pelo verbo “dar” e, por fim, a ponte com a *mesa dos pães da proposição*. Metodologicamente, tal hipótese será verificada por meio de uma leitura narrativa do enredo, tomando o modelo quinário como instrumento de organização da progressão dramática (Marguerat; Bourquin, 2009; Ska, 2009). O objetivo é iluminar como a recusa de Daniel pode ser compreendida como um ato de resistência teológico-política, para além de uma estrita observância dietética.

1. Prólogo cultural: os vasos do templo e a moldura do capítulo (Dn 1,1-4)

O capítulo se abre com a captura de Jerusalém por Nabucodonosor e a transferência dos vasos do templo para a terra de Sinar, “para a casa do seu deus” (Dn 1,2). O termo hebraico כְּלִים (*kelim*) designa utensílios sagrados do culto israelita. Ao serem depositados na casa do deus babilônico, esses objetos tornam-se troféus de guerra que simbolizam a submissão do Deus de Israel às divindades mesopotâmicas. O texto, contudo, subverte essa expectativa ao afirmar que foi “o Senhor” quem entregou (וַיִּתֵּן) Jeoaquim e os vasos

nas mãos do rei (Dn 1,2). A sintaxe narrativa estabelece, desde o início, que a soberania última não pertence a Nabucodonosor, mas a YHWH, que usa o império como instrumento de juízo (Goldingay, 1989; Towner, 1984).

Esse prólogo é fundamental para a questão da *mesa*. Antes mesmo que a *mesa* real apareça (Dn 1,5), o conflito já se estabelece em termos culturais (Vogel, 2010). Os vasos do templo representam a presença e o culto a Deus; sua transferência para a Babilônia cria uma tensão entre o sagrado e o profano, entre o serviço a YHWH e a assimilação imperial. A narrativa desloca o foco dos objetos para os corpos: do templo ao corpo, o sagrado migra para a vida concreta dos exilados.

Nos versículos 3-4, o rei ordena que sejam trazidos jovens da realeza e da nobreza, “sem defeito, de boa aparência, instruídos em toda a sabedoria”. Esses jovens serão submetidos a um processo de reeducação que inclui a língua, a literatura e, principalmente, a *mesa do rei*. Se os utensílios são colocados em outra “casa de deus” (Dn 1,2), os jovens são inseridos em uma outra “casa” de provisão e pertencimento, sob o regime do palácio (Dn 1,3-5).

2. Mesa, nomes e formação: a tecnologia imperial de assimilação (Dn 1,5-7)

No versículo 5, o rei determina uma “ração diária” (בְּיוֹמוֹ דְּבַר־יוֹם) das finas iguarias reais e do vinho que ele próprio bebia. Essa provisão não é um mero benefício material; ela integra um programa de dependência e lealdade (Smith-Christopher, 1996). Comer da *mesa do rei* significa aceitar a subordinação ao império, reconhecer-se como parte da corte e, por conseguinte, aderir ao sistema de valores babilônico. A expressão “finas iguarias” (פֶּתֶחַ־בֵּגַ) sugere uma vinculação à economia de provisão palaciana; o foco da narrativa recai sobre a relação de poder, patronato e pertencimento que a *mesa* institui, mais do que sobre a natureza intrínseca dos alimentos (Longman III, 1999).

Paralelamente, os jovens recebem novos nomes (Dn 1,6-7). Daniel, por exemplo, passa a se chamar Beltessazar, nome que invoca o deus babilônico Bel. A mudança de nome é uma tecnologia de reescrita da identidade: o império tenta apagar a memória do Deus de Israel e impor uma nova filiação divina (Collins, 1993; Stefanovic, 2007). A *mesa* e os nomes formam, junto com a educação (Dn 1,4), um “pacote” palaciano que visa transformar os jovens em súditos leais, capazes de “estar diante do rei” (Dn 1,5). Estar diante do rei, por assim dizer, instaura um regime concorrente de pertencimento;

uma economia simbólica que disputa a lealdade corpórea e cotidiana dos jovens (Goswell, 2012).

3. “Não se contaminar”: decisão, negociação e teste (Dn 1,8-16)

O versículo 8 apresenta o clímax do conflito: “Daniel, porém, decidiu em seu coração não se contaminar (לֹא־יִתְנַסֵּא) com as finas iguarias do rei nem com o vinho que ele bebia”. A raiz לִנְסָא no *hitpael* indica uma ação reflexiva: Daniel recusa-se a contaminar-se a si mesmo. A laconicidade do texto sobre as motivações concretas é hermenêuticamente produtiva (Macdonald, 2008). A palavra “contaminar” não remete primariamente a uma proibição dietética do Levítico, mas a uma noção de fidelidade e pertencimento diante da economia imperial. A contaminação aqui é de ordem teológica: comer da *mesa real* é participar de um sistema de pacto implícito que nega a soberania de YHWH (Baldwin, 2009; Tanner, 2020). Daniel não age por escrúpulos alimentares, mas por lealdade ao Deus de Israel.

A narrativa, contudo, não apresenta um confronto direto. Daniel negocia diplomaticamente com o chefe dos eunucos (Dn 1,9-14). O texto registra que Deus concedeu favor (נָתַן חֵסֶד וְיִתְוֶה) a Daniel diante do oficial (Dn 1,9) – mais uma ocorrência do verbo “dar”, mostrando que o enredo é governado por uma economia divina (Goldingay, 1989). Daniel propõe um teste de dez dias (יָמִים עֶשְׂרִים): que eles comam apenas זֵרַעִים (sementes/legumes) e bebam água.

O termo זֵרַעִים designa alimentos simples, que marcam a resistência à dieta palaciana. O teste é aceito, e ao final os jovens estão com a aparência (מַרְאֵיָהֶם) melhor e “mais cheios de carne” do que os demais (Dn 1,15). A bênção divina sobre a dieta simples confirma que a obediência a Deus não prejudica, antes promove o bem-estar e legitima a escolha de Daniel, subvertendo a lógica imperial (Collins, 1993).

4. Deus “dá”: o desenlace como interpretação teológica do enredo (Dn 1,17-21)

O versículo 17 afirma que “Deus deu (נָתַן וְהֵאֲלָהֵם) a estes quatro jovens saber e inteligência em toda a cultura e sabedoria”. O verbo “dar” aparece pela terceira vez, completando o padrão iniciado em 1,2 e 1,9. Deus deu Jerusalém, deu favor, e agora dá conhecimento. A excelência que os jovens demonstram não é apresentada como produto da educação ou da dieta babilônica em si, mas como dom divino direto (Longman III, 1999). No teste final (Dn 1,18-20), o rei os avalia e os encontra “dez vezes superiores” a

todos os sábios do seu reino. A repetição do número dez (dos dez dias para o dez vezes superior) funciona como marca de composição e ironia narrativa: enquanto o rei pensa estar formando servos leais, Deus está formando testemunhas de sua soberania (Stefanovic, 2007; Baldwin, 2009).

O capítulo se encerra com a permanência de Daniel até o primeiro ano do rei Ciro (Dn 1,21). Esse dado cronológico aponta para o horizonte longo: Daniel atravessará o império babilônico e testemunhará a ascensão do império persa. A fidelidade à *mesa de Deus*, mesmo em terra estrangeira, garante não apenas sobrevivência, mas relevância histórica e estabilidade na travessia de regimes (Collins, 1993; Tanner, 2020).

5. Da *mesa do pão* à *mesa do rei*: ponte cultural (Ex 25,23-30; Lv 24,5-9) e Daniel 1

Como procedimento heurístico de leitura intertextual controlada, situa-se o motivo da “mesa” no campo semântico do santuário (Brey, 2023). Em Êxodo 25,23-30, Deus ordena a confecção de uma *mesa* de madeira de acácia, sobre a qual seriam colocados os pães da proposição, símbolos da presença perpétua de Deus e da provisão divina para Israel. Levítico 24,5-9 detalha o rito: doze pães são dispostos em duas fileiras, representando as doze tribos, e são consumidos pelos sacerdotes no lugar santo como sinal de uma “aliança perpétua” (Gane, 1992; Hartley, 1992). A *mesa do santuário* é, portanto, lugar de encontro com Deus, de *aliança* e de sustento sagrado, ordenado “diante” de YHWH.

Em Daniel 1, entretanto, a *mesa do rei* funciona como uma “contramesa”. Ela também oferece provisão diária (Dn 1,5), mas essa provisão é instrumento de lealdade e dependência imperial, não de *aliança* divina. Enquanto a *mesa do templo* aponta para a presença de Deus no meio do seu povo, a *mesa do palácio* constitui uma economia concorrente de provisão e pertencimento que visa instaurar um pacto de submissão (Macdonald, 2008).

Os כְּלִים (vasos) do templo, transferidos para a Babilônia, por sua vez, estabelecem o fio condutor do culto (Vogel, 2010). Eles são objetos sagrados que agora estão em terra estrangeira, assim como os jovens. Ressalte-se que essa ponte entre as mesas é heurística. Não se pretende, portanto, afirmar dependência literária direta entre Daniel 1 e Êxodo 25/Levítico 24, mas iluminar a função simbólica análoga que a *mesa* exerce em ambos os contextos.

Aquilo que os vasos representam no plano do objeto (deslocamento e reinscrição cultural), a *mesa* pretende realizar no plano do corpo (deslocamento e reinscrição identitária). A recusa de Daniel em contaminar-se com a *mesa real* é uma forma de manter a pureza do culto e da lealdade a YHWH, mantendo viva, na prática cotidiana, a fidelidade à *mesa de Deus*, mesmo na ausência física do templo (Goswell, 2012).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise do primeiro capítulo de Daniel demonstra que a questão alimentar não se reduz a um debate dietético, mas opera como eixo simbólico de uma disputa de soberania no exílio. A *mesa do rei* sugere o centro de um programa de assimilação imperial que estabelece uma rivalidade com a *mesa divina* do templo. A recusa de Daniel parece configurar-se menos como uma questão de pureza levítica e mais como um gesto de lealdade teológica: ele se recusa a aceitar a transferência da referência última de provisão e autoridade.

O padrão teológico do verbo “dar” revela que a soberania última é atribuída a Deus. Ele entrega Jerusalém (Dn 1,2), concede favor (Dn 1,9) e outorga sabedoria (Dn 1,17). O rei age como instrumento, mas não como senhor absoluto. A excelência dos jovens, “dez vezes superior”, ironiza a pretensão imperial e aponta para a verdadeira fonte de todo poder e conhecimento.

A ponte com a *mesa dos pães da proposição* ilumina o contraste: a *mesa do santuário* é lugar de *aliança* e provisão divina (Brey, 2023); a *mesa do rei*, ou contrário, é lugar de assimilação e dependência imperial. Daniel, ao optar pela fidelidade à primeira, mesmo em contexto de exílio, torna-se modelo de resistência teológica e de esperança na restauração da soberania de Deus sobre todas as nações, mostrando que a fidelidade não é fuga do mundo, mas um modo de existir nele por longo tempo (Collins, 1993; Tanner, 2020).

REFERÊNCIAS

BALDWIN, Joyce G. **Daniel**: An Introduction and Commentary. Downers Grove: InterVarsity Press, 2009. (Tyndale Old Testament Commentaries, v. 23).

BREY, Petterson. **Pão sobre a mesa**: um estudo exegético de Ex 25,23-30; 37,10-16; Lv 24,5-9. 2023. 219 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Programa de Estudos Pós-Graduados em Teologia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), São Paulo, 2023.

COLLINS, John J. **Daniel: A Commentary on the Book of Daniel**. Minneapolis: Fortress Press, 1993. (Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible).

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

GANÉ, Roy E. "Bread of the Presence" and Creator-in-Residence. **Vetus Testamentum**, v. 42, n. 2, 1992, p. 179-203.

GOLDINGAY, John E. **Daniel**. Dallas: Word Books, 1989. (Word Biblical Commentary, v. 30).

GOSWELL, Gregory. The Temple Theme in the Book of Daniel. **Journal of the Evangelical Theological Society**, v. 55, n. 3, 2012, p. 509-520.

HARTLEY, John E. **Leviticus**. Dallas: Word, Incorporated, 1992. (Word Biblical Commentary, vol. 4).

KITCHEN, Kenneth A.; LAWRENCE, Paul J.N. **Treaty, Law and Covenant in the Ancient Near East**. Part 3: Overall Historical Survey. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2012.

LONGMAN III, Tremper. **Daniel: The NIV Application Commentary**. Grand Rapids: Zondervan / Zondervan Academic, 1999.

MACDONALD, Nathan. **Not Bread Alone: The Uses of Food in the Old Testament**. Oxford: Oxford University Press, 2008.

MARGUERAT, Daniel; BOURQUIN, Yvan. **Pour Lire les Récits Bibliques: initiation à l'analyse narrative**. Paris: Les Éditions Du CERF; Genève: Labor Et Fides, 2009.

McCONVILLE, Gordon J. דָּנִיֵּאל. In: VanGEMEREN, Willem A. (ed.). **New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis**, vol. 1. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1997. p. 723-731.

SKA, Jean-Louis. Sincronia: L'Analisi Narrativa. In: SIMIAN-YAOFRE, Horacio. (ed.). **Metodologia Dell'Antico Testamento**. Bologna: Edizione Dehoniane Bologna, 2009. p. 139-170. (Studi Biblici – 25

SMITH-CHRISTOPHER, Daniel L. The Book of Daniel. In: **The New Interpreter's Bible**, vol. 7. Nashville: Abingdon, 1996. p. 153-194.

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

TANNER, J. Paul. **Daniel: Evangelical Exegetical Commentary**. Edited by H. Wayne House and William D. Barrick. Bellingham: Lexham Press, 2020.

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

VOGEL, Winfried. **The Cultic Motif in the Book of Daniel**. New York; Bern; Berlin; Bruxelles; Frankfurt am Main; Oxford; Wien: Peter Lang Publishing Inc., 2010.

A ENTRONIZAÇÃO DO CORDEIRO EM APOCALIPSE 4-5 COMO FUNDAMENTO DA CRISTOLOGIA APOCALÍPTICA

*Raimundo Nonato Gomes de Carvalho*²⁸

Resumo: O presente estudo analisa Apocalipse 4-5 como unidade literária, teológica e metodológica, com o objetivo de demonstrar que a entronização do Cordeiro constitui o eixo hermenêutico da cristologia apocalíptica. A pesquisa adota uma abordagem exegetico-teológica fundamentada na análise da estrutura literária da perícopes, na investigação de sua intertextualidade veterotestamentária e na consideração de seu contexto histórico-social. Argumenta-se que a centralidade do trono, a recepção do livro selado e a adoração universal dirigida ao Cordeiro articulam soberania divina, redenção e governo escatológico. Demonstra-se ainda que a figura do Cordeiro imolado e entronizado redefine os conceitos de autoridade e poder, oferecendo uma crítica implícita às pretensões imperiais do mundo romano. Essa leitura ressalta a dimensão litúrgica da resistência cristã diante das estruturas imperiais dominantes contemporâneas. Conclui-se que Apocalipse 4-5 constitui um núcleo teológico do livro e apresenta a identidade, a missão e a autoridade do Cristo exaltado como fundamento da esperança escatológica da comunidade cristã.

Palavras-chave: Apocalipse. Cristologia. Entronização.

Abstract: This study analyzes Revelation 4-5 as a literary, theological, and methodological unit, aiming to demonstrate that the enthronement of the Lamb constitutes the hermeneutical axis of apocalyptic Christology. The research adopts an exegetical-theological approach grounded in the analysis of the literary structure of the pericope, the investigation of its Old Testament intertextuality, and the consideration of its historical-social context. It argues that the centrality of the throne, the reception of the sealed scroll, and the universal worship directed to the Lamb articulate divine sovereignty, redemption, and eschatological rule. It further demonstrates that the figure of the slain and enthroned Lamb redefines the concepts of authority and power, offering an implicit critique of the imperial claims of the Roman world. This reading highlights the liturgical dimension of Christian resistance before contemporary dominant imperial structures. It concludes that Revelation 4-5 constitutes a theological core of the book and presents the identity, mission, and authority of the exalted Christ as the foundation of the Christian community's eschatological hope.

Keywords: Revelation. Christology. Enthronement.

INTRODUÇÃO

Os capítulos 4 e 5 do Apocalipse ocupam posição estratégica na composição do livro. Após as mensagens dirigidas às sete igrejas da Ásia Menor, João é conduzido à sala do trono celestial, onde contempla a realidade transcendente que governa a história. Essa mudança de cenário não representa mera transição narrativa, mas estabelece o fundamento teológico da seção profética subsequente.

A unidade entre Apocalipse 4 e 5 é reconhecida por diversos intérpretes. Thomas observa que “o capítulo 4 enfoca Deus, o Criador [...] e o capítulo 5, Deus [...] o Redentor”

²⁸ Mestre em Teologia bíblica pela PUC-SP; bacharel em teologia pela FADBA, SALT – IAENE; nonato.puc@hotmail.com.br; participante do grupo de pesquisa LIJO; ID Lattes 592968794-34.

(Thomas, 1992, p. 331, tradução nossa). Osborne, por sua vez, afirma que “o tema unificador desses capítulos é certamente o ‘trono’” (Osborne, 2014, p. 245). Prigent também trata a seção sob a rubrica de “culto celeste”, iniciando-a com a visão do trono de Deus e conduzindo-a à cena do livro selado e do Cordeiro (Prigent, 2020, p. 223–240).

Parte-se, portanto, da hipótese de que Apocalipse 4–5 constitui uma unidade literária e teológica na qual a entronização do Cordeiro funciona como eixo hermenêutico da cristologia apocalíptica. Metodologicamente, o estudo integra análise literária, simbolismo apocalíptico, intertextualidade veterotestamentária e investigação do contexto histórico-social da Ásia Menor.

1. A unidade literária de Apocalipse 4–5

A estrutura de Apocalipse 4–5 evidencia uma unidade narrativa cuidadosamente construída. O capítulo 4 apresenta o trono e aquele que nele está assentado; o capítulo 5 introduz a crise do livro selado e sua resolução mediante a aparição do Cordeiro. A continuidade temática e dramática demonstra que os dois capítulos não devem ser interpretados isoladamente.

Thomas afirma que, em Apocalipse 5, João contempla “uma segunda cena neste mesmo cenário” celestial, cujo centro é “um rolo notável” e uma pessoa qualificada para tomá-lo da mão daquele que está no trono (Thomas, 1992, p. 373, tradução nossa). Assim, o capítulo 5 não rompe com o capítulo 4, mas desenvolve a cena inaugurada pela visão do trono. A sala celestial permanece o mesmo espaço teológico no qual se revela a soberania de Deus e a dignidade singular do Cordeiro.

A unidade da perícope é confirmada pela lógica interna da narrativa. O capítulo 4 estabelece a soberania divina, mas deixa em aberto o problema da execução do plano divino representado pelo livro selado. O capítulo 5 apresenta o único personagem capaz de resolver essa tensão. Dessa forma, a entronização do Cordeiro constitui o clímax de uma estrutura literária unificada.

2. O trono e a soberania divina

O símbolo dominante de Apocalipse 4 é o trono. Toda a descrição converge para ele, revelando que a preocupação inicial do vidente não consiste em apresentar os habitantes do céu, mas em estabelecer quem governa o universo. Osborne destaca que, “no capítulo 4, a soberania e a majestade de Deus são centrais” (Osborne, 2014, p. 245).

Antes da abertura dos selos, do soar das trombetas ou do derramamento das taças, João reafirma que a história permanece sob o controle daquele que está assentado no trono.

Essa soberania é celebrada liturgicamente. Os seres vivos e os vinte e quatro anciãos adoram Deus como Criador, pois todas as coisas existem por sua vontade. A adoração, nesse contexto, não é elemento ornamental, mas proclamação teológica: o universo não está entregue ao acaso, à violência imperial ou às forças demoníacas, mas ao governo daquele que criou todas as coisas.

Prigent observa que, quando o céu se abre, “os cristãos ouvem as próprias orações de seu culto”, de modo que esse culto é elevado ao nível de uma “liturgia celeste e cósmica” (Prigent, 2020, p. 240). A visão do trono, portanto, não apenas revela a majestade divina, mas também integra a comunidade cristã perseguida à realidade celestial do governo de Deus.

3. A entronização do Cordeiro e a cristologia apocalíptica

O capítulo 5 introduz a principal tensão da narrativa: ninguém é encontrado digno de abrir o livro selado. A incapacidade das criaturas celestiais e terrenas destaca a singularidade daquele que aparece no centro da visão.

João ouve o anúncio da vitória do Leão da tribo de Judá, mas vê um Cordeiro como tendo sido morto. Essa inversão constitui uma das afirmações teológicas mais profundas do Apocalipse. O vencedor escatológico manifesta-se não como conquistador militar, mas como vítima sacrificial. A vitória é alcançada por meio da entrega e não da violência.

O momento decisivo ocorre quando o Cordeiro recebe o livro da mão daquele que está assentado no trono. Osborne resume o significado teológico dessa cena ao afirmar que “a cruz é a base tanto do amor divino (redenção) quanto de sua justiça (juízo)” (Osborne, 2014, p. 275). Assim, a autoridade do Cordeiro não é separada de sua morte; ao contrário, sua dignidade decorre precisamente de sua obra redentora.

O Cordeiro é digno porque foi morto e porque redimiu para Deus pessoas de toda tribo, língua, povo e nação. Sua morte torna-se o fundamento de sua exaltação e de sua participação no governo divino. A cristologia apocalíptica, portanto, é uma cristologia do Cordeiro imolado e entronizado: a cruz não é negação da soberania, mas seu modo paradoxal de manifestação.

4. Simbolismo e intertextualidade

A cristologia de Apocalipse 4–5 é construída por meio de uma complexa rede simbólica e intertextual. O Cordeiro reúne tradições provenientes da Páscoa, do sistema sacrificial israelita, do Servo Sofredor de Isaías e das expectativas messiânicas davídicas. O resultado é uma representação singular em que realeza e sacrifício se tornam inseparáveis.

Beale afirma que “o principal modo de comunicação em Apocalipse é o simbolismo” (Beale, 2006, p. 56, tradução nossa). Isso significa que a linguagem simbólica não deve ser tratada como simples ornamento literário, mas como o próprio modo pelo qual João interpreta a realidade histórica, celestial e escatológica.

A dependência do Antigo Testamento é decisiva. Beale observa que “o capítulo 7 de Daniel serve de modelo para a visão de Apocalipse 4—5” (Beale, 2013, p. 112). Em seguida, acrescenta que “Apocalipse 4—5 repete os 14 elementos de Daniel 7.9-27” (Beale, 2013, p. 113). Essa relação mostra que João reaplica a cena de Daniel 7 à luz da morte e exaltação de Cristo, apresentando o Cordeiro como aquele que recebe autoridade para executar os propósitos divinos na história.

Leandro Lima também destaca a força literária e intertextual do livro, afirmando que “o Apocalipse interpreta as Escrituras Hebraicas” (Lima, 2015, p. 9). Para ele, a atenção à arte narrativa do livro torna seus “significados teológicos e morais [...] mais acessíveis” (Lima, 2015, p. 10). Dessa forma, a análise de Apocalipse 4–5 exige atenção simultânea ao simbolismo, à narrativa e à rede veterotestamentária que sustenta a visão.

5. O Cordeiro e a subversão do poder imperial

O contexto histórico do Apocalipse é marcado pela presença do Império Romano e pela expansão do culto imperial na Ásia Menor. Nesse ambiente, a linguagem de glória, honra, poder e soberania possuía forte dimensão política. Apocalipse 4–5 responde a esse contexto apresentando uma visão alternativa da autoridade legítima. O verdadeiro soberano do cosmos não é César, mas aquele que está assentado no trono e o Cordeiro que recebeu o livro.

Valtair Miranda destaca que os conflitos enfrentados pelas comunidades cristãs podiam estar ligados à “instituição do culto imperial” (Miranda, 2015, p. 411). Nesse cenário, a adoração universal dirigida ao Cordeiro funciona como crítica implícita às

pretensões imperiais de domínio absoluto. A liturgia celestial desloca o centro do poder: o trono pertence a Deus, e o governo escatológico é confiado ao Cordeiro imolado.

Em contraste com o modelo imperial, a autoridade do Cordeiro fundamenta-se no sacrifício e na redenção. O poder é redefinido a partir da cruz. A vitória cristológica não reproduz a lógica da dominação romana, mas a subverte, revelando que o verdadeiro governo de Deus se manifesta por meio do Cordeiro que foi morto e vive.

6. Hinos, liturgia e cristologia

Os hinos desempenham papel decisivo na construção da teologia de Apocalipse 4–5. Eles não funcionam como simples ornamentação literária, mas como interpretação teológica da narrativa. A progressão litúrgica conduz da adoração do Criador à adoração do Redentor. Em Apocalipse 4, Deus é exaltado por sua obra criadora; em Apocalipse 5, o Cordeiro é exaltado por sua obra redentora.

Mareano afirma que “os hinos do Apocalipse [...] possuem uma síntese do conteúdo teológico do livro” (Mareano, 2020, p. 571). Essa síntese se torna evidente em Apocalipse 5, quando a dignidade do Cordeiro é proclamada por causa de sua morte redentora. Além disso, Mareano observa que os termos litúrgicos empregados nessas passagens possuem “teor político” (Mareano, 2020, p. 571). Assim, a adoração celestial tem função teológica, litúrgica e política: ela interpreta quem governa, quem é digno e a quem pertence a história.

A liturgia torna-se, desse modo, veículo de cristologia. A identidade do Cordeiro não é afirmada apenas por títulos ou declarações doutrinárias, mas pela adoração que lhe é prestada. Aquilo que a teologia proclama é confirmado pelo culto celestial. A doxologia universal de Apocalipse 5.13, dirigida “ao que está assentado no trono e ao Cordeiro”, confirma a participação do Cordeiro na esfera da soberania divina.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise de Apocalipse 4–5 permite concluir que a perícopes constitui uma unidade literária e teológica centrada na entronização do Cordeiro. O capítulo 4 estabelece a soberania divina mediante a visão do trono; o capítulo 5 apresenta a solução para a crise do livro selado por meio da revelação daquele que é digno de abrir seus selos.

A figura do Cordeiro imolado e entronizado redefine os conceitos de autoridade, vitória e poder. Sua dignidade decorre de sua obra redentora, e sua exaltação manifesta a

lógica paradoxal do Reino de Deus. A adoração universal que lhe é dirigida confirma sua participação na esfera da soberania divina e constitui uma das mais elevadas expressões cristológicas do Novo Testamento.

Os resultados desta pesquisa sugerem que a cristologia do Apocalipse não pode ser compreendida adequadamente sem a integração entre simbolismo, intertextualidade, liturgia e contexto histórico. A entronização do Cordeiro emerge como categoria interpretativa central para a compreensão da teologia joanina e oferece contribuições relevantes para os estudos contemporâneos sobre Bíblia, poder e imperialismos.

REFERÊNCIAS

BEALE, G. K. The Purpose of Symbolism in the Book of Revelation. **Calvin Theological Journal**, v. 41, p. 53–66, 2006.

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

LIMA, Leandro. O poder da arte literária no Apocalipse: um estudo do uso do Antigo Testamento em Apocalipse 12.1-6. **Fides Reformata**, v. 20, n. 2, p. 9–29, 2015.

MAREANO, Marcus Aurélio Alves. Para uma abordagem dos hinos do Apocalipse: uma discussão metodológica. **Fronteiras**, Recife, v. 3, n. 2, p. 570–584, jul./dez. 2020. DOI: 10.25247/2595-3788.2020.v3n2.p570-584.

MIRANDA, Valtair A. Revisitando o contexto de produção do Apocalipse de João. **Reflexus: Revista de Teologia e Ciências das Religiões**, ano IX, n. 14, p. 389–416, 2015/2.

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

PRIGENT, Pierre. **O Apocalipse de São João**. São Paulo: Loyola, 2020.

THOMAS, Robert L. **Revelation 1–7: An Exegetical Commentary**. Chicago: Moody Press, 1992.

AS METÁFORAS DE BRUEGGEMANN DE IAHWEH JUIZ-REI- GUERREIRO-PAI EM OPOSIÇÃO AO IMPERIALISMO EGÍPCIO NO ÊXODO E AOS IMPERIALISMOS BELICISTAS E PREDATÓRIOS ATUAIS

*Reginaldo de Abreu Araujo da Silva*²⁹

Resumo: Esta comunicação pretende abordar as metáforas de governança com que Walter Brueggemann, na obra “Teologia do Antigo Testamento”, apresenta Iahweh: juiz, rei, guerreiro e pai. Essas afirmações, lidas à luz de Êxodo 1 a 15, revelam um Deus ativamente engajado na defesa e proteção da vida ameaçada pelo imperialismo egípcio. Pode-se ler no livro do Êxodo que Iahweh age como juiz ao julgar Faraó, como rei ao libertar seu povo da servidão e como guerreiro ao lutar no Mar dos juncos para garantir a libertação. O poder de Iahweh se opõe à “máquina” imperial egípcia que reduzia seres humanos a instrumentos de produção e ameaçava a existência israelita. A “guerra” que Iahweh trava com o poder imperial egípcio é uma intervenção em defesa da vida que vinha sendo sufocada havia séculos. A imagem paterna de Deus sublinha o cuidado zeloso pelos descartados pelo império. Esta comunicação pretende mostrar que, para o século XXI, marcado por governantes de nações ricas cujas decisões são frequentemente guiadas pela ameaça de guerra e pela exploração econômica, a teologia de Brueggemann oferece luz urgente ao reler o Êxodo como um protesto contra os novos impérios e Iahweh como defensor perene da vida contra a guerra e a opressão.

Palavras-chave: Metáforas. Império. Vida.

Abstract: This paper aims to examine the governance metaphors through which Walter Brueggemann, in his work *Theology of the Old Testament*, presents Yahweh: judge, king, warrior, and father. These portrayals, when read in light of Exodus 1–15, reveal a God actively engaged in defending and protecting life threatened by Egyptian imperialism. The book of Exodus depicts Yahweh acting as judge in bringing judgment upon Pharaoh, as king in liberating His people from slavery, and as warrior in fighting at the Sea of Reeds to secure their deliverance. Yahweh’s power stands in opposition to the Egyptian imperial “machine,” which reduced human beings to instruments of production and threatened Israel’s very existence. The “war” Yahweh wages against Egyptian imperial power is an intervention on behalf of life that had been oppressed for centuries. The paternal image of God further highlights His compassionate care for those discarded by the empire. This paper argues that, for the twenty-first century—marked by leaders of wealthy nations whose decisions are often driven by the threat of war and economic exploitation—Brueggemann’s theology offers urgently needed insight by rereading Exodus as a protest against new empires and portraying Yahweh as the enduring defender of life against war and oppression.

Keywords: Metaphors. Empire. Life.

INTRODUÇÃO

Walter Brueggemann trata das metáforas de governança na obra “Teologia do Antigo Testamento”. Conforme o *site* walterbrueggemann.com/about (2025), ele é “certamente um dos intérpretes bíblicos mais influentes de nosso tempo. Ele é autor de mais de cem livros e inúmeros artigos acadêmicos, além de ser um palestrante muito requisitado.” Norte-americano, nascido em 11 de março de 1933, filho de pastor

²⁹ Doutor e mestre em Ciência da Religião pela PUC-SP, professor na Faculdade de São Bento de São Paulo, membro do 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>.

evangélico alemão, Brueggemann doutorou-se em Teologia e em Educação. Influente teólogo e estudioso do Antigo Testamento, faleceu em 5 de junho de 2025, aos 92 anos. Tornou-se uma referência mundial na interpretação bíblica e deixou um vasto legado acadêmico. Caldas (2025) informa que ele foi ministro ordenado na *United Church of Christ* (Igreja Unida de Cristo - UCC) em 1958, mas não atuou como pastor de uma igreja local. Sua atuação pastoral foi por meio das palestras e mentoria de líderes religiosos.

Seu principal método era a crítica retórica do texto, pois, para ele, as palavras é que tinham grande importância, e, de acordo com walterbrueggemann.com/about (2025), em suas obras ele se detinha nas “palavras particularmente significativas do ponto de vista teológico. Sua obra-prima, *Teologia do Antigo Testamento* (1997), é uma análise retórico-crítica do Antigo Testamento através das lentes do ‘testemunho, da disputa e da defesa.’”

Dessa forma, podemos perceber o seu método quando apresenta Iahweh como juiz, rei, guerreiro e pai. Este recorte da análise de Brueggemann nos permitirá perceber que a retomada de suas metáforas se faz oportuna no momento atual, em que inúmeras ações de governantes e atores políticos são permeadas de violência, guerra, destruição e exploração da vida na maioria dos muitos países que se autodenominam cristãos.

1. Uma análise dos verbos relacionados a Iahweh no livro do Êxodo

Na obra *Teologia do Antigo Testamento*, Brueggemann (2014, p. 250) apresenta Iahweh como o Deus que liberta, e destaca alguns verbos do texto do Êxodo que revelam a notável intenção de libertação do povo de Israel. Tomaremos como base nesta reflexão o texto da *Bíblia de Jerusalém*. Brueggemann afirma que em Ex 6,6 está o testemunho mais revolucionário do Antigo Testamento, pois Iahweh diz que fará sair de debaixo das corveias dos egípcios os israelitas escravizados. O livro do Êxodo oferece o testemunho de Israel sobre o seu Deus como um Deus libertador que anuncia que ele tem a capacidade decidida de intervir contra a opressão que impede a vida de bem-estar do seu povo.

Brueggemann (2014, p. 251) elenca, primeiro, o verbo tirar de Ex 13,3 citando que Iahweh tira o povo do Egito, mas esclarece que o verbo hebraico fala de “uma saída geográfica” e que nesse caso Iahweh é quem impulsiona e realiza a saída de Israel.

Em seguida, vem o verbo livrar, destacado de Ex 3,8 em que Iahweh diz: “... desci a fim de libertá-lo da mão dos egípcios...” Brueggemann (2014, p. 251) utiliza o sinônimo livrar, explicando que o sentido deste verbo é um ato abrupto de segurar ou agarrar para tirar de um perigo assim como o de arrebatá-lo para proteger do perigo. Este seria, para ele,

o sentido do verbo livrar no Êxodo, em que Iahweh arrebatou o seu povo do perigo da escravidão agindo poderosamente com um gesto físico em favor do povo.

O verbo a seguir é resgatar, em Ex 6,6 em que Iahweh promete: “... vos resgatarei com o braço estendido e com grandes julgamentos.” Este verbo se refere a uma ação transformadora radical que pode ser uma ação econômica dentro da família com o objetivo de manter a propriedade dessa família, como em Lv 25,25, em que, se um irmão cair na pobreza e tiver de vender algum bem, o parente mais próximo dele comparecerá e exercerá o direito de família sobre o bem posto à venda pelo irmão. Ao usar o verbo resgatar, Iahweh está agindo como que com uma solidariedade familiar para com Israel, como se fosse um parente que quer garantir a preservação e o bem-estar de sua família. Foi graças a esse resgate de Iahweh que Israel não desapareceu dentro do império egípcio.

Fica claro que estes três verbos têm em comum uma indicação de sentido como “uma ação decisiva e invasiva de transformação, pela qual Javé interveio na vida de Israel, com suas ‘cargas do Egito’ e sua ‘escravidão’.” (Brueggemann, 2014, p. 252). Outros três verbos elencados por Brueggemann vêm a seguir mostrando um testemunho importante na tradição do Êxodo.

O verbo salvar aparece em Ex 14,13 em que Moisés exorta os israelitas a não ter medo do exército egípcio que vem atrás deles após a saída do Egito, garantindo-lhes que verão o que Iahweh fará naquele dia para os salvar. Assim como em Ex 14,30 que, após o naufrágio dos egípcios na passagem pelo Mar dos Juncos, o narrador do Êxodo afirma que naquele dia Iahweh salvou Israel das mãos dos egípcios. O verbo salvar é uma referência de poder com um tom político e grande característica de ação militar vigorosa, revelando uma ação poderosa de Iahweh em favor do povo que tinha sido esmagado sob a opressão, mas que agora pode ver uma alternativa nova de vida após a passagem pelo Mar dos Juncos e a entrada no deserto. Isso foi possível pela ação de combate de Iahweh contra aqueles que não permitiam o bem-estar dos israelitas.

O verbo redimir aparece em Ex 13,15, porém, como resgatar: “... e resgato todo primogênito de meus filhos.” A ideia de que Iahweh redime vem de uma compreensão do verbo como uma transação econômica que possibilita libertar alguém de uma situação difícil. A ideia é que o pagador, isto é, o resgatador, está agindo com generosidade em favor de alguém que está no sofrimento. Nesse caso, o primogênito será libertado da morte se for remido por um resgatador. Em Ex 4,22 Iahweh declara que Israel é o seu

filho primogênito, o que implica que ele deve ser remido da escravidão, já que todos os primogênitos deverão ser, segundo o Êxodo, remidos.

O terceiro verbo desse elenco é subir, utilizado por Iahweh em Ex 3,8: “... desci para libertá-lo da mão dos egípcios, e para fazê-lo subir desta terra para uma terra boa e vasta...” O verbo tem uma conotação geográfica, pois implica movimento de um lugar de sofrimento para um lugar de vida alegre. A ideia é subir da escravidão para a liberdade.

Brueggemann (2014, p. 253) explica que os verbos são utilizados no Êxodo mais ou menos como sinônimos para dar um testemunho de Israel sobre as ações de Iahweh. Para Israel, Iahweh é o sujeito dos verbos elencados. “Israel não conhece outro Deus exceto aquele que, em um tempo antigo guardado na memória, agiu de tal maneira que tornou em possibilidade histórica genuína a vida de Israel como um povo”.

Essa leitura dos verbos de ação de Iahweh contribui para a compreensão das metáforas de governo de Iahweh, apresentadas por Brueggemann (2014, p. 327), que são imagens que Israel tem sobre Iahweh como um Deus que tem a capacidade de governar e impor-se com uma autoridade soberana e com o estabelecimento de uma ordem coerente de vida no mundo. As imagens ou metáforas de Iahweh são: juiz, rei, guerreiro e pai.

Para Brueggemann (2014, p. 327) tais imagens de Iahweh tinham uma importância teológica urgente na comunidade israelita que era marginalizada e se utilizava dessa representação de força de Iahweh como defesa contra poderes brutais e hostis. O poder impresso nessas metáforas funcionou como uma defesa em favor dos israelitas conseguindo desabsolutizar os poderes opressores que os dominaram ao longo da sua trajetória histórico-bíblica.

2. A metáfora de Iahweh como juiz

Com esta metáfora o povo de Israel interpreta o seu Deus como um juiz comprometido com um governo de leis justas, que está disposto a intervir a favor de todos aqueles que estiverem sendo tratados de forma injusta ou que estiverem recebendo tratamento desigual, de acordo com as noções radicais que Israel tem da justiça. Por isso Israel canta no Salmo 99,4 que Iahweh é o rei que ama o julgamento, ou seja, ama a justiça, é preocupado com ela, comprometido com a justiça e que age na sociedade para que haja justiça baseada na aliança estabelecida entre Iahweh e Israel. Iahweh é um juiz cuja lei proporciona o bem-estar a todo o seu povo. (Brueggemann, 2014, p. 328).

Israel canta as características desse juiz como aquele que vai endireitar a sociedade humana, como um Deus justo entre todos os outros deuses, estabelecendo-se como aquele que enfrenta os deuses que não agem conforme a sua justiça, como diz o Salmo 82,1-4: “Deus preside, na assembleia divina, em meio aos deuses ele julga: Até quando julgareis falsamente, sustentando a causa dos ímpios? Protegeí o fraco e o órfão, fazei justiça ao pobre e ao necessitado, libertai o fraco e o indigente, livrai-os da mão dos ímpios!”

Brueggemann (2014, p. 329) define que com isso fica claro que “Israel afirma que o papel de Javé como juiz é fonte de consolo e segurança de que as situações de exploração social serão corrigidas.” Mas, ao mesmo tempo, Iahweh é um Deus severo contra aqueles que agem com injustiça, e os castigará já que afrontaram o compromisso desse Deus apaixonado pela justiça. Brueggemann (2014, p. 330) diz que, para a consciência de Israel, esse tratamento enérgico de Javé contra os praticantes da injustiça não é um capricho divino, mas sim “a implementação da lei e das sanções às quais se sabe que Javé está comprometido. (...) Ao confiar em Javé, Israel testifica sobre sua justiça confiável.” Fica claro no testemunho de Israel no Salmo 82,1-4 que Iahweh é o juiz em quem o povo pode confiar, pois ele é a verdadeira divindade cujo compromisso é com o cuidado com o fraco, o órfão, o pobre e o indigente.

Necessário se faz ressaltar que Israel testemunha que a esfera de administração judicial de Iahweh juiz não se restringe ao povo de Israel, mas abarca as outras nações. Podemos ver essa ampla perspectiva do juiz de Israel no Salmo 82,8 quando Israel suplica: “Levanta-te, ó Deus, julga a terra, pois as nações todas pertencem a ti!” Também no Salmo 94,2 quando Israel implora: “Levanta-te, ó juiz da terra, devolve o merecido aos soberbos!” O profeta Amós 1,2 anuncia a ação julgadora do juiz de Israel sobre todas as nações: “Iahweh rugirá de Sião, de Jerusalém levantará a sua voz...” Na sequência, Amós anuncia o julgamento das nações vizinhas de Israel, quais sejam: Damasco, Gaza e a Filisteia, Tiro e a Fenícia, Edom, Amon, Moab, e Judá e Israel (Am 1-2).

Essa interpretação de Iahweh como juiz é metafórica, ou seja, o que imprime essa visão de Deus é uma noção de Israel que se pode ver nos seus pronunciamentos sobre o seu Deus, em que há o apelo pela ação justa desse Deus em favor daqueles que são vítimas da exploração de outrem.

3. A metáfora de Iahweh como rei

Brueggemann (2014, p. 332) defende que “não há dúvida que a frase ‘Javé é rei’ se baseia nos modelos políticos disponíveis a Israel no mundo antigo e está vinculada a eles.” Assim, tais modelos serviram para que Israel formulasse sua interpretação teológica do seu Deus. E o testemunho de Israel é que Iahweh ordena a criação como condição para a vida e o bem-estar. Portanto, o modelo preferido de discurso de Israel sobre Deus é o discurso político, pois não se pode distanciar Iahweh das questões de poder, as quais são marcadas pela tentação imensa e pela ambiguidade que não tem fim.

A referência à implantação da organização política e jurídica de Israel no Sinai é, para os estudiosos, uma forma de Israel constituir uma sociedade subordinada a Iahweh como rei que quer uma sociedade contrária aos modelos sociais existentes. Ele é um rei que quer um governo diferente de todos os governos do mundo. No Salmo 96,10 Israel canta: “Dizei entre as nações: ‘Iahweh é Rei! O mundo está firme, jamais tremerá. Ele governa os povos com retidão’.” E, no Salmo 96,13: com justiça e com verdade.

Esse rei governa de forma a tirar o poder absoluto de outros governantes que são opressores, como se lê no Canto de Vitória de Êxodo 15 que conclui que o rei vitorioso sobre o faraó opressor do Egito é Iahweh, que “reinará para sempre e eternamente”.

Brueggemann (2014, p. 336) deixa claro que, para Israel, Iahweh é um rei e juiz. Um juiz ativo e poderoso que intervém para fazer o mundo funcionar de forma correta, isto é, para que, nas nações que sofrem a exploração de impérios esmagadores, seja restaurada a possibilidade de bem-estar e de cuidado dos necessitados que só têm como defensor o rei Iahweh.

4. A metáfora de Iahweh como guerreiro

As metáforas estão intimamente ligadas umas com as outras. Iahweh é juiz que defende a justiça da lei e é rei que governa com base na lei. Ele é guerreiro que age para que tudo isso se cumpra, e sua meta é combater todos aqueles que reivindicam ilicitamente o poder público, pois quer que aqueles que não têm ajuda ou esperança na sociedade sintam-se amparados por ele.

Em Ex 15,1-18 o Canto de Vitória dos israelitas, depois da passagem pelo Mar dos Juncos, mostra bem a metáfora de Iahweh como guerreiro. Em 15,3 o povo canta: “Iahweh é um guerreiro, Iahweh é o seu nome!” A derrota dos egípcios (Ex 15,4-10) e a

de outros povos (Ex 15,14-16) são interpretadas por Israel como um trabalho divino para “primeiramente criar um futuro para Israel fora de toda esfera de opressão e, então, assegurar para Israel um espaço de vida – isto é, a terra prometida em Gênesis.” (Brueggemann, 2014, p. 337).

Isaías 40,10 canta o anúncio da libertação e apresenta o Deus guerreiro quando Israel se emancipa do exílio da Babilônia: “Eis aqui o Senhor Iahweh: ele vem com poder, seu braço assegura a sua autoridade; eis com ele o seu salário, diante dele a sua recompensa.” Ele é guerreiro com aqueles que oprimem o seu povo, mas, para o seu povo, ele é um pastor carinhoso, defensor de todos que defendem a vida, pois Isaías 40,11 anuncia: “Como o pastor ele apascenta seu rebanho, com o braço reúne os cordeiros, carrega-os no regaço, conduz carinhosamente as ovelhas que amamentam.”

O Salmo 24, que canta um louvor a Iahweh, enaltece o guerreiro ao dizer em 24,8: “Quem é este rei da glória? É Iahweh, o forte e valente, Iahweh, o valente das guerras.” E em 24,10 traz o título de Deus como “Iahweh dos Exércitos” cantando: “Quem é este rei da glória? É Iahweh dos Exércitos: ele é o rei da glória!” A ação de Iahweh é violenta contra o opressor e libertadora a favor de Israel, diz Ex 14,25: “Ele emperrou as rodas dos seus carros, e fê-los andar com dificuldade. Então, os egípcios disseram: ‘Fujamos da presença de Israel, porque Iahweh combate a favor deles contra os egípcios.’”

É dos eventos fundadores do Êxodo que nasce essa retórica sobre Iahweh guerreiro. Uma metáfora que mostra que Javé “intervém ativa e vigorosamente com força decisiva. O guerreiro não é simplesmente um rei que emite decretos ou um juiz que dita vereditos. É um agente forçosamente engajado”, defende Brueggemann (2014, p. 339).

5. A metáfora de Iahweh como pai

É uma metáfora que compartilha características das outras três metáforas e se refere ao compromisso e ao cuidado de Iahweh para com o seu povo e à concepção dos israelitas de pertencerem a Iahweh. É uma metáfora que manifesta uma intimidade característica dos israelitas com seu Deus. Podemos ver essa referência a Iahweh como Pai em Deuteronômio 32,6 em que o povo é questionado sobre Iahweh: “Não é ele teu pai, teu criador? Ele próprio te fez e te firmou.” Também o profeta Malaquias 2,10 questiona o povo: “Não temos todos um único pai? Não foi um único Deus que nos criou?” Aqui o profeta chama a atenção para “a herança compartilhada e comum de todos os judeus, que é distinta de outros povos”, diz Brueggemann (2014, p. 341).

Mas é em Ex 4,22 que a metáfora do pai é usada de forma especial, em que Israel é chamado por Deus de filho primogênito. O profeta Oseias 11,1 pode ter-se baseado em Ex 4,22 ao anunciar a palavra de Iahweh: “quando Israel era menino, eu o amei e do Egito chamei meu filho.” Como dissemos, Iahweh é um guerreiro que demonstra cuidado com o seu povo e um pai que demonstra intimidade com o povo, seu filho primogênito.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por que é relevante resgatar a leitura das metáforas de Brueggemann? Porque Brueggemann oferece uma leitura do Êxodo como uma contranarrativa ao imperialismo e porque sua leitura favorece uma percepção de que as coordenadas políticas do mundo globalizado deste século XXI estão longe das propostas de Iahweh, o Deus libertador do Êxodo, que promove o bem-estar e a vida livre e digna do seu povo. As lideranças políticas dos países atuais são objeto do questionamento bíblico, pois fazem do poder o contrário do que Deus quer para o povo. As ações autoritárias, belicistas e predatórias de muitos governos do mundo contemporâneo ferem os princípios bíblicos estabelecidos pelo Deus juiz-rei-guerreiro-pai do livro do Êxodo e de toda a tradição bíblica.

Esta mensagem é sumamente importante para contribuir para a conscientização de que a humanidade pode agir de forma diferente, de que as vidas humanas são todas importantes, e que a defesa da paz, a dignidade humana e a proteção da liberdade são valores imprescindíveis para se viver em todos os lugares do mundo atual.

REFERÊNCIAS

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.

BRUEGGEMANN, Walter. **Teologia do Antigo Testamento**: testemunho, disputa e defesa. Tradução: Jonathan Louis Hack. Santo André/SP: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2014.

CALDAS, Carlos. Walter Brueggemann (1933-2025) – Uma vida dedicada aos estudos bíblicos. **Ultimato Online**. 23 jun. 2025. Disponível em: <https://www.ultimato.com.br/editora/conteudo/walter-brueggemann-1933-2025-uma-vida-dedicada-aos-estudos-biblicos> . Acesso em: 25 abr. 2026.

WALTER BRUEGGEMANN (Organization). Walter Brueggemann Biography. **Walter Brueggemann Website Official**, 2025. Disponível em: <https://www.walterbrueggemann.com/about/> . Acesso em: 27 abr. 2026.

O MAGNIFICAT E A RECONFIGURAÇÃO DISCURSIVA DA REALIDADE: Uma abordagem pragmático-exegética

*Vamberto Marinho de Arruda Junior*³⁰

Resumo: Este estudo investiga o Magnificat (Lc 1,46–55) como unidade discursiva dotada de força pragmática capaz de articular uma crítica teológica às estruturas de poder no contexto do cristianismo primitivo. Partindo da hipótese de que o cântico não se limita a uma expressão devocional, mas constitui um ato de fala que reconfigura a percepção da realidade histórica, o objetivo é demonstrar como sua linguagem de reversão (humilhação/exaltação; fome/saciedade; poder/queda) implica uma reordenação simbólica das pretensões totalizantes dos poderes vigentes. A metodologia adota uma abordagem pragmático-exegética, compreendendo o texto como evento comunicativo, com atenção aos elementos linguísticos do texto grego, atenção às formas verbais (especialmente o aoristo em sua função discursiva), ao paralelismo poético e ao pano de fundo veterotestamentário (notadamente 1Sm 2,1–10), articulando ainda sua projeção narrativa no díptico Lucas–Atos. Os resultados indicam que o Magnificat inaugura, no nível discursivo, uma reconfiguração teológica da realidade que se desdobra na missão de Jesus e na prática comunitária em Atos, evidenciando uma nova configuração dos critérios de poder, riqueza e honra à luz da ação de Deus na história.

Palavras-chave: Magnificat. Pragmática bíblica. Reconfiguração teológica.

Abstract: This study investigates the Magnificat (Lk 1,46–55) as a discursive unit endowed with pragmatic force capable of articulating a theological critique of structures of power within the context of early Christianity. Starting from the hypothesis that the canticle is not limited to a devotional expression but constitutes a speech act that reconfigures the perception of historical reality, the study aims to demonstrate how its language of reversal (humiliation/exaltation; hunger/satiety; power/fall) implies a symbolic reordering of the totalizing claims of dominant powers. The methodology adopts a pragmatic-exegetical approach, understanding the text as a communicative event, paying attention to the linguistic elements of the Greek text, attention to verbal forms (especially the aorist in its discursive function), poetic parallelism, and the Old Testament background (particularly 1Sam 2,1–10), while also considering its narrative projection within the Luke–Acts diptych. The results indicate that, at the discursive level, the Magnificat inaugurates a theological reconfiguration of reality that unfolds in the mission of Jesus and in the communal practice described in Acts, thereby evidencing a new configuration of the criteria of power, wealth, and honor considering God’s action in history.

Keywords: Magnificat. Biblical Pragmatics. Theological Reconfiguration.

INTRODUÇÃO

O Magnificat (Lc 1,46–55) ocupa posição estratégica na macroestrutura do Evangelho de Lucas, funcionando como antecipação temática do díptico Lucas–Atos. Inserido nas narrativas da infância, o cântico apresenta-se como unidade poética marcada por paralelismo, repetição e intensa coesão interna. Tannehill observa que o texto constitui “um complexo sistema de referências cruzadas” (Tannehill, 1974, p. 263, tradução nossa), indicando que seu sentido emerge da interação entre seus elementos.

Do ponto de vista estrutural, o Magnificat revela forte dependência da tradição veterotestamentária, especialmente do cântico de Ana (1Sm 2,1–10), retomando imagens

³⁰ Doutorando e Mestre em Teologia Bíblica pela PUC-SP. (Bolsista Capes). Graduado e Especialista em Teologia pelo Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia; especialista em Sagradas Escrituras pelo CCDEJ-SP; e-mail: prvambertojr@gmail.com; participação no grupo de pesquisa: Lepralise da PUC-SP; ID do Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8561222483778203>

e temas da poesia hebraica. Simons observa que o Magnificat não constitui mera colagem de citações veterotestamentárias, mas reelaboração poética e teológica da tradição bíblica (Simons, 2009, p. 25-27). Carman destaca que o texto consiste em “uma combinação de alusões ao Antigo Testamento” (Carman, 2017, p. 14, tradução nossa), evidenciando seu enraizamento na tradição bíblica.

No plano linguístico, essa relação com a tradição semítica manifesta-se especialmente na alternância de tempos verbais. Segundo Buth, “na poesia hebraica, os tempos verbais podem ser alternados como recurso retórico” (Buth, 1984, p. 67, tradução nossa), enquanto Méndez identifica nessas alternâncias uma função estilística característica da poesia semítica (Méndez, 2016, p. 558, tradução nossa).

A dimensão poética do Magnificat implica reconhecer sua natureza discursiva. O texto descreve ações divinas e organiza uma visão da realidade por meio da linguagem de reversão — humilhação/exaltação, fome/saciedade, poder/queda — que estrutura o cântico.

Nesse contexto, a abordagem pragmática oferece instrumental adequado para compreender o texto como ação comunicativa. Como afirmam Grilli, Guidi e Obara, o texto bíblico “não se limita a informar sobre determinado evento, mas [...] produz algo, gera um efeito” (Grilli; Guidi; Obara, 2020, p. 15). O Magnificat, portanto, ultrapassa o nível de uma expressão devocional, como ato discursivo que reorganiza a percepção da realidade à luz da ação divina.

Diante disso, este estudo parte da hipótese de que o Magnificat constitui um ato discursivo dotado de força pragmática, no qual a linguagem de reversão funciona como mecanismo de reorganização simbólica da realidade. Neste estudo, “reconfiguração da realidade” refere-se à reorganização discursiva da percepção histórica à luz da ação de Deus. Para tanto, adota-se uma abordagem pragmático-exegética que integra análise linguística, estrutura poética, pano de fundo veterotestamentário e função narrativa do cântico em Lucas–Atos.

1. Análise exegético-pragmática do Magnificat: atos de fala e reconfiguração discursiva

A análise pragmático-exegética do Magnificat parte do princípio de que o cântico realiza uma ação discursiva. Na perspectiva de Grilli, Guidi e Obara, a linguagem bíblica “não se limita a informar sobre determinado evento, mas [...] produz algo, gera um

efeito” (Grilli; Guidi; Obara, 2020, p. 15). Assim, o Magnificat reorganiza discursivamente os critérios pelos quais a realidade é interpretada.

Do ponto de vista composicional, Niccacci observa que o Magnificat possui uma ossatura verbal definida pelos dois verbos iniciais e pela sequência de aoristos que apresentam as ações de Deus; todos têm Deus como sujeito e indicam ações divinas (Niccacci, 1999, p. 65-66). O próprio autor resume: “os dois verbos iniciais e os nove aoristos constituem a ossatura do cântico” (Niccacci, 1999, p. 66, tradução nossa). Essa estrutura demonstra que o sujeito central da transformação narrada é Deus, cuja ação organiza o horizonte interpretativo do discurso.

A organização verbal do Magnificat não deve ser compreendida apenas em termos aspectuais, mas também discursivos. Niccacci (1992) demonstra que a alternância entre aoristo e imperfeito no grego do Novo Testamento corresponde a uma distinção estrutural no interior da narrativa, na qual o aoristo ocupa o primeiro plano discursivo, enquanto o imperfeito indica o nível secundário ou de fundo. Tal organização contribui para destacar a ação divina como eixo central do cântico.

A função dos aoristos em Lc 1,51–53 permanece objeto de debate exegético. Embora possam ser interpretados como aoristos históricos ou gnômicos, o presente estudo compreende que sua força discursiva se aproxima do chamado aoristo profético, no qual ações futuras são enunciadas como já realizadas em virtude da certeza da ação divina. Tal uso intensifica a força pragmática do cântico, pois a reversão anunciada não é apresentada como mera possibilidade, mas como realidade já inaugurada no horizonte da ação de Deus.

QUADRO 1 — ESTRUTURA PRAGMÁTICO-DISCURSIVA DO MAGNIFICAT

Unidade	Texto	Ato de fala predominante	Função pragmática
Lc 1,46-47	“Minha alma engrandece... meu espírito exultou...”	Expressivo-doxológico	Manifestar louvor e adesão à ação divina
Lc 1,48-50	“porque olhou... fez grandes coisas...”	Assertivo-testemunhal	Interpretar a experiência pessoal de Maria como ação de Deus
Lc 1,51-53	“dispersou... derrubou... exaltou... encheu... despediu...”	Assertivo-declarativo	Proclamar a reversão dos critérios de poder, honra e riqueza
Lc 1,54-55	“socorreu Israel... como falou...”	Assertivo-memorial	Vincular a ação divina à fidelidade pactual

Fonte: Baseado em Niccacci (1999); Grilli, Guidi e Obara (2020).

Essa classificação não pretende fixar rigidamente os atos ilocutórios do texto. Obara, seguindo Sbisà, adverte contra “o risco do fixismo”, isto é, a tentativa de definir

os atos de fala “de uma vez por todas” (Grilli; Guidi; Obara, 2020, p. 111). No Magnificat, o louvor inicial é expressivo, mas também interpretativo; os aoristos são assertivos, mas possuem força declarativa ao redefinirem simbolicamente a realidade.

Nos vv. 46–47, o cântico inicia com um ato expressivo de louvor: *μεγαλύνει ἡ ψυχὴ μου τὸν κύριον / καὶ ἠγαλλίασεν τὸ πνεῦμά μου*. A primeira pessoa não possui função meramente autobiográfica, mas inaugura uma leitura teológica da realidade. Niccacci observa que os três primeiros versículos articulam presente, aoristo e futuro: “o presente indica a intenção atual do louvor; o aoristo se refere a uma alegria surgida no passado; o futuro abre uma perspectiva para o porvir” (Niccacci, 1999, p. 68, tradução nossa). O louvor, portanto, interpreta o passado e projeta o futuro.

Nos vv. 48–50, o discurso assume forma testemunhal. Deus “olhou para a humilhação de sua serva” e “fez grandes coisas”. Niccacci entende as duas afirmações como paralelas, sendo “fez para mim grandes coisas” uma especificação de “olhou para a humilhação de sua serva” (Niccacci, 1999, p. 65, tradução nossa). O texto vai além do relato de um benefício recebido, ele interpreta teologicamente a condição humilde de Maria à luz da ação divina. A *ταπείνωσις* não é negada, mas transformada em lugar de reconhecimento: “todas as gerações me chamarão bem-aventurada”.

Nos vv. 51–53 encontra-se o núcleo discursivo do Magnificat. Niccacci observa que essa seção apresenta “três pares de verbos de sentido oposto em ordem inversa” (Niccacci, 1999, p. 67, tradução nossa), revelando que a reversão não é apenas temática, mas estrutural.

QUADRO 2 — A LINGUAGEM DE REVERSÃO EM LC 1,51-53

Versículo	Ação divina	Grupo atingido	Efeito discursivo
Lc 1,51	“fez força”; “dispersou”	soberbos	Desloca a autossuficiência
Lc 1,52	“derrubou”; “exaltou”	poderosos / humildes	Reordena honra e poder
Lc 1,53	“encheu”; “despediu vazios”	famintos / ricos	Reconfigura abundância e carência

Fonte: Baseado em Niccacci (1999); Simons (2009)

O paralelismo antitético não opera apenas como repetição formal, mas como intensificação progressiva da lógica de reversão. Cada membro do paralelismo amplia o anterior, produzindo uma reorganização crescente dos critérios de poder, honra e abundância.

Essa seção possui força assertivo-declarativa. É assertiva porque proclama ações de Deus como verdadeiras; é declarativa porque, ao enunciá-las, reorganiza simbolicamente os critérios de poder, riqueza e honra. Simons observa que o Magnificat associa os “atos

característicos de Deus” à “reversão de expectativas” introduzida por Lucas (Simons, 2009, p. 41, tradução nossa). Tal reconfiguração implica também uma crítica teológica às estruturas de poder, na medida em que relativiza seus critérios à luz da ação divina.

Nos vv. 54–55, o cântico retorna a Israel e à memória da promessa: “socorreu Israel, seu servo, lembrando-se da misericórdia”. Niccacci afirma que o v. 55 especifica que essa misericórdia “cumpre as promessas feitas aos pais” (Niccacci, 1999, p. 67, tradução nossa). A reversão operada pelo Magnificat, portanto, não representa ruptura com Israel, mas continuidade da fidelidade divina.

QUADRO 3 — ATOS DE FALA E EFEITO PRAGMÁTICO NO MAGNIFICAT

Unidade	Força ilocutória	Efeito perlocutório esperado
Louvor inicial	Expressiva	Levar o leitor/ouvinte à adesão doxológica
Testemunho de Maria	Assertiva-testemunhal	Fazer reconhecer Deus como agente da história
Reversões centrais	Assertiva-declarativa	Reorientar critérios de poder, riqueza e honra
Memória da promessa	Assertiva-memorial	Inserir a ação divina na continuidade da aliança

Fonte: Baseado em Buss (2023); Grilli, Guidi e Obara (2020).

A análise exegetico-pragmática mostra que o Magnificat atua como discurso de reordenação. Sua estrutura verbal, sua organização antitética e sua intertextualidade veterotestamentária convergem para produzir um efeito: conduzir o leitor a reinterpretar a realidade histórica à luz da ação de Deus. Como afirmam Grilli, Guidi e Obara, admitir que atos linguísticos são ações significa admitir que “realizam transformações em seu contexto” (Grilli; Guidi; Obara, 2020, p. 106). É precisamente isso que o Magnificat faz: transforma o horizonte interpretativo do leitor, fazendo-o perceber que a verdadeira ordem da realidade não é determinada pelos tronos, pela riqueza ou pela autossuficiência, mas pela misericórdia fiel do Deus que olha os humildes, sacia os famintos e socorre Israel. Uma vez demonstrado que o Magnificat opera discursivamente uma reconfiguração da realidade, torna-se necessário verificar como essa dinâmica se projeta no desenvolvimento narrativo de Lucas–Atos

2. A reconfiguração discursiva da realidade no horizonte de Lucas–Atos

A análise pragmático-exegética do Magnificat permite compreender que sua função ultrapassa o contexto imediato das narrativas da infância. O cântico não deve ser interpretado como unidade isolada, mas como discurso programático que inaugura uma perspectiva teológica desenvolvida ao longo do díptico Lucas–Atos. Nesse sentido, Carman observa que o Magnificat “funciona como uma antecipação dos principais temas

de Lucas–Atos” (Carman, 2017, p. 14, tradução nossa), indicando que sua linguagem de reversão encontra desenvolvimento narrativo posterior.

Essa projeção narrativa torna-se particularmente visível em Lc 4,18–19, onde o programa messiânico de Jesus retoma a lógica de reversão presente no Magnificat, e em Lc 6,20–26, no qual os pares “famintos/saciados” e “ricos/despeditos” reaparecem nas bem-aventuranças e nos “ais”. Em Atos, a partilha de bens descrita em At 2,44–45 e 4,32–35 pode ser compreendida como expressão comunitária da reorganização dos critérios de riqueza e abundância anunciada no cântico.

Essa função programática relaciona-se diretamente à natureza intertextual do cântico. Tannehill demonstra que o uso da linguagem tradicional constitui recurso teológico deliberado, pois a tradição “já está carregada de significado” e pode ser reativada em novos contextos (Tannehill, 1974, p. 265, tradução nossa). Assim, o Magnificat retoma a tradição veterotestamentária e a reorganiza discursivamente à luz da ação de Deus no presente.

A dimensão performativa do texto também pode ser relacionada ao ambiente litúrgico judaico. Winter, ao comentar a descrição de Fílon sobre os Therapeutae, menciona práticas comunitárias nas quais hinos eram entoados individualmente e posteriormente pelo conjunto da assembleia (Winter, 1954, p. 331). Isso sugere que composições dessa natureza não eram apenas textos poéticos, mas eventos comunicativos inseridos na experiência religiosa coletiva.

Do ponto de vista linguístico, Méndez demonstra que o Magnificat emprega técnicas próprias da poesia semítica, como alternâncias gramaticais estilísticas que intensificam o efeito poético do texto (Méndez, 2016, p. 558). Tais estruturas não possuem função meramente ornamental, mas contribuem para a densidade discursiva do cântico e para sua capacidade de atuar sobre o leitor.

Nesse contexto, a reconfiguração discursiva da realidade não deve ser entendida como transformação política imediata, mas como reorganização dos critérios pelos quais a realidade é interpretada. O Magnificat desloca o centro da avaliação histórica do poder humano para a ação divina, redefinindo simbolicamente categorias como honra, riqueza e autoridade.

Essa perspectiva também impede leituras anacrônicas do texto. Lettsome observa que termos como *doulē* (“serva/escrava”) produzem “tensão interpretativa” quando lidos

a partir de experiências modernas de escravidão (Lettsome, 2021, p. 6, tradução nossa). Tal observação reforça a necessidade de interpretar o Magnificat dentro de seu próprio horizonte histórico e teológico, evitando projeções ideológicas externas ao texto.

Assim, o Magnificat deve ser compreendido como discurso performativo que inaugura, no plano da linguagem, uma nova configuração da realidade. Sua força pragmática não reside na formulação de um programa político, mas na capacidade de reorganizar a percepção do mundo à luz da ação fiel de Deus, dinâmica que será progressivamente desenvolvida ao longo da narrativa de Lucas–Atos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise desenvolvida permitiu demonstrar que o Magnificat (Lc 1,46–55) deve ser compreendido como unidade discursiva dotada de força pragmática, na qual linguagem, estrutura e tradição convergem para produzir uma reorganização da percepção da realidade à luz da ação divina.

A análise dos atos de fala evidenciou que o cântico articula níveis expressivos, assertivos e declarativos que conduzem o leitor a reinterpretar os critérios de poder, riqueza e honra. Nesse sentido, confirma-se o princípio segundo o qual a linguagem não apenas descreve, mas produz efeitos no contexto comunicativo (Grilli; Guidi; Obara, 2020, p. 106).

A linguagem de reversão presente nos vv. 51–53 reorganiza simbolicamente as relações humanas sem se configurar como ruptura ideológica, mas como expressão teológica da fidelidade divina à sua promessa. Inserido em Lucas–Atos, o Magnificat atua como discurso programático cuja dinâmica se projeta na missão de Jesus e na prática comunitária narrada em Atos.

Conclui-se, portanto, que o Magnificat realiza, no plano discursivo, uma reconfiguração teológica da realidade, evidenciando a ação soberana de Deus como critério último de interpretação histórica.

REFERÊNCIAS

BUSS, Claudio R. A pragmalinguística: uma abordagem a serviço da exegese bíblica. **ReBiblica**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 8, p. 256-300, jul./dez. 2023. Disponível em: <http://revistarebiblica.teo.puc-rio.br/index.php/rebiblica/article/view/113>. Acesso em: 22 fev. 2024.

BUTH, Randall. Hebrew Poetic Tenses and the Magnificat. **Journal for the Study of the New Testament**, v. 21, p. 67-83, 1984.

CARMAN, Amy Smith. Ave Maria: Old Testament Allusions in the Magnificat. **Priscilla Papers**, v. 31, n. 2, p. 14-18, Spring 2017.

GRILLI, Massimo; GUIDI, Maurizio; OBARA, Elzbieta M. **Comunicação e pragmática na exegese bíblica**. São Paulo: Paulinas, 2020.

LETT SOME, Raquel S. Mary's Slave Song: The Tensions and Turnarounds of Faithfully Reading Doule in the Magnificat. **Interpretation**, v. 75, n. 1, p. 6-18, 2021.

MÉNDEZ, Hugo. Semitic Poetic Techniques in the Magnificat: Luke 1:46-47, 55. **Journal of Biblical Literature**, v. 135, n. 3, p. 557-574, 2016.

NICCACCI, Alviero. Dall'aoristo all'imperfetto o dal primo piano allo sfondo: Un paragone tra sintassi greca e sintassi hebraica. **Liber Annuus**, Jerusalém, Studium Biblicum Franciscanum, v. 42, p. 85-108, 1992. Disponível em: https://www.academia.edu/6846686/1992_DALLAORISTO_ALLIMPERFETTO_O_DAL_PRIMO_PIANO_ALLO_SFONDO_Un_paragone_tra_sintassi_greca_e_sintassi_ebraica. Acesso em: 15 fev. 2021.

NICCACCI, Alviero. MAGNIFICAT - Una ricerca sulle tonalità dominanti. **Liber annuus**, Jerusalém, v. 49, p. 65-78, 1999. Disponível em: https://www.academia.edu/6696894/1999_MAGNIFICAT_Una_ricerca_sulle_tonalit%C3%A0_dominanti. Acesso em: 21 abr. 2026.

SIMONS, Robert. The Magnificat: Cento, Psalm or Imitatio? **Tyndale Bulletin**, v. 60, n. 1, p. 25-46, 2009. Disponível em: <https://www.tyndalebulletin.org/article/29265-the-magnificat-cento-psalm-or-imitatio>. Acesso em: 21 abr. 2026.

TANNEHILL, Robert C. The Magnificat as Poem. **Journal of Biblical Literature**, v. 93, n. 2, p. 263-275, 1974.

WINTER, Paul. Magnificat and Benedictus—Maccabaeon Psalms? **Bulletin of the John Rylands Library**, v. 37, n. 1, p. 328-347, 1954.

O CONTRASTE LITERÁRIO ENTRE A GLÓRIA DA MULHER DE APOCALIPSE 12 E A PROSTITUIÇÃO DA GRANDE MERETRIZ: Construindo sentidos do texto através da construção de personagens

*William Steigenberger de Souza*³¹

Resumo: Neste trabalho, será apresentada uma leitura da Grande Meretriz de Apocalipse a partir da construção da personagem. Para se chegar a essa leitura, o autor irá comparar e contrastar algumas características da Grande Meretriz com características da mulher de Apocalipse 12. Sendo assim, essa possibilidade de leitura se baseia na proposta de construção de personagens de Marguerat e Bourquin (2009), na organização das cenas narrativas de Vitorio (2016) e na importância do contraste como aspecto literário de Mann e Thompson (1992). Esse trabalho terá como objeto de análise as funções do deserto e do dragão/besta em relação a elas. Logo, a compatibilidade cria pontos de contatos para aproximar as mulheres. Já os contrastes literários e a estratégia narrativa de João têm como finalidade ler a Grande Meretriz como Jerusalém do primeiro século da era cristã, mostrando seu declínio espiritual e a quebra do pacto com Deus.

Palavras-chave: Contraste Literário. Apocalipse 12. Grande Meretriz.

Abstract: This work will present an interpretation of the Great Harlot of Revelation based on the construction of the character. To arrive at this interpretation, the author will compare and contrast some characteristics of the Great Harlot with characteristics of the woman in Revelation 12. This interpretation is based on the character construction approach of Marguerat and Bourquin (2009), the organization of narrative scenes by Vitorio (2016), and the importance of contrast as a literary aspect by Mann and Thompson (1992). This work will analyze the functions of the desert and the dragon/beast in relation to these women. Therefore, compatibility creates points of contact to bring the women closer. The literary contrasts and John's narrative strategy aim to interpret the Great Harlot as Jerusalem in the first century of the Christian era, showing its spiritual decline and the breaking of the covenant with God.

Keywords: Literary Contrast. Revelation 12. The Great Harlot.

INTRODUÇÃO

Quem é a Grande Meretriz de Apocalipse? Essa pergunta tem gerado pesquisas, dissertações e artigos ao longo dos séculos. Nessa busca pela resposta, acadêmicos têm desenvolvido vários tipos de leituras. As leituras mais tradicionais leem o texto da Grande Meretriz como Roma, por causa da sua localização nas sete colinas, seu aspecto grandioso em termos políticos e seu caráter vil,³² ou como um sistema corrupto, mundano e contrário a Deus sempre presente aqui.³³ Há ainda, uma leitura que aponta para ela como uma

³¹ Mestre em Novo Testamento pelo Centro de Pós-Graduação Andrew Jumper (CPAJ) na Universidade Presbiteriana Mackenzie (UPM), Mestrando em Letras pela UPM, Bacharel em Teologia pelo Seminário Presbiteriano Rev. José Manoel da Conceição (JMC), w.will_14@hotmail.com, membro do NEBIL - Núcleo de Estudos Bíblia e Literatura. O autor tem como ID Lattes: <https://lattes.cnpq.br/3752439658674276>.

³² Essa leitura tem como principais proponentes: Craig Koester, em sua obra “**Revelation and the end of all things**. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2001”, Carmelo Martines, no artigo “Apocalipsis 17: una aproximación exegética, histórica y teológica. **DavarLogos**, Vol.XVII - N.º 1, 2018, p. 51-71, e Grant R Osborne, em sua obra “**Apocalipse: Comentário Exegético**. Tradução: Robison Malkomes e Tiago Abdalla T. Neto. São Paulo: Vida Nova, 2014”.

³³ Essa leitura tem como principais proponentes: Greg. K. Beale, em sua obra “**Brado de Vitória**. Tradução: Paulo Sérgio Gomes. São Paulo: Cultura Cristã, 2017”, e Scot McKnight, em sua obra

cidade que se levantará no final dos tempos para perseguir o povo de Deus.³⁴ Outras, como as leituras feministas, entendem-na como símbolo político do Império Romano, mas enfatiza que o texto utiliza uma retórica androcêntrica, na qual a figura feminina é mobilizada como imagem da corrupção imperial³⁵. Segundo Fiorenza (1991), a crítica ao império deve ser distinguida das formas retóricas misóginas e os estereótipos negativos femininos. Por fim, há ainda uma leitura que a apresenta como um símbolo de Jerusalém. Pois, as características físicas e morais dela são vistas intertextualmente no sistema religioso judaico do AT.³⁶ Nesse trabalho, a identidade da Grande Meretriz será observada pelo contraste literário com a mulher de Apocalipse 12, mostrando que essa está em pacto com Deus, enquanto aquela o abandonou.

1. Pressupostos teóricos

Para fundamentar tal leitura, usaremos a proposta de Marguerat e Bourquin (2009), defendendo que quando se compreende como a sequência narrativa é articulada através das micronarrativas, isso não traz somente uma compreensão cronológica ou espacial das cenas, mas a interação entre tema, personagens, sentido e significados do mundo narrativo. Falando sobre a importância capital da sequência narrativa, dizem:

[...] Identificar uma sequência pode ser de capital importância para a leitura, porque permite apreender como é que o narrador construiu seu personagem ou tema e, por consequência, qual a importância de cada micronarrativa nessa arquitetura [...] (p. 49, 51)

Além disso, outro pressuposto teórico é o de Vitória (2016), defendendo que a organização das cenas na narrativa impacta o leitor, guia-o na compreensão e produz certas sensações e efeitos nele, pois ao

“Apocalipse para discípulos dissidentes: o chamado profético para uma igreja contracultural; tradução Elissamai Bauleo. – 1.ed. – Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2025 (Edição Kindle)”.

³⁴ Um dos principais proponentes dessa leitura é John F. Walvoord, em sua obra **“The Revelation of Jesus Christ**. Illinois: Moody Publishers, 1989”.

³⁵ Essa leitura tem como principais proponentes: Tina Pippin, em sua obra **“Death and Desire: The Rhetoric of Gender in the Apocalypse of John**. Louisville: Westminster John Knox Press, 1992”, e Elisabeth Schüssler Fiorenza, em sua obra **“Revelation: Vision of a Just World**. Minneapolis: Fortress Press, 1991”.

³⁶ Os que defendem essa leitura são: BEAGLEY, Alan James. **The "Sitz im Leben" of the Apocalypse with particular reference to the role of the Church's enemies**. Berlin; New York: de Gruyter, 1987; CARRINGTON, Philip. **The Meaning of the Revelation**. Eugene: Wipf and Stock Pub., 2007; GENTRY JR., Kenneth L. **Apocalipse para leigos**. Tradução: André de Mattos Duarte. Brasília, DF: Editora Monergismo, 2016. UTTINGER, Greg. **Um mundo totalmente novo: O Evangelho de acordo com Apocalipse**. Edições Calcedônia, 2016 (Edição Kindle).

[...] perceber como a história é contada e os meios empregados – estratégias literárias – em vista de influenciar o leitor implícito e real, ao guiá-lo na compreensão do fato narrado e produzir nele certos efeitos, como sentimentos e reações (p. 34).

A proposta de Runge (2010), sugerindo que o autor organiza o discurso para atingir seus objetivos, em especial o significado da Grande Meretriz, colocando-a após a mulher de Apocalipse 12, é de suma importância para a análise dos textos. Ele diz, “As informações do discurso geral são estruturadas de forma a melhor atingir os objetivos desejados pelo falante ou escritor, com base nas restrições e convenções da língua específica [...]” (p. 121) (*tradução nossa*).

Outro aspecto importante é a definição de contraste literário que Mann e Thompson trazem, dizendo:

A relação que inclui uma combinação “de compatibilidade e incompatibilidade semântica”, então “dentro da incompatibilidade” temos o contraste e a contradição [...] para existir uma relação de contraste, dois predicados devem estar envolvidos, nos quais contém pelo menos dois pares de itens opostos lexicalmente [...] (Mann e Thompson, 1992, p. 23) (*tradução nossa*)

Contribuindo para a dissimilaridade que o contraste apresenta diante das semelhanças dos personagens na narrativa bíblica, Sternberg (1985) enfatiza que o significado da narrativa frequentemente pode surgir da relação entre episódios narrativos ou personagens colocados lado a lado, pois

A analogia é essencialmente um padrão espacial, composto por pelo menos dois elementos (dois personagens, eventos, linhas de ação, etc.) entre os quais existe pelo menos um ponto de semelhança e um de dissimilaridade: a semelhança fornece a base para a ligação espacial e o confronto dos elementos analógicos, enquanto a dissimilaridade possibilita sua iluminação mútua, qualificação ou simplesmente concretização (p.365) (*tradução nossa*)

Sendo assim, a ordem da colocação das mulheres de Apocalipse e a estratégia hermenêutica do contraste usada por João servem de pressupostos teóricos da leitura proposta neste trabalho.

2. Análise comparativa entre a mulher de Ap 12 e a Grande Meretriz

Na tessitura de Apocalipse é importante notar a posição das personagens nas cenas episódicas. Pois, ao alocar a mulher gloriosa em Apocalipse 12 antes da Grande Meretriz, pode trazer significado a sua identidade, conforme visto acima por Marguerat e Bourquin (2009).

2.1. O deserto e seus diferentes propósitos

A primeira coisa que aproxima as mulheres é que se encontram no deserto. Contudo, a finalidade do deserto para cada uma é totalmente contrastante, como é visto no quadro abaixo:

QUADRO 1 – QUADRO COMPARATIVO DO DESERTO EM Ap 12 E Ap 17

Ap 12,6 (ARA) ³⁷	Ap 17,1,3 (ARA)
A mulher, porém, fugiu para o deserto (ἔρημον), onde lhe havia Deus preparado lugar para que nele a sustentem (τόπον ἡτοιμασμένον ἵνα ἐκεῖ ᾧ τρέφωσιν) durante mil duzentos e sessenta dias	Veio um dos sete anjos que têm as sete taças e falou comigo, dizendo: Vem, mostrar-te-ei o julgamento da grande meretriz (τὸ κρίμα τῆς πόρνῆς τῆς μεγάλης) [...] Transportou-me o anjo, em espírito, a um deserto (ἔρημον) e vi uma mulher [...]

Fonte: o próprio autor

No quadro 1 é possível observar que há pontos de compatibilidade e incompatibilidade, criando um contraste entre as duas personagens. O **deserto** (**ἔρημον**) evidencia o ponto de compatibilidade entre as personagens, mostrando um cenário comum. Evocando, o contexto veterotestamentário, segundo Carrington, o deserto é um cenário ambíguo, pois serviu de refúgio para Israel e de julgamento, sendo semiologicamente entendido como um ambiente espiritual, no qual pode trazer proteção e união com Deus ou julgamento e ira (2007, p. 225), servindo de fio verbal para unir as personagens.³⁸

Contudo, o narrador não deixa ambíguo a função do deserto. Ele mostra que em Apocalipse 12, a mulher é protegida, cuidada e sustentada por Deus, através da escolha de Deus de um deserto para isso (Ap 12,6). Enquanto a Grande Meretriz é julgada por Deus no deserto, sendo o tribunal no qual João é transportado (Ap 17,1).

Essa relação não aponta somente para mostrar a igreja e o mundo,³⁹ mas apresenta lembranças da história de Israel, destacando a permanência no pacto e o abandono do pacto. Logo, João cria cenários isotópicos⁴⁰ e contrastantes, a fim de chamar a atenção do

³⁷ As palavras gregas nos quadros desse trabalho e no corpo dele são copiadas da versão grega da Bíblia Nestle-Aland 28 do programa Logos.

³⁸ O deserto serve de fio verbal que une as duas personagens em questão, a fim de trabalhar um tema contrastante entre elas, pois, segundo Resseguie, “palavras ou frases repetidas que unem uma seção, até mesmo o livro inteiro, e frequentemente elaboram um tema principal ou subtemas de uma passagem” (2009, p. 21-22, tradução nossa).

³⁹ Essa interpretação é vista em: Mcknight (2025) e Resseguie (2009).

⁴⁰ “[...] há isotopia quando os signos textuais remetem para o mesmo lugar. Levantar isotopias, portanto, é identificar as continuidades semânticas que tornam o texto lido um conjunto coerente [...]

seu público a perseverar e não abandonar o pacto, pois o fim será o mesmo da Grande Meretriz, assim como foi dos que quebraram o pacto no passado (Gentry Jr., 2016, p. 57), porquanto

O fato de que a Prostituta é apresentada no deserto diz-me que ela é não somente os judeus incrédulos, mas também os judaizantes, a Igreja falseada. É a Circuncisão como um modo. A Meretriz representa os israelitas que morreram no deserto após a saída do Egito. Eles foram libertados, mas rejeitaram o livramento (Jordan, 2021, p.48).

2.2. As representações do mal e a relação com as mulheres

A segunda coisa que aproxima as mulheres é a presença de um representante do mal nos dois textos, sendo o dragão e a besta. Contudo, o relacionamento delas com esse representante é totalmente contrastante, como é visto no quadro abaixo:

QUADRO 2 – QUADRO COMPARATIVO DA PRESENÇA DO MAL EM Ap 12 E Ap 17:

Ap 12,3-4 (ARA)	Ap 17,3 (ARA)
Viu-se, também, outro sinal no céu, e eis um <u>dragão</u> (<u>δράκων</u>), grande, <u>vermelho</u> (<u>πυρρός</u>), com <u>sete cabeças, dez chifres e, nas cabeças</u> (<u>κεφαλὰς ἑπτὰ καὶ κέρατα δέκα</u>), sete diademas [...] e o <u>dragão</u> (<u>δράκων</u>) se <u>deteve em frente</u> (<u>ἔστηκεν ἐνώπιον</u>) da <u>mulher</u> (<u>τῆς γυναικὸς</u>) que estava para dar à luz, a fim de lhe <u>devorar o filho</u> (<u>τὸ τέκνον αὐτῆς καταφάγη</u>) quando nascesse.	Transportou-me o anjo, em espírito, a um deserto e vi uma <u>mulher</u> (<u>γυναῖκα</u>) <u>montada</u> (<u>καθήμενην</u>) numa <u>besta</u> (<u>θηρίον</u>) <u>escarlate</u> (<u>κόκκινον</u>), besta repleta de nomes de <u>blasfêmia</u> (<u>ὀνόματα βλασφημίας</u>), com <u>sete cabeças e dez chifres</u> (<u>κεφαλὰς ἑπτὰ καὶ κέρατα δέκα</u>)

Fonte: o próprio autor

No quadro 2 é possível observar que ambas as mulheres têm como companhia na cena uma representação do mal. Em Apocalipse 12, o dragão (δράκων) é esse representante. Já, em Apocalipse 17, a besta (θηρίον) é a representante. Deste modo, essas duas personagens geram uma compatibilidade entre as mulheres, pois elas se apresentam como representações do mal em cada cena.⁴¹

Entretanto, há pontos de incompatibilidade também, criando um contraste entre as duas mulheres. Isso pode ser visto em como o dragão (δράκων) e θηρίον se relacionam com a mulher (γυναῖκα). Em Apocalipse 12, é possível identificar uma postura agressiva do dragão (δράκων) em relação a mulher (γυναικὸς), pois João diz que ἔστηκεν

Quanto mais o texto é redundante (quer dizer, repetitivo na informação que transmite), mais fácil é a construção de isotopia” – (Jouve, 2002, p. 73).

⁴¹ Isso pode ser observado pelas expressões κόκκινον e πυρρός, que são símbolos de algo contrário ao bem, representado pelo azul. Além disso, outra evidência é a semelhança no domínio e poder dessas personagens, pois elas têm “sete cabeças” e “dez chifres”. Isso mostra que elas têm unidade em sua identidade. Deste modo, a besta (θηρίον), sendo introduzida depois do dragão (δράκων) na narrativa do Apocalipse, pode ser uma representação de Satanás ou alguém influenciado por ele, pois o imita em suas características.

ἐνώπιον a mulher (γυναῖκος) e que deseja τὸ τέκνον αὐτῆς καταφάγη. Enquanto isso, em Apocalipse 17 é possível ver uma postura de unidade e companheirismo, pois o autor diz que a mulher (γυναῖκα) está montada (καθήμενην) na besta (ἐπὶ θηρίου), indicando uma parceria ou unidade para um objetivo comum.

Koester, sobre esse contraste, diz: “[...] a mulher de Apocalipse 12 é perseguida pelo dragão de sete cabeças, enquanto a mulher de Apocalipse 17 senta-se alegremente na besta e bebe o sangue dos santos (Ap 17,6)” (2001, p. 154) (*tradução nossa*).

Diante do contraste apresentado, João intencionalmente mantém a distinção entre a mulher (γυναῖκα) e o dragão/besta (δράκων/θηρίου) nas cenas. Ele não diz que a besta (θηρίου) se transformou na Grande Meretriz, que a Grande Meretriz nasceu dele, que ela é um aspecto religioso dele, ou que a Babilônia é o sistema de pensamento mundano e idólatra, conforme alguns bons estudiosos afirmam.⁴²

Contrariamente, o autor de Apocalipse evoca uma imagem de aliança entre a Grande Meretriz e a besta (θηρίου), pois vê a mulher (γυναῖκα) montada (καθήμενην) na besta (θηρίου). Ou seja, a Babilônia, também chamada de Grande Meretriz, era apoiada por Roma na perseguição aos cristãos, como se houvesse uma aliança entre elas contra esse inimigo comum (Uttinger, 2016, p. 17).

Deste modo, o contraste parece apresentar não somente a relação entre as mulheres (γυναῖκα) e o dragão (δράκων), mas a quebra da aliança da mulher (γυναῖκα) e Deus.⁴³ Carrington diz: “Ela está sentada sobre uma besta escarlate cheia de nomes de blasfêmia; isto quer dizer que seu orgulho e prosperidade estão construídos sobre uma aliança comercial antinatural com Roma [...]” (2007, p. 277) (*tradução nossa*).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Concluindo, João cria um discurso que apresenta duas personagens com características comuns, mas com predicados opostos lexicalmente, a fim de gerar em seu público experiências ou representações mentais específicas no contexto dele, pois “todo

⁴² Essa posição é defendida por Beale (2017), Mcknight (2025), Osborne (2014), Resseguie (2009) e outros.

⁴³ Isto é, a mulher (γυναῖκα) de Apocalipse 12 está em aliança com Deus e é perseguida pelo dragão (δράκων). Já a Grande Meretriz de Apocalipse 17 está em aliança com o dragão (δράκων) e recebe o julgamento de Deus, pois sua honra, orgulho, poder e prosperidade dependiam da aliança com o dragão (δράκων), mostrando assim que havia abandonado a aliança com Deus.

discurso constitui-se em signo de alguma coisa para alguém, em um contexto de signos e experiências” (Silva, 2014, p.128).

Assim, João usa esse recurso literário para compor cenas da macronarrativa com um referencial inicial, contrastado com um referencial secundário, acionando no espectador significados e sentidos nas palavras lidas (Silva, 2014, p.128). Deste modo, o enclausuramento do texto é um fator capital na produção de sentido, pois seleciona para o leitor certas aproximações e exclui outras (Marguerat e Bourquin, 2009, p. 45).

Portanto, ao criar um contraste entre a mulher de Apocalipse 12 e a Grande Meretriz, João mostra através do deserto e do dragão/besta uma mulher que está em declínio espiritual. Ao apresentar, primeiramente, aquela em pacto com Deus e, depois, essa, o autor segue a programação narrativa dos profetas, mostrando que Deus, primeiramente, faz um pacto com o povo de Israel e, na sequência narrativa, o povo de Israel abandona o pacto e se prostitui com outros deuses.

REFERÊNCIAS

BEAGLEY, Alan James. **The "Sitz im Leben" of the Apocalypse with particular reference to the role of the Church's enemies**. Berlin: De Gruyter, 1987.

BEALE, G.K. **Brado de Vitória**. Tradução: Paul Sérgio Gomes. São Paulo: Cultura Cristã, 2017.

CARRINGTON, Philip. **The Meaning of the Revelation**. Eugene, Oregon: Wipf and Stock Pub., 2007.

FIORINZA, Elisabeth Schüssler. **Revelation: Vision of a Just World**. Minneapolis: Fortress Press, 1991.

GENTRY JR., Kenneth L. **Apocalipse para leigos**. Tradução: André de Mattos Duarte. Brasília, DF: Editora Monergismo, 2016.

KOESTER, Craig. **Revelation and the end of all things**. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 2001.

JORDAN, James B. **A vindicação de Jesus Cristo**: Um guia introdutório ao Apocalipse. Brasília/DF: Monergismo, 2021 (Edição Kindle).

JOUBE, Vicent. **A leitura**. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

MANN, William C.; THOMPSON, Sandra A. Relational Discourse Structure: A Comparison of Approaches to Structuring Text by ‘Contrast’. In: HWANG, Shin Ja J.; MERRIFIELD, William R. (org.), **Language in Context**: Essays for Robert E. Longacre.

Dallas: Summer Institute of Linguistics and the University of Texas at Arlington, 1992. p. 19-45.

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

MARTINES, Carmelo. Apocalipsis 17: una aproximación exegética, histórica y teológica. **DavarLogos**, v. XVII, n. 1, p. 51-71, 2018.

MCKNIGHT, Scot. **Apocalipse para discípulos dissidentes: o chamado profético para uma igreja contracultural**. Tradução Elissamai Bauleo. 1. ed. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2025.

OSBORNE, Grant R. **Apocalipse: Comentário Exegético**. Tradução: Robison Malkomes e Tiago Abdalla T. Neto. São Paulo: Vida Nova, 2014.

PIPPIN, Tina. **Death and Desire: The Rhetoric of Gender in the Apocalypse of John**. Louisville: Westminster John Knox Press, 1992.

RESSEGUIE, James L. **The Revelation of John: A Narrative Commentary**. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2009. (Edição Kindle).

RUNGE, Steve. **Discourse Grammar of the Greek New Testament: A Practical Introduction for Teaching and Exegesis**. Peabody: Hendrickson Publishers, 2010.

SILVA, Allyson Ewerton V. N. *et al.* Relação oral-escrita e o contexto linguístico e visual nas histórias em quadrinhos. In: LIRA, Bruno Carneiro (org.). **Reflexões Linguísticas**. São Paulo: Paulinas, 2014. p. 121-140.

STERNBERG, Meir. **The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading**. Bloomington: Indiana University Press, 1985.

UTTINGER, Greg. **Um mundo totalmente novo: O Evangelho de acordo com Apocalipse**. Edições Calcedônia, 2016 (Edição Kindle).

VITÓRIO, Jaldemir. **Análise narrativa da bíblia: primeiros passos de um método**. São Paulo: Paulinas, 2016

WALVOORD, John F. **The Revelation of Jesus Christ**. Illinois: Moody Publishers, 1989.

EIXO TEMÁTICO 2

Bíblia, Imperialismos e Exegese Bíblica

O USO DE *PTÓCHOS* NOS EVANGELHOS: Implicações Para Uma Doutrina Social Adventista

Fabício Ferreira Mello⁴⁴

Resumo: O presente artigo aborda a problemática histórica e contemporânea da pobreza, contrastando a urgência da compaixão cristã com as respostas teológicas surgidas no século XX, como a Teologia da Libertação. Embora reconheça o valor das motivações por trás de movimentos que combatem a injustiça social, o trabalho propõe uma reflexão fundamentada na perspectiva Adventista do Sétimo Dia, alicerçada nos conceitos de dignidade humana e *imago Dei*. O objetivo central é contribuir para o desenvolvimento de uma doutrina social adventista que responda ao imperativo bíblico de assistência aos vulneráveis, conforme preconizado pelo mandato de Cristo em Mateus 25:40. Para isso, a pesquisa utiliza uma metodologia de análise exegética e semântica, investigando o conceito bíblico de pobreza nos Evangelhos. A análise foca especificamente no termo grego *ptóchos* (πτωχός), que, com 34 ocorrências no Novo Testamento (sendo 24 nos Evangelhos), destaca-se como a principal expressão para designar o pobre. Ao examinar o uso deste termo, o artigo busca compreender se a pobreza nas Escrituras, mais especificamente nos Evangelhos, limita-se à esfera socioeconômica ou abrange dimensões mais profundas. Conclui-se que a compreensão correta de *ptóchos* é fundamental para contribuir com a igreja no "aperfeiçoamento dos santos" e no desempenho de um serviço social que seja, ao mesmo tempo, biblicamente fiel e socialmente relevante.

Palavras-chave: Pobreza. Adventismo. *Ptóchos*.

Abstract: This article addresses the historical and contemporary issue of poverty, contrasting the urgency of Christian compassion with the theological responses that emerged in the 20th century, such as Liberation Theology. While recognizing the value of the motivations behind movements that fight social injustice, this work proposes a reflection grounded in the Seventh-day Adventist perspective, based on the concepts of human dignity and *imago Dei*. The central objective is to contribute to the development of an Adventist social doctrine that responds to the biblical imperative of assisting the vulnerable, as advocated by Christ's mandate in Matthew 25:40. To achieve this, the research utilizes an exegetical and semantic analysis methodology, investigating the biblical concept of poverty in the Gospels. The analysis focuses specifically on the Greek term *ptóchos* (πτωχός), which, with 34 occurrences in the New Testament (24 of which are in the Gospels), stands out as the main expression used to designate the poor. By examining the use of this term, the article seeks to understand whether poverty in the Scriptures, specifically in the Gospels, is limited to the socioeconomic sphere or encompasses deeper dimensions. It concludes that a correct understanding of *ptóchos* is fundamental to contributing to the church in the "equipping of the saints" and in performing a social service that is both biblically faithful and socially relevant.

Keywords: Poverty. Adventism. *Ptochos*;

INTRODUÇÃO

Os Adventistas do Sétimo Dia, tem compromisso com a noção bíblica de dignidade humana e *imago Dei*. Ellen G. White afirma que “nunca o evangelho encontra sua mais ampla manifestação de amor do que quando é levado às regiões mais necessitadas e carentes” (White, 2007, p. 169). A revelação de Cristo — “em verdade digo a vocês que, sempre que o fizeram a um destes meus pequeninos irmãos, foi a mim que o fizeram (Mt, 25.40) — deve levar a constante busca por meios de minimizar o sofrimento dos

⁴⁴ Mestrando em Teologia pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo, Bacharel em Teologia pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo; fabricao.mello@adventistas.org; Membro do grupo de pesquisas Estudos Literários e Socioculturais da Literatura Judeu-Cristã do Centro Universitário Adventista de São Paulo; e, ID do Lattes: 6807094960570502.

vulneráveis. Com vistas ao aperfeiçoamento dos santos para o desempenho de seu serviço, o objetivo principal deste artigo é contribuir para a reflexão sobre o envolvimento nas questões sociais a partir de uma perspectiva adventista. Para alcançar esse propósito torna-se necessário compreender o conceito de pobreza nos evangelhos. Os procedimentos metodológicos adotados partiram da consulta da palavra *ptóchos* nos léxicos gregos BDAG e Louw-Nida, a verificação das ocorrências do termo nos evangelhos a partir da ferramenta on-line Step-Bible seguida de leitura analítica de cada uma. A etapa seguinte envolveu a revisão das três ocorrências onde o termo apresenta ambiguidade, e a última etapa constituiu-se na consulta de bibliografia especializada.

1. O contexto socioeconômico palestino do 1º século

Obter informações a respeito do contexto socioeconômico da Palestina neotestamentária, demonstra-se importante para a compreensão das influências que agiam sobre a audiência de Jesus, seu estilo de vida e, principalmente, o que significava ser pobre nos dias de Jesus. “Poderemos assim visualizar os eventos relatados e evitar que ideias anacrônicas das condições de vida de nosso mundo sejam aplicadas a um tempo e um lugar bastante diferentes” (Blomberg, 2009, p. 77).

Em épocas anteriores ao período do NT riqueza e status social eram aferidos de outras maneiras, no entanto:

pela época do Novo Testamento, dinheiro e riqueza móvel tinham-se tornado muito mais importantes. E o tecido social básico dessas civilizações formava-se pelos laços familiares de contatos pessoais: de favores feitos, retornos esperados e lealdades devidas (Balch e Stambaugh, 2014, p. 50).

É importante ter em vista que “a maneira como as pessoas estabelecem seus relacionamentos e as estruturas que criam a partir deles variam de lugar para lugar e de época para época” (Rems, 2021, p. 176). De um modo geral, as sociedades do Antigo Oriente Próximo eram essencialmente agrárias. “Sociedades agrárias geram diversos modelos socioeconômicos de poder e privilégio, mas todas elas ressaltam a estratificação entre os diversos níveis” (Wright, 2023, p. 166).

Esses níveis variavam desde as posições mais elevadas da pirâmide social, ocupadas pelo imperador e a elite governamental, passando por várias camadas como comerciantes, proprietários de pequenas terras, a classe sacerdotal, agricultores, profissionais autônomos. As classes inferiores eram compostas por mendigos, viúvas,

órfãos, prisioneiros e pessoas sem qualificação que trabalhavam por uma diária (Powell, 2009, p. 41).

Ro (2018, p. 13-31) defende a ideia de que a falta de letramento das classes mais baixas também era um fator de desigualdade social marcante no judaísmo pós-exílio. Os trabalhadores comuns jamais seriam considerados bons conselheiros espirituais, por exemplo, uma vez que não teriam acesso à leitura da Lei, ou, se tivessem, seria apenas em nível incipiente.

É partir deste ponto que a definição de pobreza no contexto do Novo Testamento desafia conceituações simplistas, e reivindica uma compreensão mais matizada. Especialmente se levarmos em conta que:

Em qualquer sociedade humana, mesmo na era moderna, o *homo economicus* não exclui completamente o *homo religiosus*. Os dois aspectos da natureza humana estão indissoluvelmente interligados e se manifestam de forma combinada em diversas áreas da vida humana. Isso era ainda mais evidente na sociedade antiga, incluindo o antigo Israel (Ro, 2018, p. 4).

Se a condição de pobreza exercia influência sobre a percepção da experiência espiritual/religiosa individual nos dias de Jesus, isso pode alterar a maneira como algumas passagens dos evangelhos que se referem aos pobres devam ser interpretadas. Para melhor compreensão dos discursos sobre pobreza nos evangelhos, será proveitoso analisar a utilização do principal lexema do NT e dos evangelhos para designar os pobres, a saber, *πτωχός* (*ptóchos*).

2. O uso de *ptóchos* e o sentido de pobreza nos evangelhos

Alguns elementos estão intuitivamente atrelados à noção de pobreza, de modo que não é preciso argumentar para reconhecer alguém como pobre se ela experimenta tais elementos constantemente. “Que a pobreza implica privação é considerado fundamental e inegociável; o que está em questão ao definir pobreza não é que ela envolva privação, mas sim a natureza da privação” (Armitage, 2016, p. 34). Especialmente pela percepção do que Clark e Hulme (2010, p. 352) consideram ser a emergência de um consenso a respeito da pobreza como um fenômeno multidimensional.

As ocorrências do termo nos evangelhos podem ser agrupadas em textos paralelos desta maneira: as bem-aventuranças: Mt 5,3 e Lc 6,20; os discípulos de João Batista: Mt 11,5 e Lc 7,22; o jovem rico: Mt. 19:21, Mc. 10:21 e Lc. 18:22; a unção de Jesus: Mt 26,9-11, Mc 14,5-7, Jo. 12, 5-8; a viúva pobre: Mc 12,42 e Lc 21,2-3; rejeição em Nazaré:

Lc 4,18; convite aos pobres: Lc 14,13; o rico e Lázaro: Lc 16,20; a história de Zaqueu: Lc 19,8; a última ceia: Jo 13,29. Algumas dessas ocorrências, como as bem-aventuranças, a rejeição de Jesus em Nazaré e o episódio dos discípulos de João Batista interpelando Jesus, são especialmente complexas pelas nuances espirituais do uso da expressão “pobres”.

A análise do uso de *ptóchos* nos evangelhos sugere que, apesar de o termo estar mais ligado a aspectos da pobreza considerados concretos ou centrais, ou seja, falta de recursos básicos para a sobrevivência, também podia ser usado para indicar destituição absoluta, abrangendo elementos que vão além da falência material (Armitage, 2016, p. 41; Blomberg, 2009, p. 129). Pois, como explica Hamel (1990, p. 210), de acordo com textos hebraico-aramaicos e gregos do período, quando alguém se tornava pobre nunca era exclusivamente em sentido material.

3. Reflexões e implicações práticas desde uma perspectiva adventista

Um exame do uso de *ptóchos* nos evangelhos constata que o tema da pobreza e da reversão da injustiça social estão presentes nos discursos de Jesus. Como explica o Tratado de Teologia Adventista do Sétimo Dia, “desde suas primeiras publicações, os adventistas do sétimo dia afirmaram aceitar a Bíblia como a inspirada Palavra de Deus” (2011, Davidson, p. 67). Este posicionamento desafia a igreja, após uma leitura atenta dos evangelhos, a buscar uma forma de envolvimento com os problemas sociais. A questão que tem sido levantada desde a organização da denominação é como fazer isso sem perder de vista a identidade profética do movimento.

Para William (William, 2017, p. 9) a ênfase no iminente retorno de Jesus levou os adventistas, durante os anos formativos do movimento, a um distanciamento das questões sociais. Outro estudioso comenta que:

O pré-milenismo de Ellen White é moldado pelo apocalipticismo judaico e cristão. Sua percepção da iminente ruptura radical na história, intensificada por sua visão do retorno iminente de Jesus Cristo, torna sensata a estratégia de ‘salvar o máximo de almas’ possível sem se preocupar excessivamente com as estruturas de opressão (Junior, 2017, p.71-72).

Malheiros e Boechat (2021, p. 125-150), contudo, demonstram de maneira acurada o compromisso da liderança milerita/adventista, inclusive Ellen G. White e outros pioneiros, no combate a escravidão, evidenciando o posicionamento histórico dos adventistas no combate à injustiça social.

Em termos de identidade profética, os adventistas estão convencidos de se encaixarem na descrição do remanescente em Ap. 12,17 (Hasel, 2012, p. 161). Essa identificação está relacionada a guarda dos mandamentos e ao testemunho de Jesus. A discussão acerca do sentido da expressão “testemunho de Jesus” não faz parte do escopo deste trabalho, mas vale destacar a posição de Burton (2017, p. 84) ao comentar que a tendência de intelectualizar a interpretação da expressão associando-a a uma coletânea de escritos, perde contato com a dimensão prática do testemunho de Jesus. Ele afirma que “o testemunho de Jesus tem mais a ver com como Jesus viveu do que com o que outros escreveram sobre Ele” (Burton, 2017, p. 84).

A maneira como Jesus enfrentou as estruturas de opressão de seu tempo sem perder de vista sua missão é o grande paradigma que deve nortear qualquer reflexão sobre o tópico. Burton observa que:

Ele introduziu uma abordagem revolucionária para a revolução, na qual o oprimido afirmava sua liberdade por meio de gestos irônicos. Por exemplo, se um soldado romano exercesse seu direito de forçar um judeu a carregar sua bagagem pesada por uma milha, o judeu então afirmaria seu próprio direito de carregá-la por mais uma milha. Ao sugerir essas abordagens para combater a opressão, Jesus estava convidando as pessoas a emularem Seu próprio testemunho. Ele, o Mestre do universo, havia voluntariamente renunciado ao Seu status divino para servir e salvar a humanidade (Burton, 2017, p. 92).

Desta perspectiva, embora seja necessário reconhecer todos os esforços bem-sucedidos ao longo do século XX, de acordo com Becerra (2011, p. 619-629) ainda existem elementos na abordagem adventista que são carentes de revisão. O principal aspecto a ser corrigido é a visão dicotômica da missão de Deus. De um lado há quem pense que o evangelismo é a solução para todas as questões sociais, do outro estão os que defendem que o envolvimento social é a expressão do verdadeiro evangelho (Cameron, 2000, p. 8).

Para Becerra, os adventistas, de um modo geral, têm preconizado o evangelismo em detrimento do envolvimento social como reação ao chamado evangelho social oriundo do movimento de liberalismo teológico (Becerra, 2011, p. 622). Nesta gangorra “os evangélicos são mais inclinados a perspectivas mais transcendentais, enquanto os liberais teológicos dão maior atenção às condições e necessidades dos homens na sociedade contemporânea” (Moberg, 1972, p. 47).

A resposta para o liberalismo teológico e seu evangelho social não é o afastamento da arena pública, mas um envolvimento orientado pelas premissas bíblicas. “Em sua

missão, a IASD busca o bem-estardo ser humano, todavia, dentro das prerrogativas estabelecidas na sua compreensão das escrituras” (Costa, 2017, p. 213).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise do uso da expressão grega *ptóchos* nos evangelhos evidencia que o conceito de pobreza é vago e seu campo semântico é vasto não podendo, portanto, ser reduzido a dimensão material sem, contudo, negar que ela seja inerente ao conceito. Por essa razão os discursos de Jesus sobre o problema da pobreza nos evangelhos utilizam a expressão de maneira ambígua e/ou metafórica, sinalizando tipos/níveis variados de pobreza, invalidando, por esta razão, qualquer tipo de sequestro ideológico do discurso de pobreza nos evangelhos.

As implicações dessa percepção para a definição das abordagens adventistas frente a questão social, são de ordem prática. Se, por um lado, a ênfase na redenção social do homem não reflete o *telos* do evangelho para a humanidade, por outro não podemos negligenciar o dever de promover a dignidade humana. Historicamente, influenciados por um forte senso da iminente volta de Jesus os adventistas do sétimo dia priorizaram o evangelismo como fato de reversão das condições desfavoráveis, apesar de ter um legado no combate a escravidão no sul dos EUA, promoção da saúde e criação de agências humanitárias como a ADRA. Conclui-se que o dever de levantar as mãos aos céus em adoração não exime ninguém de estender os braços ao seu semelhante.

REFERÊNCIAS

ARMITAGE, D. J. **Theories of Poverty in The World of The New Testament**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.

BAUER, W.; DANKER, F. W. (ed.). **A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature**. 3. ed. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

BECERRA, S. La Obra Humanitaria en la Misión de la Iglesia Adventista. In: SOUZA, E. B. (org.). **Teologia e metodologia da missão**. 2. ed. Cachoeira: CEPLIB, 2011. p. 619–629.

BLOMBERG, C. L. **Nem pobreza nem riqueza: As Posses Segundo A Teologia Bíblica**. Curitiba: Editora Esperança, 2009.

BURTON, K. A. Jesus, Ellen G. White, and Social Justice. In: THOMPSON, J. A. (org.). **The Enduring Legacy of Ellen G. White and Social Justice**. Nampa: Pacific Press Publishing Association, 2017. p. 77–92.

CAMERON, E. P. Evangelism And Social Involvement. **Ministry**, Washington, v. 73, n. 10, p. 5-8, out. 2000. Disponível em: <https://sl1nk.com/eutlorg>. Acesso em: 12 mar. 2026.

CLARCK, D.; HULME, D. Poverty, Time and Vagueness: Interpreting the Core Poverty and Chronic Poverty Frameworks. **Cambridge Journal of Economics**, v. 34, n. 2, p. 347-366, 2010. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/24231922>. Acesso em: 10 mar. 2026.

COSTA, M. A Igreja Adventista e o Estado. In: ZUKOWSKI, J. C.; SUÁREZ, A. S.; SIQUEIRA, R. (org.). **Ellen G. White: Seu Impacto Hoje**. Engenheiro Coelho: Unaspress, 2017. p. 207–219.

DAVIDSON, R. M. Interpretação Bíblica. In: DEDEREN, R. (ed.). **Tratado De Teologia Adventista Do Sétimo Dia**. Tatuí: CPB, 2011. p. 67–117.

HAMEL, G.; **Poverty, and Charity in Roman Palestine, First Three Centuries C.E.** Berkeley: University of California Press, 1990.

HASEL, F. O Remanescente Na Teologia Adventista Contemporânea. In: RODRÍGUEZ, A. M. (ed.). **Teologia Do Remanescente: Uma Perspectiva Eclesiológica Adventista**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2012. p. 160–180.

JUNIOR, G. R. S. Social Justice and the Adventist Dilemma. In: THOMPSON, J. A. (org.). **The Enduring Legacy of Ellen G. White and Social Justice**. Nampa: Pacific Press Publishing Association, 2017. p. 54–64.

LOUW, J. P.; NIDA, E. A. **Léxico Grego-Português do Novo Testamento**: Baseado em Domínios Semânticos. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

MALHEIROS, I.; BOECHAT, D. **Pela estrada da liberdade**: A Religião Na História Abolicionista e Antirracista. Campinas: Saber Criativo, 2021.

MOBERG, D. **The Great Reversal**. Philadelphia: J. B. Lippincott Company, 1972.

POWELL, M. A. **Introducing the New Testament**: A Historical, Literary, And Theological Survey. Grand Rapids: Baker Academic, 2009.

REMS, A. N. L. Las Estructuras Sociales, sus Símbolos y la Comunicación de la Cosmovisión Antropológico-Divina. In: OLIVARES, C.; ULLOA, K. G. B. (org.). **Um Pouco Menor Que Anjos**: Multileituras Bíblico-Antropológicas. São Paulo: Reflexão, 2021. p. 175–201.

RO, J. U. **Poverty, Law, and Divine Justice in Persian and Hellenistic Judah**. Atlanta: SBL Press, 2018.

STAMBAUGH, J. E.; BALCH, D. L. **O Novo Testamento Em Seu Ambiente Social**. São Paulo: Paulus, 2008.

WHITE, E. G. **Beneficência Social**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2007.

WILLIAM, M. The Concept of Social Justice in the Social Sciences, in the Bible, and in Adventism. **Journal of Adventist Mission Studies**, v. 13, n. 2, p. 132-152, 2017.

WRIGHT, N. T.; BIRD, M. F. **O Novo Testamento em Seu Mundo: Uma Introdução à História, Literatura e Teologia dos Primeiros Cristãos**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2023.

FILHO OU SERVO? A experiência da misericórdia em Lucas 15, 11-32 a partir de *μισθωτός* e de *δουλεύω*

*Isadora Maria O. Souza*⁴⁵

Resumo: Sentir compaixão e praticar a misericórdia constituem a vida cristã. Embora vasta bibliografia espiritual aborde o tema, na área bíblica a pesquisa sobre misericórdia é restrita. Esta pesquisa, em desenvolvimento a partir de Lucas 15,11-32, apresenta tese inédita. A hipótese surge de dois questionamentos: o filho mais velho da parábola do Pai misericordioso não acolheu o irmão errante por sentir-se empregado? Sentir-se *δουλεύω* impediu o filho mais velho de exercer misericórdia ao irmão? cremos que apenas quem se sente filho do Pai misericordioso e assim se relaciona com Ele consegue ser misericordioso como o Pai. Muitos trabalham hoje para o Pai, porém, não vivenciam a experiência de filhos. Logo, não conseguem ser misericordiosos diante das misérias e fraquezas dos irmãos. Objetivamos comprovar, pela exegese bíblica da perícopa, ser possível tornar-se 'misericordioso como o Pai' a partir da experiência filial. A pesquisa está no início, portanto, sem conclusões.

Palavras-chave: Filho. Servo. Misericórdia. Lucas 15.

Abstract: Feeling compassion and practicing mercy constitute the Christian life. Although a vast spiritual bibliography addresses the theme, in the biblical field, research on mercy is limited. This research, developed from Luke 15:11-32, presents a novel thesis. The hypothesis arises from two questions: Did the older son in the parable of the merciful Father not welcome his erring brother because he felt he was an employee? Did feeling *δουλεύω* prevent the older son from exercising mercy towards his brother? We believe that only those who feel they are children of the merciful Father and thus relate to Him can be merciful like the Father. Many work for the Father today, but do not experience being children. Therefore, they cannot be merciful in the face of the miseries and weaknesses of their brothers and sisters. We aim to prove, through biblical exegesis of the pericope, that it is possible to become 'merciful like the Father' from the filial experience. The research is in its early stages, therefore no conclusions have been reached.

Keywords: Son. Servant. Mercy. Luke 15.

INTRODUÇÃO

O Evangelho de Lucas apresenta a misericórdia do Pai através das mensagens e ações de Jesus, porque o foco do seu texto é demonstrar a Salvação que é oferecida a todos. Por isso, que o seu evangelho traz a cada perícopa uma verdadeira boa nova.

A misericórdia ocupa um lugar central na vida cristã, sendo expressão concreta da compaixão e do amor de Deus, e a teologia de Lucas explora este tema. Embora amplamente abordada na espiritualidade cristã, ainda são limitadas as pesquisas bíblicas que aprofundam essa temática de modo exegético. Nesse contexto, esta pesquisa, ainda em desenvolvimento, propõe uma análise de Lucas 15,11-32, buscando compreender a

⁴⁵ Doutoranda em Teologia Bíblica pela PUC PR(bolsista Capes). Mestra em Teologia Bíblica pela PUC do Paraná. Pós Graduada em Docência do Ensino Superior, pela Faculdade de Educação São Luís. Especialização em Ensino Religioso, pela Faculdade de Educação São Luís. Graduada em Teologia Doutrina Católica, pela Uninter - Centro Universitário Internacional. Estudante de Graduação em Filosofia, pela Uninter. Possui graduação em Comunicação Social, com habilitação em Publicidade e Propaganda pelo Uni Facef - Centro Universitário Municipal de Franca. Atua como docente no Cearp - Centro de Estudos da Arquidiocese de Ribeirão Preto, no Convento Franciscano Santa Maria dos Anjos, no Curso de Teologia para leigos da Arquidiocese de Ribeirão Preto. E-mail: isadoramariaosouza@gmail.com.

relação entre a experiência filial e a prática da misericórdia. A hipótese defendida parte da compreensão de que o filho mais velho, ao sentir-se como servo (δουλεύω), não conseguiu acolher o irmão que retorna. Assim, pretende-se demonstrar que somente quem se reconhece verdadeiramente filho do Pai misericordioso é capaz de agir com misericórdia para com os irmãos.

Portanto, o objetivo desta pesquisa em andamento é comprovar por meio da exegese e da análise teológica da perícopes de Lc 15, 11-32, que é possível ser ‘misericordioso como o Pai’, a partir da experiência como filho deste Pai.

1. Lucas: evangelho e evangelista.

Lucas, não tendo conhecido pessoalmente Jesus, não recebeu dele as suas mensagens, ensinamentos e vivências. Nisto, ele se difere dos demais evangelistas. Conhecido como o evangelho da misericórdia, Lucas por meio de sua perícopes (15, 11-32) muito contribuiu sobretudo com o estudo e compreensão acerca da misericórdia.

Também no prólogo (1, 1-4), Lucas deixa claro que não foi testemunha ocular e que reconhece que muitos já transmitiram suas experiências, ou seja, deixaram seus testemunhos, e que ele reuniu tudo o que pôde através de investigação, deixando sua contribuição de forma ordenada.

Além de sua obra, não existe registros sobre sua vida e pessoa. No Novo Testamento, por meio de Paulo encontramos algumas ocorrências que, podem ser referentes ao Lucas Evangelista: “Saúdam-vos Lucas, o médico amado, e Demas” (Cl 4, 14); “Somente Lucas está comigo” (2Tm 4, 11); e “...de Marcos, Aristarco, Demas e Lucas, meus colaboradores” (Fm 24). E, por fim: “se Lucas não foi um companheiro de missão de Paulo, certamente foi seu grande admirador, fez dele uma referência fundamental para sua caminhada” (Mosconi, 1997, p. 42).

No evangelho de Lucas as principais formas narrativas pelo autor são as parábolas (Lc 15, 11-32; 16, 19-31; 18, 1-8; 18, 9-14). Nele estão contidas 29 parábolas. Sobre esse gênero temos o seguinte esclarecimento:

a parábola é um texto narrativo cuja finalidade é transmitir um conhecimento por meio de uma comparação. Ela relaciona um ensinamento a algo próximo ou é conhecido, em uma história verossímil e de fácil compreensão, com o objetivo de levar o ouvinte, mesmo que inconscientemente, a fazer um julgamento ou aprender a própria realidade (Simões, 2017, p. 35)

Jeremias (2007, p. 234) demonstra a importância das parábolas identificando-as como vivência de Jesus, com o foco no Reino, assim legitima a elas uma força, uma vez

que, não se tratam de mensagens descontextualizadas, mas incluídas na vida de Jesus: “as ações parabólicas de Jesus são pregações. Mostram que Jesus não só pregou a mensagem das parábolas, mas também as viveu e as corporificou em sua pessoa. Jesus não só fala a mensagem do Reino de Deus, ele é ao mesmo tempo”.

Gourgues e Charpentier (1985, p. 31-42) e ainda Simões (2017, p. 35-42), compreendem que a parábola através de uma comparação visa contar uma história e fornecer um conhecimento, um ensinamento. “As parábolas de Jesus constituem uma forma concreta de linguagem teológica e drama que incita o ouvinte a dar uma resposta” (Bailey, 2009, n.p.). Lucas procurou transmitir a mensagem de Salvação que Jesus trouxe, por meio das parábolas, que necessariamente levam o ouvinte a se posicionar.

Com as parábolas existe a possibilidade de que as histórias sejam fixadas com mais lucidez nas memórias, tornando a compreensão mais acessível, contribuindo assim com a Tradição (Jeremias, 2007, p. 7). Ele acrescenta: “com referência as parábolas de Jesus, acresce que elas refletem exatamente e com especial nitidez a boa-nova de Jesus, o cunho escatológico de sua pregação, a seriedade de seu apelo de conversão, bem como o seu conflito com o farisaísmo”.

Os seis tipos existentes de parábolas conforme Bailey (2009, n.p.) são: a parábola em um diálogo teológico; a parábola na narração de um acontecimento; a parábola na história de um milagre; a parábola em uma coleção temática; a parábola em um poema; e a parábola isolada. Como objeto de estudo desta pesquisa teremos a perícopes de Lucas 15, 11-32, que narra a Parábola do Pai Misericordioso, que segundo Fitzmyer (1986, p. 670), chegou a ser considerada uma obra prima de todas as parábolas de Jesus.

Lucas tem uma escrita atraente em função de sua habilidade com o grego, sendo que “a linguagem dos Evangelhos, especialmente a de Lucas, fica a poucos passos da prosa clássica (séculos V e VI a. C) e do grego moderno”. (Simões, 2017, p. 212). As percepções de Catenassi e Perondi (2019, p. 344) afirmam que Lucas tem habilidade de escrita, tendo portanto, um dos gregos mais apurados do Novo Testamento, o que torna cada narrativa uma verdadeira obra de arte. Para Fitzmyer (1981, p. 71):

Percebe-se que se trata de uma pessoa culta, um bom escritor, familiarizado com as tradições e obras literárias do Antigo Testamento – especialmente, conforme apresentado a tradução grega da Bíblia (LXX) – e com as técnicas das obras literárias do helenismo.

Qualidade e extensão são marcantes na sua obra, pois, sendo o autor do evangelho (composto de 24 capítulos e aproximadamente 19.404 palavras) e dos Atos dos Apóstolos

(composto de 28 capítulos e aproximadamente 18.374 palavras) ele se destaca como o maior escritor neotestamentário.

2. Lucas 15: um olhar para o filho mais velho

No capítulo 15, versos 11 a 32 que narra a parábola do Pai Misericordioso que trazemos a seguir:

¹¹Disse ainda: "Um homem tinha dois filhos. ¹²O mais jovem disse ao pai: 'Pai, dá-me a parte da herança que me cabe'. E o pai dividiu os bens entre eles. ¹³Poucos dias depois, ajuntando todos os seus haveres, o filho mais jovem partiu para uma região longínqua e ali dissipou sua herança numa vida devassa. ¹⁴E gastou tudo. Sobreveio àquela região uma grande fome e ele começou a passar privações. ¹⁵Foi, então, empregar-se com um dos homens daquela região, que o mandou para seus campos cuidar dos porcos. ¹⁶Ele queria matar a fome com as bolotas que os porcos comiam, mas ninguém lhas dava. ¹⁷E caindo em si, disse: 'Quantos empregados de meu pai têm pão com fartura, e eu aqui, morrendo de fome! ¹⁸Vou-me embora, procurar o meu pai e dizer-lhe: Pai, pequei contra o Céu e contra ti; ¹⁹já não sou digno de ser chamado teu filho. Trata-me como um dos teus empregados'. ²⁰Partiu, então, e foi ao encontro de seu pai. Ele estava ainda ao longe, quando seu pai viu-o, encheu-se de compaixão, correu e lançou-se-lhe ao pescoço, cobrindo-o de beijos. ²¹O filho, então, disse-lhe: 'Pai, pequei contra o Céu e contra ti; já não sou digno de ser chamado teu filho'. ²²Mas o pai disse aos seus servos: 'Ide depressa, trazei a melhor túnica e revesti-o com ela, ponde-lhe um anel no dedo e sandálias nos pés. ²³Trazei o novilho cevado e matai-o; comamos e festejemos, ²⁴pois este meu filho estava morto e tornou a viver; estava perdido e foi reencontrado!' E começaram a festejar. ²⁵Seu filho mais velho estava no campo. Quando voltava, já perto de casa ouviu músicas e danças. ²⁶Chamando um servo, perguntou-lhe o que estava acontecendo. ²⁷Este lhe disse: 'É teu irmão que voltou e teu pai matou o novilho cevado, porque o recuperou com saúde'. ²⁸Então ele ficou com muita raiva e não queria entrar. Seu pai saiu para suplicar-lhe. ²⁹Ele, porém, respondeu a seu pai: 'Há tantos anos que eu te sirvo, e jamais transgredi um só dos teus mandamentos, e nunca me deste um cabrito para festejar com meus amigos. ³⁰Contudo, veio esse teu filho, que devorou teus bens com prostitutas, e para ele matas o novilho cevado!' ³¹Mas o pai lhe disse: 'Filho, tu estás sempre comigo, e tudo o que é meu é teu. ³²Mas era preciso que festejássemos e nos alegrássemos, pois esse teu irmão estava morto e tornou a viver; ele estava perdido e foi reencontrado!' ⁴⁶

Neste relato, o foco de maior interesse para a nossa pesquisa é a conduta do filho mais velho. Para tanto, não deixando de extrair a contribuição da conduta dos demais personagens, sobretudo do Pai. Quando o filho mais novo, já havia retornado ao convívio do pai, e por ele foi recebido com festa, o filho mais velho entra em cena. Ele que estava trabalhando em um campo. Retornando, ele se aproximou, ouvindo barulhos de festa ele estava tentando descobrir o que seria e o porquê. Motivo que o deixou indignado e

⁴⁶ 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.

recusou-se a entrar, mesmo o pai tentando convencê-lo. Conforme indica Fitzmyer (1986, p. 685), no verso 29, quando o filho mais velho responde ao Pai, ele usa o verbo *douleuein*, cujo significado é servir como escravo. Ele nem se coloca na condição de *misthios* (diarista), como os dos versículos 17, 22, mas de servo, de escravo. Ele que na verdade é filho! E, Fitzmyer completa que, o verbo inclui uma referência ao “serviço” de fidelidade na observância da lei, como afirmam aqueles que criticam o comportamento de Jesus. O que é comprovado quando o filho mais velho acrescenta: “...e jamais transgredi um só dos teus mandamentos” (v. 29c). Barreiro (1998, p. 63) corrobora ao afirmar que: “o evangelista faz questão de sublinhar que as três parábolas do capítulo 15 foram contadas por Jesus para responder aos que o criticavam por causa do seu relacionamento com os publicanos e com os pecadores”. Este filho que se coloca como escravo, atinge o máximo de sua indignação contra o irmão mais novo, não conseguindo chama-lo de irmão, festejar sua mudança, em síntese, ter misericórdia com ele.

Para L'Eplattenier (1993, p. 145) a cólera do filho mais velho diante dos festejos, mostra até que ponto ele está cheio de sua própria justiça. De acordo com Barreiro (1998, p. 71): “para o filho mais velho, como para os fariseus, o que conta não é a relação com as pessoas, mas o cumprimento das normas. É esse tipo de relação com Deus e com os irmãos o que Jesus rejeita na parábola”. Além do que, a fachada de obediência irrestrita transparece a ausência de alegria na relação com o pai. Sentira ele ser filho? Sendo filho, de verdade conhece o pai? Na parábola a figura do pai, se configura pela misericórdia e bondade. O: “sede misericordiosos como Vosso Pai é misericordioso” (Lc 6,36), não se aplicou ao ‘filho’ mais velho. Mais do que filho, ele se sentia servo, e na “cabeça cheia de noções de ‘direito’ e de ‘dever’, de ‘obrigações’ e de ‘proibições’, não há a menor possibilidade de compreensão para um amor que perdoa”. (Barreiro, 1998, p. 73).

2. Alguns comentários

Pesquisas de François Bovon (2005-2010), um dos principais estudiosos e comentaristas do evangelho de Lucas, trazem contribuições fundamentais diante do texto que pretende-se estudar e analisar. Para ele, na parábola do filho pródigo, o pai é o centro da narrativa. Ele movimenta toda a história, uma vez que está em relação com o filho mais novo e com o mais velho. Um tema que Bovon destaca é a identidade de dois filhos e forma com que ambos lidam com essa identidade de filhos desse pai. O mais novo sai, erra, reconhece seu erro e retorna. O mais velho, mesmo não tendo saído, parece não

estar, uma vez que não vive plenamente a identidade de filho. O autor destaca que a parábola diz respeito a misericórdia, perdão, reconciliação e festa; e ainda trata da condição de ser filho. Assim, ele analisa o papel do filho mais velho, afirmando que é parte essencial da parábola. Este segundo filho da parábola representa o risco de estar perto de Deus, sem participar de sua alegria, pois está de forma superficial, externa e por não ter se deixado alcançar pelo amor e misericórdia que geram comunhão. Bovon, reitera que o pai faz gestos em direção ao filho mais velho, para leva-lo a essa experiência de ser amado, de fazer festa, mas ele indica que não compreende plenamente.

Outros trabalhos fundamentais para a pesquisa bíblica, especificamente o evangelho de Lucas, são de Joseph Fitzmyer (1981-1986). Sobre Lc 15, 11-32, ele indica que o título da parábola chamada do “filho pródigo”, melhor seria nomeada se fosse a “parábola do amor do Pai”. Assim, o autor quer enfatizar a misericórdia e a prontidão em perdoar que o pai apresenta, como sendo elementos dominantes na narrativa. Fitzmyer, identifica uma estrutura em três partes, sendo as seguintes: (1ª) a partida do filho mais novo (v. 11-19), (2ª) a ação de acolhida do pai, ao seu filho que volta (v. 20-24), (3ª) a reação do filho mais velho e a do pai (v. 25-32). Assim, ele enfatiza o contraste das ações de ambos os filhos: o mais novo, sai, erra, se arrepende e volta. O mais velho, não sai, fica, trabalha, mas tudo de forma ressentida. Para Fitzmyer são diferentes formas de perda e retorno, diante do amor do pai. Por fim, como citado acima, Fitzmyer, se volta ao início do capítulo 15, nos versos 1 e 2, recordando que antes de contar a parábola, Jesus foi abordado por escribas e fariseus, que reclamaram com ele, pelas convivências que tinha com pecadores. Sendo assim, o autor crê que a parábola responde, demonstrando o amor e misericórdia de Deus. E o papel do filho mais velho da parábola, torna-se semelhante ao daqueles que o abordaram: pessoas obedientes, cumpridoras da lei, mas analfabetos em misericórdia, e portanto, vazios da alegria pelo pecador que se arrepende.

Mauro Odoríssio analisando a perícopes de Lucas 15, 11-31, diz que há dúvidas quanto a ser apenas uma parábola, ou duas em uma, divididas entre a do irmão mais novo, que perdeu a herança paterna, ou a do irmão mais velho com conduta irredutível, de qualquer modo é a descrição do amor misericordioso de Deus. Ao comentar sobre o filho mais velho, Odoríssio nota que ele não soube sintonizar-se com o amor e a felicidade do coração do pai, porque preferiu trancar-se na sua justiça. O autor enfatiza que com esta parábola Jesus quer mostrar como Deus acolhe o pecador arrependido, mas ainda como a

comunidade, em sintonia com o pai também devem acolher os que erram. Ao refletir sobre a ‘justiça’ do irmão mais velho, encontramos uma aproximação daquilo que objetivamos desenvolver em um dos objetivos específicos, na tese proposta. No entanto, o autor enfatiza de modo curto e superficial.

Em um comentário bíblico sobre o Novo Testamento, os autores Earl Radmacher, Ronald Allen e H. Wayne House, tratando sobre a parábola do filho pródigo encontrada no evangelho de Lucas, os comentadores afirmam que a parábola diz respeito ao Pai, a sua misericórdia em relação aos filhos. Sobre o filho mais velho, os autores também notam que ele ilustra a conduta dos fariseus e mestres da Lei, frente a acolhida e aceitação de Deus para com os pecadores. Ele argumenta que a justiça não estava sendo feita e insinua ensinar o pai do que seria certo ter como ação. Eles, porém, não atribuem a conduta do filho mais velho as possibilidades de vivera misericórdia, como objetivamos tratar no estudo proposto nesta pesquisa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da análise proposta da parábola do Pai misericordioso, esta pesquisa busca evidenciar que a experiência da filiação é fundamental para o exercício autêntico da misericórdia cristã. O comportamento do filho mais velho revela que uma relação marcada apenas pelo serviço e não pela consciência filial pode impedir a acolhida misericordiosa do outro. Sendo uma pesquisa ainda em fase inicial, os resultados permanecem abertos, mas a investigação aponta para a necessidade de redescobrir a experiência de ser filho como caminho para viver a misericórdia do Pai.

REFERÊNCIAS

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.

BAILEY, Kenneth E. **Las parábolas de Lucas**. Um acercamiento literário através de la mirada de los campesinos de Oriente Medio. vol. 4. São Paulo: Editorial Vida, 2009.

BARREIRO, Álvaro. **A parábola do Pai misericordioso**. São Paulo, Loyola, 1998.

BOVON, François. **El Evangelio según San Lucas**. (Biblioteca de Estudios Bíblicos 85, 86, 87, 132). Salamanca: Sígueme, 2005-2010. 4 v.

FITZMYER, J. A. **El Evangelio según Lucas**. Madrid: Cristiandad, 1981-1986. 3 v.

GOURGUES, Michel; CHARPENTIER, Etienne. **Introdução aos Evangelhos**. In: GRELOT, Pierre (Org.). **Evangelhos Sinóticos e Atos dos Apóstolos**. São Paulo: Paulinas, 1986. p. 11-51.

JEREMIAS, J. **As parábolas de Jesus**. São Paulo: Paulus, 2007.

L'EPLATTENIER, Charles. **Leitura do Evangelho de Lucas**. São Paulo: Paulinas, 1993.

MOSCONI, Luis. **Evangelho de Jesus Cristo segundo Lucas**. Para ser discípulos missionários, hoje. São Paulo: Loyola, 1997.

SIMÕES, Cristina A. **Evangelhos Sinóticos e Atos dos Apóstolos**. 1ª ed. Curitiba: Intersaberes, 2017.

REMOÇÃO DA INIQUIDADE: Uma leitura exegética-teológica de Zacarias 3,9

Ismael Sena Chagas⁴⁷

Resumo: A remoção da iniquidade constitui um tema central na teologia cristã. Considerando que o ser humano é, por natureza, pecador e incapaz de por si só resolver o problema do pecado, a remoção da iniquidade é uma obra da graça divina. O presente artigo apresenta uma análise exegética da remoção da iniquidade em Zacarias 3,9, buscando compreender em que sentido Zacarias usa a expressão *umashti et-avon* “removerei a iniquidade” ao escrever as palavras: “[...] e removerei a iniquidade desta terra em apenas um dia.” Diferentemente da leitura que privilegia esse versículo — cujo foco recai sobre a purificação da iniquidade mediante a atuação do Renovo — como uma inserção redacional tardia influenciada pela teologia cronista para fundamentar expectativas messiânicas, o artigo sustenta que a expressão desenvolve e amplia o tema da remoção da iniquidade no âmbito do concílio celestial, possibilitando sua compreensão a partir de uma perspectiva escatológica. O artigo conclui que, embora inúmeras interpretações sobre a remoção da iniquidade continuem existindo, é essencial não apenas encontrar o significado da expressão *umashti et-avon* à luz do contexto imediato, mas também no contexto amplo das oito visões noturnas, além do alinhamento temático com Levítico 16.

Palavras-chave: Iniquidade. Remoção. Expição

Abstract: The removal of iniquity constitutes a central theme in Christian theology. Since human beings are inherently sinful and incapable of resolving the problem of sin by their own means, the removal of iniquity is understood as an act of divine grace. This article presents an exegetical analysis of the removal of iniquity in Zechariah 3:9, seeking to understand the meaning of the expression *umashti et-avon* (“I will remove the iniquity”) in the declaration: “[...] and I will remove the iniquity of this land in a single day.” In contrast to interpretations that regard this verse—emphasizing the purification of iniquity through the work of the Branch—as a later redactional insertion influenced by Chronicler theology to support messianic expectations, this study argues that the expression develops and expands the theme of the removal of iniquity within the framework of the heavenly council, allowing it to be understood from an eschatological perspective. The article concludes that, although numerous interpretations of the removal of iniquity continue to exist, it is essential to interpret the expression *umashti et-avon* not only in light of its immediate context but also within the broader context of the eight night visions and its thematic alignment with Leviticus 16.

Keywords: Iniquity. Removal. Atonement.

INTRODUÇÃO

O texto de Zacarias 3,9 traz: “[...] diz o Senhor dos Exércitos, e tirarei a iniquidade desta terra, num só dia.”⁴⁸ Essa exortação ocorre no interior de uma sequência de descrições proféticas que já vinham sendo desenvolvidas pelo autor, especialmente nos versículos anteriores, nos quais YHWH anuncia, sobretudo em tons messiânicos, o que “o seu servo, o Renovo” fará em sua chegada (Zc 3,8).

Em leituras interpretativas recorrentes, Zacarias 3,9 tem sido interpretado como uma purificação que ocorreria somente após a reconstrução do templo de Judá e a restauração do sistema sacerdotal. Além disso, o texto é questionado quanto ao

⁴⁷ Mestrando em Teologia pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo – EC. E-mail: pr.ismaelsena@gmail.com; Grupo de Pesquisa GEAN – Grupo de Pesquisa de Antiguidade do Centro Universitário Adventista de São Paulo. ID do Lattes 2963751514787607

⁴⁸ Nesta pesquisa, foi adotada a versão Almeida Revista e Atualizada (ARA) como referência para todas as citações bíblicas.

pertencimento a visão original, como tendo sofrido interpolação posterior pelo meio cronista. Tais interpretações além de abstrair o teor simbólico o texto, tende a negação sua canonicidade.⁴⁹ A progressão argumentativa da perícopes sugere, porém, que os elementos simbólicos da seção oracular (v 8-10) dão base para o entendimento de que essa seção amplia os temas encontrados na primeira parte da visão (v. 1-7).

O problema central deste estudo consiste em determinar o significado da expressão *umashti et-avon* (“removerei a iniquidade”) em Zacarias 3,9, investigando se ela se refere às atividades sacerdotais de Josué e seus companheiros no contexto da reconstrução do templo ou à obra expiatória do Renovo em uma perspectiva messiânica e escatológica. Considerando sua frequente utilização em interpretações condicionadas à reconstrução do segundo templo, muitas vezes dissociadas de uma análise exegética rigorosa, a pergunta que orienta este estudo é: em que sentido Zacarias emprega a expressão “removerei a iniquidade desta terra em um só dia” em Zc 3,9, e se esse uso sustenta ou não a tarefa expiatória de Josué e seus companheiros ou do Renovo na dimensão escatológica.

No debate acadêmico, esse texto tem sido amplamente reconhecido pelo seu forte caráter temático e intertextual, especialmente em relação ao ritual do Dia da Expição em Levítico 16. Diversos estudiosos apontam que Zacarias recorre conscientemente ao cerimonial do Dia da Expição para descrever o conjunto de procedimentos conduzidos pelo Anjo do Senhor (Rodríguez, 2025, v. 2 p. 878). Essa dependência do Pentateuco, é particularmente vista nas oito visões de Zacarias (Stead, 2009, p. 169). A recorrência dessas alusões, ecos, conexões verbais e temáticas indica que a remoção da iniquidade está ancorada no horizonte ritualístico-sacerdotal do Pentateuco e não em uma produção escribal posterior. Ainda assim, o modo como essa intertextualidade deve ser interpretada permanece em debate. Enquanto alguns autores utilizam Zc 3,9 como apoio a hipótese de interpolação posterior que sofreu influência pelo meio cronista (Tiemeyer, 2018, p. 2), outros autores a interpretam como alusões a procedimentos do Dia da Expição (Tiemeyer, 2018, p. 11). Este artigo se situa na segunda linha interpretativa, que compreende Zacarias 3,9 à luz de suas relações intertextuais com Levítico 16 e com os procedimentos do Dia da Expição.

⁴⁹ Há estudiosos que defendem a existência de quatro seções: os versículos 1-5, 6-7, 8 e 9, e que as três últimas, não pertencem originalmente a visão (Petersen, 1984, p. 202).

Diante desse cenário interpretativo, o presente artigo, de natureza bibliográfica e qualitativa, tem como objetivo propor uma leitura exegética de Zacarias 3,9, com especial atenção à força da expressão *umashti et-avon* (“removerei a iniquidade”) no contexto imediato de Zacarias 3, das oito visões (1-6) da primeira parte do livro, bem como no sentido sacerdotal da expressão *umashti et-avon* no contexto do Pentateuco.

Este estudo investiga se Zacarias 3,9 deve ser compreendido apenas em seu contexto pós-exílico e sacerdotal ou se a expressão *umashti et-avon* aponta para uma dimensão messiânica e escatológica. Para isso, adota-se uma abordagem exegético-intertextual que combina a análise sintático-semântica do texto hebraico com a identificação de suas relações com Levítico 16, avaliando, por fim, a função teológica dessa apropriação na quarta visão de Zacarias, especialmente quanto à promessa escatológica da remoção da iniquidade.

1. Alcance temático da “remoção da iniquidade”

A delimitação exata do alcance temático da expressão “remoção da iniquidade” (*umashti et-avon*) em Zc 3,9 apresenta um desafio exegético estrutural. Essa complexidade decorre de sua alusão direta ao Dia da Expição (*Yom Kippurim*) — ocasião litúrgica central para a eliminação do pecado — o qual permeia um vasto *corpus* bíblico⁵⁰ e articula-se naturalmente com múltiplos complexos teológicos. Não obstante, a presente pesquisa adotará uma perspectiva integrativa, analisando essa promessa de purificação sob o prisma histórico da reconstrução do Templo e, primariamente, como o eixo estruturante dos símbolos escatológicos da perícopes.

Nesse contexto, a promessa de “remoção da iniquidade desta terra em apenas um dia” (v. 9c) assume centralidade teológica na seção oracular. Longe de ser um elemento isolado, essa ação atua como o desdobramento lógico da última cláusula da promessa feita por YHWH a Josué e seus companheiros. O significado de Zacarias 3,9 não pode ser compreendido apenas a partir da cena da troca de vestimentas, mas deve ser relacionado ao conjunto da visão (v. 4-5), ancorando-se estruturalmente na teologia do Dia da Expição (Orlov, 2016, p. 43-49; Tiemeyer 2006, p. 249).

Do ponto de vista literário, o aparato simbólico antecedente – que compreende o “Renovo” (רִנָּה); “homens de sinal” (אֲנָשֵׁי מוֹפֵת) (v. 8); “pedra de sete olhos” (אֶבֶן שֶׁבַע עֵינַיִם)

⁵⁰ Cf. Ex 30,10.16; Lv 16,10.17.21.27.30.33.34; 17,11; 23,27.28; Nm 8,12; 15,28; 28,22;

וְעִנִּיָּם); “lavra a escultura” (מִפֶּתַח פֶּתַח) com sua respectiva inscrição – não atua apenas como prelúdio preparatório para a promessa no versículo 9. Na verdade, essa estrutura expande o horizonte hermenêutico quanto às funções atribuídas aos personagens no concílio celestial (v. 1-5) e ao privilégio outorgado a Josué de transitar entre as hostes divinas e julgar a Casa de YHWH (v. 6-7). Conclui-se, portanto, que a remoção da iniquidade representa o tema central em torno do qual os demais símbolos da seção se organizam. A própria ontologia do ofício sacerdotal fundamenta-se na necessidade de mediar ritos de expiação; consequentemente, os sumos sacerdotes figuram como os agentes indispensáveis para a concretização dessa purificação escatológica.

Tematicamente, a promessa da “remoção da iniquidade em apenas um dia” [וּמִשְׁתִּי וְאֶת־עֲוֹן הָאֶרֶץ־הַזֶּה־יָאֵר בְּיוֹם אֶחָד; / *umashti et-avon ha 'a retz-hahi beyom echad*] configura-se como alusão direta ao rito do Dia da Expição (*Yom Kippurim*) do santuário terrestre (Lv 16). A narrativa antecedente da investidura do sumo sacerdote Josué (Zc 3,3-5) estabelece o cenário cômico necessário para que a ação descrita no versículo 9 atue como o desdobramento exegético desse rito. Consequentemente, o versículo 9 fornece a base exegética que soluciona as tensões jurídicas e litúrgicas presentes na visão, onde nomeadamente, a fundamentação legal para a repreensão do Adversário (Satanás) e a provisão expiatória para a culpa de Josué na ausência de um sacrifício sangrento manifesto na cena celestial.

2. Análise intertextual

A combinação de elementos sacerdotais, do cenário de julgamento no concílio celestial e da promessa de remoção da iniquidade sugere uma estreita relação entre Zacarias 3 e o ritual do Dia da Expição. Nesse sentido, Shea (2010, p. 93) destaca um importante paralelo estrutural: assim como Levítico 16 ocupa o centro literário e teológico de Levítico, enfatizando a purificação do sumo sacerdote e da comunidade, Zacarias 3 encontra-se no centro da estrutura quíastica das visões de Zacarias 1–6, evidenciando a centralidade do tema da purificação. Desse modo, enfatiza a remoção das impurezas

pessoais⁵¹ e iniquidades tanto do sumo sacerdote⁵², quanto da nação que havia retornado do cativeiro babilônico (Zc 3,3-4). Contudo, Zacarias difere de Levítico em alguns aspectos, especialmente no fato de que o templo/santuário é o celestial e não há ritos de manipulação de sangue.

Além disso, a troca das כְּהֵנִים “vestimentas” (Schökel, 2013, p. 90), constitui um elemento fundamental tanto no rito de investidura sacerdotal quanto no Dia da Expição (Ex 29,5,29-30; Lv 16,4,32-33), simbolizando a pureza requerida do sumo sacerdote diante de YHWH. Embora Zacarias 3 não reproduza todas as etapas litúrgicas de Levítico 16, preserva esse aspecto central ao retratar Josué tendo suas vestes impuras removidas e sendo revestido com trajes festivos por ordem do Anjo de YHWH (v. 4). Conforme observa VanderKam (1991, p. 560), essa mudança de vestuário representa a remoção da iniquidade.

Um elemento distintivo nessa cena de investidura (Zc 3,5) é a menção ao turbante (הַכִּנִּי / *šanip*). Esse item é uma peça da roupa que carrega a pedra (אֶבֶן / *'eben*). Em outras palavras, há nesse verso uma “alusão velada” à “pedra” do versículo 9 (Tiemeyer, 2018, p. 10). Embora, como foi muito bem lembrado por Souza (2014, p. 288), “a palavra hebraica para turbante *šanip* em 3:5 é diferente daquela encontrada em Êxodo 28:4 (מִשְׁנֶפֶט / *mišneṭ*). Provavelmente, ela se refere ao mesmo item [...], uma vez que ambas as palavras derivam da mesma raiz (אָנַף / *šānaṭ*).”

Essa correlação teológica fundamenta-se no fato de que a “pedra gravada” em Zc 3,9 (presumivelmente com a inscrição ‘Santidade a YHWH’) tem a mesma função que a roseta gravada da coroa sagrada”, ou seja, a de carregar a culpa do pecador diante de YHWH para que seja expiada (Stead, 2009, p. 169-170). Essa tipologia é a base para a presente pesquisa por estabelecer uma dedução lógica: se é por intermédio do “Renovo” que YHWH removerá a iniquidade da terra em um único dia, infere-se que essa figura messiânica assumirá o peso do pecado perante o tribunal divino em um cenário escatológico, a fim de descontaminar completamente toda terra da presença e dos efeitos

⁵¹ Josué está impuro e totalmente imundo. O adjetivo utilizado por Zacarias para descrever tal estado é כָּטָא, e esta é a única ocorrência dessa palavra em todo AT. Ela está intimamente relacionada ao substantivo כָּטָא (Dt 23:14; Ez 4:12; 2Rs 18:27; Is 28:8), usado nesses textos para referir-se a excrementos e vômitos humanos (Hamstra, 2010, p. 6).

⁵² Está evidente no texto bíblico que ele tem culpa: “A Josué disse: Eis que tenho feito que passe de ti a tua iniquidade...” Zc. 3:4. Neste caso, Josué e todo clero é pessoalmente culpado, embora isso não descarte que sua culpa esteja ligada à do povo, devido à adoração a outros deuses que não a YHWH (Tiemeyer, 2018, p. 3).

do pecado do mesmo modo que o sumo sacerdote Josué estava carregando o pecado da nação de Judá na cena do concílio celestial.

3. Rito de eliminação e expulsão

A contaminação do santuário terrestre acontecia devido aos constantes sacrifícios oferecidos diariamente pelos pecadores (Lv 4, 5-12, 17-20). Nele, “o sacerdote ungido” levava parte do sangue para aspergir sete vezes diante do véu (Lv 4, 5-6); colocava o sangue nas pontas do altar de incenso no lugar santo (v. 7); removia as vísceras e as queimava fora do arraial; queimava a gordura das entranhas sobre o altar (v. 9-10).

O ritual do Dia da Expição também é considerado por muitos estudiosos como um rito de expulsão ou eliminação das contaminações. Esse é um ritual muito particular. Só se encontra três rituais na Bíblia Hebraica onde se utiliza essa ideia de fazer um sacrifício para, então, expulsar principalmente um ser vivo, a saber: o Dia da Expição (Lv 16), a purificação dos leprosos (Lv 14,1-32) e o ritual prescrito para os casos em que um corpo é encontrado e não se sabe quem cometeu o homicídio (Dt 21,1-9). Sobre esse último exemplo, os anciãos do povoado vão a um rio que tenha fluxo de água perene e ali matam o animal e o desnucam e acontece todo um ritual particular.

Em primeiro lugar, é possível observar a importância dada por Zacarias à remoção da iniquidade como fundamental. Na cena da troca das vestes de Josué o Anjo do Senhor assume o papel do removedor da iniquidade do sumo sacerdote, ele mostra-se fortemente interessado nessa tarefa tanto de agente intercessor ao defendê-lo (v. 2), bem como de juiz removedor da iniquidade. Tal proeminência é vista nas palavras: “[...] eis que tenho feito que passe de ti a tua iniquidade” (Zc 3,4). Vale ressaltar que, a partir de uma perspectiva teológica cristã, Anjo do Senhor aqui pode ser entendido como o Messias pré-encarnado, uma vez que ele desempenha papel fundamental no perdão e purificação de Josué (Moushon, 2019, p. 165). Ou seja, Ele é o Renovo visto na promessa messiânica de YHWH a Josué (v. 8).

Além disso, parece haver uma relação da seção oracular (Zc 3,8-10) com a sétima visão (Zc 5,5-11). Enquanto a primeira descreve a remoção da iniquidade pelo “Renovo” em um momento no futuro, a segunda visão “descreve graficamente a remoção final do pecado e dos pecadores do meio da nação escolhida” (Dorneles, 2013, v. 4, p. 1196).

A sétima visão noturna de Zacarias (Zc 5.5-11), que retrata a expulsão da maldade e a remoção da iniquidade do meio do povo, é introduzida pelo questionamento do profeta

acerca da identidade do objeto visionário. O anjo intérprete lhe revela a aproximação de um efa, em cujo interior encontra-se a figura de uma mulher identificada como a personificação da “Maldade” (v. 7),⁵³ a qual será posteriormente conduzida para a terra de Sinar. Apesar de uma aparente tentativa de fuga, a mulher é fortemente repelida para o interior do efa, sendo definitivamente contida pela imposição de uma pesada tampa de chumbo (v. 8).

Essa visão noturna em conjunto com a sexta visão, parece indicar que a terra seria descontaminada da maldade e do pecado. Embora uma análise atenta da palavra עֲוֹן, como se referindo à iniquidade do povo, literalmente significa “olho” ou o mais próximo da palavra hebraica seja “aparência.” Talvez a cláusula poderia ser traduzida da seguinte maneira: Esta é a aparência (ou semelhança, ou seja, do efa) em toda a terra, o que seria sensato. No entanto, o termo “iniquidade” é atestado por outras versões, tais como a versão grega e siríaca. Traduzir esta palavra por iniquidade de fato faz sentido nessa passagem, uma vez que, no contexto, ela é usada como sinônimo de impiedade.

Ademais, o rito de eliminação e/ou expulsão da maldade está implícito no contexto das oito visões de Zacarias, o que descreve graficamente a remoção completa e final não só dos pecados, mas também dos pecadores do meio da nação escolhida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em resposta à questão norteadora da pesquisa, a análise permite sustentar que Zacarias 3,9 ultrapassa o horizonte meramente histórico-sacerdotal e pode ser compreendido em chave messiânico-escatológica. A promessa de que YHWH removerá a iniquidade da terra “em um único dia” eleva a repetição anual do rito levítico a um evento futuro, singular e definitivo. Desse modo, a absolvição do sumo sacerdote atua como um prelúdio de toda a perícopes, apontando para o Renovo messiânico como o agente que assumirá a prerrogativa intercessora e expiatória perante o tribunal divino, efetivando a restauração relacional plena entre Deus e a comunidade em tons escatológicos.

Também se percebe na análise estrutural e literária que a visão transcende a mera absolvição forense da liderança pactual. Ao evocar o aparato simbólico do Dia da

⁵³ A maldade expresso por Zacarias aqui configura-se o conceito de maldade que os profetas anteriores tinham, isto é, o de identificá-la com idolatria e a apresentaram sob a figura da prostituição (Os 2,2; Jr 23,1; Ez 16,1). Essa maldade seria removida definitivamente na escatologia.

Expição, o texto estabelece a purificação do ofício sacerdotal como premissa indispensável para a introdução de uma figura real vindoura.

REFERÊNCIAS

HAMSTRA, David J. **Zechariah 3 and the Day of Atonement**. 2010. 22f. Artigo apresentado no simpósio Arminianismo e Adventismo, Andrews University, Michigan, EUA, 2010.

MCGUIRE-MOUSHON, Joni A. **Angels and Sub-Divine Supernatural Beings: Their Characteristics, Function, and Relationship to God and Humanity in Deuteronomy-Kings**. 2019. 231f. Tese (Ph.D. em Teologia Bíblica) - Andrews University, Berrien Springs, MI, 2019.

DORNELES, Vanderlei *et al.* (org.). **Comentário bíblico adventista do sétimo dia**. Tradução de Rosângela Lira *et al.* Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, v. 4. 2013.

ORLOV, Andrei A. **The Atoning day: the two goats of Yom Kippur in the Apocalypse of Abraham**. Leiden, Netherlands: Koninklijke Brill, 2016.

PETERSEN, David L. **Haggai e Zachariah 1-8: A Commentary**. Philadelphia: Westminster, 1984.

RODRÍGUEZ, Angel M. *et al.* (org.). **Comentário bíblico Andrews**. Tradução de Marcos de Benedicto *et al.* Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2025. v. 2.

SHEA, William H. The Literary Structure of Zechariah 1-6. *In*: MOSCALA, Jiri, (ed.). **Creation, Life, and Hope: Essays in Honor of Jacques B. Doukhan**. Berrien Springs: Old Testament Department, Seventh-day Adventist Theological Seminary, Andrews University, 2000. p. 83-100.

SCHÖKEL, Alonso L. **Dizionario di Ebraico Biblico**. Piazza Soncino: San Paolo, 2013.

SOUZA, Elias B. **The Heavenly Sanctuary/Temple Motif in the Hebrew Bible: Function and Relationship to the Earthly Counterparts**. 2005. 591f. Tese (Ph.D. em Teologia Bíblica) – Andrews University, Berrien Springs, MI, 2005.

STEAD, Michael R. **The Intertextuality of Zachariah 1-8**. Library of Hebrew Bible / Old Testament Studies 506. Nova York: T & T Clark, 2009.

TIEMEYER, Lena-Sofia; HAYES, Elizabeth R. **I Lifted My Eyes and Saw: reading dream and visions reports and Hebrew bible**. London: Bloomsbury T&T Clark, 2014.

TIEMEYER, Lena-Sofia. The Guilty Priesthood. *In*: TUCKETT, Christopher M. (Ed). **Book of Zechariah and Its Influence**. 1. ed. Aldershot: Ashgate, 2018. p. 1-18.

TIEMEYER, Lena-Sofia. **Priestly Rites and Prophetic Rage: Post-Exilic Prophetic Critique of the Priesthood**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.

VANDERKAM, James C. Joshua the High Priest and the Interpretation of Zechariah 3. **Catholic Biblical Quarterly**, 53, nº 4, p. 553-570, out. 1991. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/43718345>. Acesso em: 02 de abril. 2026.

“QUEM É DA VERDADE ESCUTA A MINHA VOZ”: Análise bíblico-teológica da relação entre βασιλεία e ἀλήθεια em João 18, 33-38a

Jefferson Antônio da Silva Monsani⁵⁴

Resumo: No presente texto, a partir da análise da perícope presente em Jo 18,33-38a, é investigada a relação bíblico-teológica entre os conceitos de βασιλεία (reinado) e ἀλήθεια (verdade) na narrativa joanina da Paixão. Por meio de uma abordagem que combina as análises diacrônica e sincrônica do texto bíblico, a pesquisa demonstra como a identidade real de Cristo é progressivamente revelada durante o julgamento perante Pilatos. Evidencia-se, assim, que a realeza do Messias não possui natureza política e não se fundamenta na força das armas e da violência, dada a sua origem transcendente: ela é “do alto”. O estudo conclui que a verdade atua como o critério essencial de pertença a esse reinado, sendo necessário nascer da verdade para escutar a voz de Jesus e a ele vincular-se. Por fim, o trabalho elucida o contraste entre a lógica imperialista de Pilatos e a de Cristo, evidenciando que a soberania de Deus se manifesta plenamente na “hora” da cruz, momento em que o Rei e Pastor testemunha efetivamente a verdade e desmascara as estruturas de pecado do mundo.

Palavras-chave: βασιλεία. ἀλήθεια. João.

Abstract: This article analyzes the pericope found in John 18:33–38a with the aim of investigating the biblical-theological relationship between the concepts of βασιλεία (kingship) and ἀλήθεια (truth) within the Johannine Passion narrative. By employing an approach that combines both diachronic and synchronic analyses of the biblical text, this research demonstrates how Christ’s royal identity is progressively revealed during his trial before Pilate. It is thus evidenced that the Messiah’s kingship is not political in nature and is not grounded in the power of arms or violence, given its transcendent origin: it is “from above.” The study concludes that truth functions as the essential criterion for belonging to this reign, meaning that one must be born of the truth to listen to Jesus’s voice and be bound to him. Finally, this work elucidates the contrast between the imperialistic logic of Pilate and that of Christ, showing that God’s sovereignty is fully manifested in the “hour” of the cross, the moment when the King and Shepherd effectively witnesses to the truth and unmasks the world’s structures of sin

Keywords: βασιλεία. ἀλήθεια. John.

INTRODUÇÃO

No presente texto é feita a análise bíblico-teológica da perícope presente no evangelho segundo João 18,33-38a, que compreende o primeiro interrogatório de Jesus por Pilatos, com a finalidade de investigar a relação entre as noções de βασιλεία (reinado) e ἀλήθεια (verdade), demonstrando que a realeza do Messias não se fundamenta na força física ou nos arranjos políticos, mas, sim, na verdade, da qual é preciso nascer quem deseja ouvir sua voz e segui-lo. Para fazer vir à luz a profundidade desta análise, a metodologia utilizada na realização desta pesquisa seguiu o itinerário próprio da exegese bíblica, com a análise diacrônica e sincrônica da perícope, tendo em vista estabelecer a correspondência teológica entre os dois conceitos.

⁵⁴ Mestrando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Bolsista CAPES. Graduado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas e em Teologia pela Faculdade João Paulo II. Participa do Grupo de Pesquisa Literatura Joanina (LIJO). E-mail: jeffersonmonsani@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2500765506074403>.

1. O “Rei dos Judeus”: conotações político-religiosas do título

A perícope joanina, a partir da qual será feita a análise da relação entre βασιλεία e ἀλήθεια, encontra-se no capítulo 18 do Quarto Evangelho, tendo sido constituída pelo evangelista com base em três perguntas de Pilatos que suscitam três respostas de Jesus. A primeira e a terceira perguntas de Pilatos dizem respeito à realeza de Jesus (Jo 18,33.37), sendo que a segunda e a terceira respostas de Jesus (Jo 18,36-37) esclarecem a natureza da realeza que lhe é atribuída. Esse campo semântico ⁵⁵, com efeito, estabelece o tema da dignidade real de Cristo como “fio condutor da exposição” (Schnackenburg, 1980, p. 305).

Depois de ser informado pelos acusadores de que se tratava de um caso importante em sua jurisdição (Jo 19,28-32), Pilatos interroga Jesus. Diferentemente do processo judaico, que contemplava a inquirição de testemunhas, a prática judicial romana previa um interrogatório inicial público do acusado, em um processo no qual o réu possuía ampla oportunidade de se defender das acusações (Mt 27,13; Mc 15,4).

Essa informação, pode-se dizer, traz à luz a importante questão da historicidade do evento narrado, já que, aparentemente, o relato está em contradição com o costume romano. Contudo, iniciar o interrogatório – ao que tudo indica – sem a presença de público não é, do ponto de vista histórico, absolutamente improvável, já que, além de Jesus não ser cidadão romano, o governador gozava de amplos poderes para encaminhar o processo da maneira como lhe fosse conveniente (Brown, 2020, p. 1296; Léon-Dufour, 1998, p. 60; Schnackenburg, 1980, p. 305). Na verdade, para além de questões históricas, o que realmente importa para o autor bíblico é o dado teológico que será desenvolvido a partir da pergunta dirigida a Jesus, que também está presente, de modo literal, nos três textos sinóticos: “Tu és o rei dos judeus?” (Jo 19,33; Mt 27,11; Mc 15,2; Lc 23,3).

Com efeito, na narrativa joanina, Jesus é, por duas vezes, reconhecido com o título messiânico de “Rei de Israel”: primeiro por Natanael (Jo 1,49) e, depois, pela multidão à sua entrada em Jerusalém (Jo 12,13). Em outro momento, após a multiplicação dos pães e dos peixes, a multidão deseja proclamá-lo rei, o que provoca sua retirada para o monte (Jo 6,15). O título “Rei dos Judeus” é, portanto, utilizado nesse contexto de julgamento por sua “clara conotação política” (Grasso, 2008, p. 710): os acusadores são pressionados

⁵⁵ Há, nesta perícope, três ocorrências do termo βασιλεία (Jo 18, 36) e três do termo βασιλεὺς (Jo 18,33.37).

por Pilatos para dizerem o delito cometido por Jesus, mas respondem de modo evasivo, apenas afirmando que era um malfeitor (Jo 18,30), o que sugere a liderança de uma rebelião para pôr fim à ocupação estrangeira em Israel, uma perturbação, portanto, à *pax romana*.

Nos textos sinóticos, Jesus responde imediatamente à pergunta de Pilatos com a declaração: “Tu o dizes” (Mt 27,11; Mc 15,2; Lc 23,3), permanecendo, doravante, em silêncio. Na narrativa joanina, porém, ele responde com uma contrapergunta, mediante a qual sua soberania começa a se evidenciar: é Cristo, agora, quem toma a dianteira ao se tornar aquele que, no julgamento, interroga: “Falas assim por ti mesmo ou outros te disseram isso de mim?” (Jo 18,34).

Ora, a indagação de Jesus a Pilatos sobre se ele o estava interrogando por iniciativa própria provoca uma resposta do prefeito romano, formulada à maneira de uma pergunta retórica, por meio da qual esclarece que a denúncia que move o julgamento parte das autoridades judaicas, às quais o governador faz clara referência: “Sou, por acaso, judeu? Teu povo e os chefes dos sacerdotes entregaram-te a mim. Que fizeste?” (Jo 18,35). Ele não toma para si a responsabilidade, mas a atribui ao “povo” (ἔθνος) e aos “chefes dos sacerdotes” (οἱ ἀρχιερεῖς), entendendo-se, aqui, ἔθνος não como todo o povo judeu, mas os seus representantes (Léon-Dufour, 1998, p. 61; Schnackenburg, 1980, p. 306; Zumstein, 2016, p. 288).

Para Pilatos, contudo, permanece importante saber o que Jesus havia feito (τί ἐποίησας;), já que a pergunta sobre isso dava ao acusado a oportunidade para se defender da denúncia.

2. A βασιλεία de Cristo como “fenômeno escatológico”: presente no mundo sem ser do mundo

O tema da βασιλεία do Messias começa a ser desenvolvido na perícope com a declaração de Jesus presente no v. 36 que, embora esteja na sequência da pergunta expressa no v. 35, responde àquela formulada por Pilatos no v. 33: “Meu reino não é deste mundo (Ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου). Se meu reino fosse deste mundo, meus súditos teriam combatido para que eu não fosse entregue aos judeus. Mas meu reino não é daqui (νῦν δὲ ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐντεῦθεν.)” (Jo 18,36).

Uma primeira tarefa consiste em determinar o sentido do termo βασιλεία nesta ocorrência específica. Considerando o contexto da perícope, pode-se dizer que βασιλεία,

aqui, não faz referência ao “reino” em si (aspecto territorial) mas, sim, ao exercício do papel real com a dignidade que lhe é específica (aspecto funcional), isto é, a “realeza”: o que, portanto, está em questão é a autoridade real de Cristo e o modo como ela é exercida, determinada não pelas conveniências humanas, mas pela economia da salvação.

Em virtude disso, o sentido de βασιλεία, aqui, não pode ser identificado com o da outra ocorrência do termo na narrativa de João (3,3.5), na qual, durante a conversa com Nicodemos, a expressão típica dos sinóticos βασιλεία τοῦ θεοῦ é retomada e empregada para designar a própria salvação escatológica oferecida por Deus à humanidade, cuja exigência é a passagem pela obra divina do novo nascimento (Schnackenburg, 1980, p. 307).

De fato, a βασιλεία de Cristo não pertence ao mundo (οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου). Contudo, também não está separada do mundo, já que é, precisamente, no mundo que se manifesta, onde quer que sua voz seja ouvida. O adverbio νῦν (agora), presente em νῦν δὲ ἡ βασιλεία ἢ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐντεῦθεν (mas agora o meu reinado não é daqui), enfatiza que a autoridade régia de Cristo acontece, realmente, no momento presente da história ⁵⁶.

Faz-se importante, aqui, analisar atentamente a expressão “deste mundo” (ἐκ τοῦ κόσμου τούτου), usada por Jesus para definir a natureza da sua βασιλεία, precisamente, quanto ao que ela não é. Na narrativa joanina, o termo κόσμος designa “a humanidade enquanto estruturada em ordem sociorreligiosa inimiga de Deus” (Barreto; Mateos, 2019, p. 200), enquanto a preposição ἐκ, seguida do genitivo, é frequentemente usada para indicar proveniência ou origem (Jo 1,13.16.32.46, dentre outros). Aliás, a expressão é usada, justamente, para estabelecer a origem divina de Jesus e delinear sua identidade: “Vós sois daqui de baixo e eu sou do alto. Vós sois deste mundo, eu não sou deste mundo (ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου)” (Jo 8,23).

Ora, ao afirmar que sua βασιλεία não é deste mundo, pode-se dizer que Jesus pretende demonstrar a Pilatos que a lógica humana, violenta e injusta, não estabelece parâmetros para seu senhorio, que não recebe legitimidade da parte de um poder terreno. Essa βασιλεία, de fato, não é ἐκ τοῦ κόσμου τούτου e não é ἐντεῦθεν, mas é ἄνωθεν (Jo 3,31), isto é, “um fenômeno escatológico” (Bultmann, 1970, p. 654).

⁵⁶ Sobre isso, comenta Agostinho (*In Iohannis evangelium tractatus* 45,2): “O seu reino está aqui até ao fim do século [...]. Todavia, não é daqui, porque somos peregrinos no mundo”.

3. A ἀλήθεια como critério de pertença à βασιλεία de Cristo: nascer dela e testemunhá-la

Diante da afirmação sobre a natureza transcendente da βασιλεία do Messias no v. 36, Pilatos vê-se impelido a confirmar o título real atribuído ao acusado: “Então, tu és rei?” (Jo 18,37a). Tal pergunta, por sua vez, oferece a Jesus a oportunidade de descrever o caráter afirmativo de seu reinado, definindo-o não pela força do poder, mas pela autoridade do testemunho: “Tu o dizes: eu sou rei. Para isso nasci e para isto vim ao mundo: para dar testemunho da verdade. Quem é da verdade escuta a minha voz” (Jo 18,37b). Introduce-se, assim, o tema da ἀλήθεια como critério de pertença à βασιλεία do Messias.

Ora, um primeiro tema que se propõe é o da revelação da verdadeira identidade de Cristo, explicitada por meio de duas declarações que constituem um paralelismo sinonímico: “para isto eu nasci” (ἐγὼ εἰς τοῦτο γεγέννημαι) e “para isto vim ao mundo” (εἰς τοῦτο ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον). De fato, nascer e vir ao mundo ordenam-se para uma obra, definida como “dar testemunho da verdade” (ἵνα μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ). Não obstante a preexistência e a encarnação de Cristo estejam, aqui, pressupostas, não são o escopo desse versículo, pois o conteúdo da declaração insiste na apresentação de Jesus enquanto aquele que foi enviado pelo Pai ao mundo para revelar a verdade da salvação (Jo 8,40), tal como já foi expresso em Jo 3,31-36 (Brown, 2020, p. 1287; Schnackenburg, 1980, p. 308).

A noção de testemunho, no contexto joanino, refere-se ao fato de que Jesus transmite “o que viu e ouviu do Pai” (Jo 3,32; 8,26), revelando esse conhecimento à humanidade como uma verdade salvífica e libertadora (Jo 8,32). De fato, todo o seu ministério não consiste em outra coisa senão nesta: testemunhar (μαρτυρεῖν) que o Pai é amoroso e deseja a salvação da humanidade (Jo 3,16-17). A partir disso, pode-se falar sobre o sentido forense do verbo μαρτυρεῖν: designando a declaração de fatos cuja autenticidade é garantida, a ele se liga a noção joanina de ἀλήθεια, cujo conteúdo é claramente cristológico (Jo 1,14.17; 14,6), e que se apresenta como o fundamento confiável e estável sobre o qual se apoia a fé: a própria revelação definitiva de Deus em Cristo. De fato, “a missão de Jesus nada mais é do que o testemunho de si mesmo como verdade” (Grasso, 2016, p. 712).

No texto grego da declaração “quem é da verdade escuta a minha voz” (πᾶς ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας ἀκούει μου τῆς φωνῆς), a vinculação à verdade, como *conditio sine qua non* para ouvir a voz de Cristo, é expressa, como no v. 36, pela preposição ἐκ seguida do genitivo. Nesse sentido, ἐκ τῆς ἀληθείας faz referência ao fato de que a verdade, enquanto elemento vinculativo à βασιλεία do Messias, é uma realidade dinâmica que, realmente, capacita à obediência da fé aqueles que por ela são gerados. Exclui-se aqui, portanto, qualquer vínculo da verdade com o mundo de formas atemporais, característico do pensamento platônico, pois sua referência é o próprio designio salvífico de Deus plenamente revelado e consumado por Cristo (Jo 1,14).

Para perceber a verdade da qual Jesus dá testemunho e para se apropriar dela é preciso ser “nascido” ou “gerado da verdade”. O texto lembra aqui Jo 1,12s. – só os que ‘são gerados de Deus’ tornam-se filhos de Deus – e Jo 8,47: “Quem é de Deus escuta a Palavra de Deus. Vós não escutais, porque não sois de Deus” (Beutler, 2016, p. 425).

O verbo ἀκούω (ouvir) que, na narrativa joanina, designa uma das atitudes indispensáveis para que se estabeleça a relação de fé, indica, aqui, que ouvir a voz de Jesus é condição inalienável para segui-lo (Jo 10,27) e, assim, chegar à vida (Jo 5,25.28; 11,43). De fato, a realeza de Jesus constitui uma realidade que exige a adesão da fé. Nesse sentido, somente aquele que “nasce da verdade” – ou seja, que possui sua origem em Deus – torna-se capaz de escutar sua voz, pois é apenas o sujeito “habitado pela verdade” que pode reconhecer e submeter-se à soberania de Cristo.

Pode-se enxergar aqui, como pano de fundo, o confronto entre Jesus e os judeus, no capítulo 8, e o discurso sobre o pastor excelente, no capítulo 10, nos quais duas atitudes contrapostas transparecem como constitutivas de dois grupos: a de rejeição (Jo 8,40.45-47) e a de acolhida (Jo 10,3.16,27) do testemunho da verdade dado pelo Messias. Pilatos, portanto, é interrogado sobre a qual grupo deseja pertence: tem de se decidir se preferirá a luz ou as trevas (Jo 3,19-21).

A emblemática pergunta do prefeito romano arremata o diálogo: “Que é a verdade?” (Jo 18,38a). Embora se possa interpretar essa questão de Pilatos como expressão de uma suposta neutralidade do Estado quanto às questões concernentes ao sentido último da existência humana, parece mais evidente que se trata de uma refutação do testemunho de Jesus, já que ele não está disposto a crer (Beutler, 2016, p. 426; Bultmann, 1970, p. 656; Schnackenburg, 1980, p. 309-310; Zumstein, 2016, p. 291). Retoma-se, assim, o tema desenvolvido no capítulo 8: tal como os judeus incrédulos que não entendem a linguagem

de Jesus (8,43), Pilatos não o escuta e não o compreende porque não “nasceu da verdade” e, por isso, não pertence àqueles que “são da verdade”. Falta-lhe, de fato, como exigência para que tome uma decisão pela verdade, “uma vinculação pessoal, como a das ovelhas com seu próprio Pastor, que é a Palavra (1,14) e a Verdade (14,6) feitas carne” (Barret, 2003, p. 819).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste texto, a partir da análise exegético-hermenêutica da perícope presente em Jo 18,33-38a, investigou-se o vínculo bíblico-teológico existente entre as noções de βασιλεία e ἀλήθεια na narrativa joanina, na tentativa de esclarecer o contraste entre a lógica imperialista, representada por Pilatos, e a lógica da verdade, testemunhada por Jesus, revelando que o “nascer da verdade” é a grande exigência para a compreensão da natureza do reinado de Cristo, para escutá-lo e vincular-se a ele.

Em um mundo arruinado por polarizações e extremismos, no qual expressões antigas e novas de imperialismos se impõem mediante, sobretudo, a subversão da verdade, a βασιλεία de Cristo se encontra sob o perigo de ser reduzida a uma experiência puramente interior que satisfaça, de algum modo, as aspirações espirituais dos seres humanos, colocando-os em uma espécie de conformismo que ignora a profecia. Pelo contrário: agindo no mundo, ela desmascara o mundo que, em sua estrutura de pecado, trabalha para silenciar a verdade, desafiando-o constantemente. O testemunho dos que “nasceram da verdade” – e que, por isso, reconhecem a voz do Messias – sustenta a soberania de Deus ante a arrogância dos imperialismos humanos que, ao rejeitarem o Messias, revelam-se incapazes de legitimar sua autoridade e se manterem em pé.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO. Santo **Comentário ao Evangelho e ao Apocalipse de São João**. São Paulo: Cultor de Livros, 2017. v. 3.
- BARRETO, Juan; MATEOS, Juan. **Vocabulário teológico do evangelho de São João**. São Paulo: Paulus, 2019.
- BARRET, Charles K. **El evangelio según San Juan: una introducción con comentario y notas a partir del texto griego**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2003.
- BEUTLER, Johannes. **Evangelho segundo João: comentário**. São Paulo: Loyola, 2016.
- Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2023.

BROWN, Raymond E. **A morte do Messias**: comentário das narrativas da Paixão nos Quatros Evangelhos. São Paulo: Paulinas, 2011.

BROWN, Raymond E. **Comentário ao evangelho segundo João**. São Paulo: Academia Cristã, Paulus, 2020. v. 2.

BULTMANN, Rudolf. **The Gospel of John**: a commentary. Philadelphia: Westminster Press, 1971.

GRASSO, Santi. **Il vangelo di Giovanni**: commento esegetico e teologico. Roma: Città Nuova Editrice, 2008.

LAGRANGE, Marie-Joseph. **Évangile selon Saint Jean**. Paris: Librairie Victor Lecoffre, 1927.

LÉON-DUFOUR, Xavier. **Leitura do Evangelho segundo João IV**: capítulos 18-21. São Paulo: Loyola, 1998.

LEUNG, Mavis M. The Roman Empire and John's Passion Narrative in Light of Jewish Royal Messianism. **Bibliotheca Sacra**. Dallas, v. 168, nº 672, p. 426-442, 2011.

MORAIS, Pedro da Silva. **Verdade e salvação no Evangelho segundo João**. São Paulo: Paulinas, 2022.

NESTLE-ALAND. **Novum Testamentum Graece et Latine**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2016.

SCHNAKENBURG, Rudolf. **El evangelio según San Juan**: versión y comentario. Barcelona: Editorial Herder, 1980. V. 3.

ZUMSTEIN, Jean. **El evangelio según Juan**. Salamanca: Ediciones Sigueme, 2016. V. 2.

A TEOLOGIA PERFORMÁTICA DA RESTAURAÇÃO NO SALMO 85: Liturgia, linguagem e esperança no contexto pós-exílico

Jonas de Souza Netto⁵⁷

Resumo: Este estudo analisa o Salmo 85 como uma liturgia comunitária de restauração, frequentemente situada no contexto da *Yehud Persa* (séculos V–IV a.C.), mas com ressonâncias que transcendem esse horizonte histórico. Por meio de uma abordagem histórico-literária e teológica, argumenta-se que o salmo articula a tensão entre uma restauração já experimentada e uma plenitude ainda aguardada mediante uma estrutura litúrgica tripartida composta por anamnese, súplica e oráculo. Essa dinâmica expressa a experiência de uma comunidade que reconhece a ação salvífica passada de YHWH, mas continua a viver em condições de fragilidade e expectativa. Propõe-se interpretar a personificação dos atributos divinos — *hesed*, *'emet*, *sedeq* e *šālôm* — como expressão de uma “teologia performática”, na qual a linguagem litúrgica não apenas descreve a restauração esperada, mas a antecipa simbolicamente no culto. Conclui-se que o Salmo 85 constitui um dispositivo teológico capaz de transformar a experiência da incompletude em esperança e sustentar a fé comunitária em contextos de instabilidade histórica.

Palavras-chave: Salmo 85. Restauração. Pós-exílico.

Abstract: This study examines Psalm 85 as a communal liturgy of restoration, commonly situated within the context of *Persian Yehud* (fifth–fourth centuries BCE), yet bearing resonances that transcend this historical horizon. Through a historical-literary and theological approach, it argues that the psalm articulates the tension between a restoration already experienced and a fulfillment still awaited through a tripartite liturgical structure consisting of anamnesis, supplication, and oracle. This dynamic reflects the experience of a community that acknowledges YHWH’s past saving acts while continuing to live amid conditions of fragility and expectation. The study proposes that the personification of the divine attributes—*hesed*, *'emet*, *sedeq*, and *šālôm*—should be interpreted as an expression of a “performative theology,” in which liturgical language not only describes the hoped-for restoration but also symbolically anticipates it within the cultic setting. It concludes that Psalm 85 functions as a theological device capable of transforming the experience of incompleteness into hope and sustaining communal faith in contexts of historical instability.

Keywords: Psalm 85. Restoration. Post-exilic.

INTRODUÇÃO

O Salmo 85 é amplamente interpretado como uma liturgia que expressa a tensão entre a memória da restauração e a experiência de sua incompletude. Longe de ser apenas um hino de gratidão, o poema articula uma dinâmica teológica na qual a libertação já experimentada — “restauraste a sorte de Jacó” — convive com a persistência de crise e expectativa.

A pesquisa contemporânea frequentemente situa o salmo no contexto da *Yehud Persa*⁵⁸, sobretudo pela convergência entre seu léxico de restauração, sua estrutura litúrgica e o horizonte socioteológico pós-exílico (Gerstenberger, 2001). Contudo, como

⁵⁷ Bacharel em Teologia pela Universidade Metodista e mestrando no Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUC-SP. Orientado pelo Prof. Matthias Grenzer. <https://lattes.cnpq.br/8181871968360792>. <https://orcid.org/0009-0008-3911-7093>. Bolsista CAPES. E-mail: jonas@soboasnovas.com.br. Website pessoal: <https://jonasnetto.com.br>.

⁵⁸ *Yehud Persa* designa a província de Judá sob domínio aquemênida (séculos V–IV a.C.), caracterizada pela reorganização administrativa e centralidade do Templo.

observa Goldingay (2007), a ausência de marcadores históricos explícitos torna problemática qualquer datação rígida, indicando que o texto deve ser compreendido também a partir de sua função litúrgica.

Nesse sentido, mais do que situar o Salmo 85 em um contexto histórico específico, este estudo o interpreta como uma forma teológica de esperança comunitária. Argumenta-se que o salmo opera como uma teologia performática da restauração, articulando memória, crise e promessa por meio de sua estrutura litúrgica e de sua linguagem cultural.

Além disso, a história da interpretação do Salmo 85 demonstra que sua densidade teológica não se esgota em um único contexto histórico, mas permite sucessivas reapropriações comunitárias. Essa característica reforça a necessidade de uma abordagem que articule análise histórica e função litúrgica, evitando tanto reducionismos cronológicos quanto abstrações descontextualizadas.

As traduções bíblicas utilizadas seguem a edição da Bíblia Paulinas (2023) e da Bíblia Hebraica Stuttgartensia (1997), as transliterações hebraicas estão de acordo com o padrão da Society of Biblical Literature (SBL), e as traduções de textos em línguas estrangeiras foram elaboradas pelo autor.

1. O “Retorno incompleto” como horizonte teológico

O Salmo 85 constrói sua teologia a partir da tensão entre o “já” da redenção experimentada e o “ainda não” de sua consumação.⁵⁹ Os versículos iniciais evocam o perdão e a restauração por meio de fórmulas que ecoam tradições proféticas do exílio e pós-exílio (cf. Jr 30,3; Is 40,1-2), enquanto a súplica subsequente revela a persistência da crise.

Essa dinâmica corresponde ao que a teologia denomina de estrutura escatológica do “já e ainda não” (Moltmann, 1971). A comunidade não fala a partir da ausência de salvação, mas de sua insuficiência: reconhece a ação divina passada, mas clama por sua consumação.

Tal configuração é coerente com o cenário da *Yehud Persa*, caracterizado por fragilidade econômica, reorganização cultural e dependência política (Grabbe, 2004). Os

⁵⁹ A expressão “já, mas ainda não” (*already not yet*) designa uma categoria escatológica segundo a qual as promessas de Deus são inauguradas na história, mas aguardam sua plena consumação (Cullmann, 1950; Moltmann, 1971).

relatos de Ageu e Zacarias refletem essa realidade de reconstrução incompleta, na qual a restauração não elimina a experiência de precariedade.

1.1. A plausibilidade do contexto pós-exílico

A hipótese de ambientação do Salmo 85 no período pós-exílico tem sido amplamente sustentada pela convergência entre elementos literários, teológicos e históricos. Como observa Gerstenberger (2001), o salmo pressupõe uma comunidade que já experimentou algum nível de restauração, mas que continua inserida em um contexto de fragilidade social.

A ausência de referências à monarquia e o caráter comunitário da oração reforçam sua adequação a um contexto pós-monárquico. Nesse horizonte, o Templo assume centralidade como espaço de mediação entre Deus e o povo, configurando o culto como eixo da reconstrução identitária.

Embora não seja possível determinar com precisão a data de composição, a coerência entre forma, conteúdo e contexto confere à hipótese pós-exílica elevado grau de plausibilidade interpretativa.

A tensão entre restauração já experimentada e plenitude ainda aguardada encontra paralelo na proclamação do Reino de Deus nos Evangelhos. Assim como a comunidade do Salmo 85 reconhece sinais concretos da ação restauradora de YHWH sem contemplar sua consumação plena, os Evangelhos apresentam o Reino como realidade já inaugurada na atuação de Jesus e, simultaneamente, aguardando sua plena manifestação escatológica (Mc 1,15; Lc 17,21). Em ambos os casos, a esperança nasce da coexistência entre experiência presente e promessa futura.

2. Estrutura litúrgica e função teológica

O Salmo 85 apresenta uma estrutura tripartida:

- *Anamnese* (vv. 2–4) — memória da ação divina
- *Súplica* (vv. 5–8) — expressão da crise
- *Oráculo* (vv. 9–14) — anúncio de restauração

Essa estrutura reflete um padrão cultual no qual a memória da ação divina fundamenta o clamor presente e sustenta a esperança futura (Day, 1990). Trata-se de um

verdadeiro *Sitz im Leben*⁶⁰ litúrgico, isto é, um contexto vital e cultural no qual a comunidade interpreta sua realidade à luz da ação de YHWH.

A transição para o oráculo (v. 9) indica a intervenção de um mediador cultural — sacerdote ou profeta — que anuncia a resposta divina (Hossfeld; Zenger, 2005). Esse movimento revela que o culto não é apenas espaço de recordação, mas de mediação ativa da palavra divina.

Elementos internos reforçam essa função cultural, como a atribuição aos “filhos de Coré” (v. 1) e o uso do marcador *selah* (v. 3), indicando pausas litúrgicas. O verbo-chave שׁוּב (*šûb*, “retornar”) (vv. 2, 5, 7 e 9) articula toda a dinâmica do salmo, conectando restauração passada, súplica presente e esperança futura.

3. A teologia performática da restauração

O ápice teológico do salmo encontra-se na personificação dos atributos divinos:

- *hesed* e *’emet* se encontram (v. 11a)

- *sedeq* e *šālôm* se beijam (v.11b)

Gerstenberger (2001) descreve essa linguagem como “mitologia ética”, destacando seu caráter simbólico. Contudo, propõe-se aqui compreendê-la como teologia performática⁶¹, na qual a linguagem litúrgica não apenas descreve um ideal, mas participa de sua realização simbólica.

Inspirados na teoria dos atos de fala (Austin, 1962), compreende-se que a palavra litúrgica possui eficácia: ao proclamar o encontro entre os atributos divinos, a comunidade antecipa a realidade que espera.

Essa leitura dialoga com Ricoeur (1977), para quem o símbolo abre horizontes de sentido, e com Blumenberg (1997), que entende o mito como forma de mediação da realidade. O encontro entre justiça e paz, portanto, não é apenas imagem poética, mas gesto teológico.

⁶⁰ ***Sitz im Leben***: Expressão alemã que significa “lugar na vida”, empregada nos estudos bíblicos para designar o contexto social e cultural concreto no qual uma forma literária surgiu e foi utilizada originalmente (GUNKEL, 2003; GERSTENBERGER, 2001).

⁶¹ O termo “teologia performática” é empregado neste estudo como categoria analítica para descrever a capacidade da linguagem litúrgica de antecipar simbolicamente a realidade teológica proclamada.

O “beijo” entre *šedeq* e *šālôm* (v. 11) possui ainda dimensão pactuária, evocando práticas de reconciliação no Antigo Oriente Próximo (cf. Gn 33,4). Trata-se da linguagem de uma nova ordem restaurada.

3.1. Restauração, temporalidade e esperança

A restauração anunciada pelo Salmo 85 não é apresentada em termos abstratos, mas manifesta-se concretamente na realidade histórica e material da comunidade. A glória de YHWH habita na terra (v. 10), enquanto a própria terra produz seu fruto (v. 13), revelando uma articulação inseparável entre ética, culto e criação. A salvação, portanto, envolve não apenas a reconciliação das relações humanas e divinas, mas também a renovação da realidade criada, em uma dinâmica que integra criação e redenção (Habel, 2011).

Essa perspectiva está associada a uma compreensão particular da temporalidade. O salmo articula passado, presente e futuro em uma dinâmica litúrgica na qual a memória da ação divina é reatualizada, a crise presente é interpretada e a promessa futura é antecipada simbolicamente. Nesse sentido, a esperança não constitui mero adiamento da salvação, mas prática comunitária que permite habitar o intervalo entre promessa e cumprimento (Moltmann, 1971).

A liturgia torna-se, assim, espaço de mediação temporal, no qual a comunidade experimenta antecipadamente a realidade esperada. A restauração é proclamada antes de sua plena realização histórica, evidenciando o caráter performático da linguagem cultural.

4. Linguagem e plausibilidade histórica

A hipótese de ambientação pós-exílica do Salmo 85 encontra apoio na convergência entre elementos literários, teológicos e históricos. O léxico da restauração, a ausência de referências à monarquia e a centralidade da comunidade cultural apontam para um horizonte compatível com a realidade da *Yehud Persa*, marcada pela reorganização religiosa e pela fragilidade sociopolítica após o exílio.

Essa compatibilidade pode ser observada também pela ausência de campos semânticos associados à realeza ou à guerra. Termos como *melekh* (“rei”), *herev* (“espada”) ou *šābā’* (“exército”) não aparecem no salmo. Em contrapartida, predominam vocábulos relacionais e teológicos, como *hesed*, *’emet*, *šedeq* e *šālôm*, especialmente em seu clímax poético (vv. 10–11). Tal configuração sugere uma compreensão da restauração

fundamentada na renovação da relação entre Deus, comunidade e criação, mais do que na reconstrução de instituições políticas.

Contudo, critérios linguísticos isolados não permitem uma datação conclusiva. Como demonstram Young, Rezetko e Ehrensivard (2008), formas do hebraico clássico continuaram em uso durante longos períodos, tornando insuficiente a utilização exclusiva da linguagem como indicador cronológico. Assim, a compatibilidade do salmo com o período pós-exílico deve ser compreendida como plausibilidade histórica, e não como prova definitiva.

Da mesma forma, evidências arqueológicas relativas à *Yehud Persa* indicam um contexto de fragilidade econômica e reconstrução institucional (Lipschits, 2005), coerente com o horizonte teológico do salmo. Entretanto, tais dados fornecem apenas suporte contextual.

A possibilidade de uma origem pré-exílica não pode ser descartada. Como observa Goldingay (2007), muitos salmos passaram por processos de transmissão, atualização e reapropriação ao longo de sua história. Ainda assim, a convergência entre forma literária, estrutura litúrgica e horizonte teológico torna a hipótese pós-exílica a leitura mais consistente do ponto de vista interpretativo.

Desse modo, a ambientação pós-exílica é adotada neste estudo não como certeza histórica absoluta, mas como o cenário que melhor integra os dados disponíveis e permite compreender a configuração teológica atual do Salmo 85.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Salmo 85 configura-se como uma liturgia que transforma a experiência da incompletude em linguagem de esperança. Sua estrutura tripartida articula memória, súplica e promessa, permitindo que a comunidade interprete sua realidade à luz da ação restauradora de YHWH.

A leitura proposta demonstrou que a linguagem do salmo ultrapassa a mera descrição da restauração esperada. Por meio da personificação de *hesed*, *'emet*, *sedeq* e *šālôm*, o texto cria uma gramática simbólica que antecipa, no espaço litúrgico, a realidade da reconciliação prometida. Nesse sentido, a linguagem cultual assume caráter performático: não apenas anuncia a restauração, mas participa simbolicamente de sua realização.

Embora a hipótese pós-exílica permaneça uma construção interpretativa, a convergência entre elementos literários, teológicos e históricos torna esse horizonte particularmente plausível. Mais importante, porém, é reconhecer que a força do Salmo 85 não depende exclusivamente de sua localização histórica, mas de sua capacidade de transformar a experiência humana de fragilidade em esperança compartilhada.

Assim, o salmo permanece como testemunho de uma teologia na qual a promessa divina é continuamente reencenada na liturgia, permitindo que a comunidade habite, com esperança, a tensão entre aquilo que Deus já realizou e aquilo que ainda aguarda consumação.

REFERÊNCIAS

AUSTIN, John Langshaw. **How to do things with words**. Oxford: Clarendon Press, 1962.

BÍBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

BÍBLIA português: **A BÍBLIA**. São Paulo: Editora Paulinas, 2023.

BRUEGGEMANN, Walter. **Theology of the Old Testament**. Minneapolis: Fortress Press, 1997.

CULLMANN, Oscar. **Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time and History**. London: SCM Press, 1950.

DAY, John. **Psalms**. Sheffield: JSOT Press, 1990.

DEVER, William G. **What did the biblical writers know and when did they know it?** Grand Rapids: Eerdmans, 2001.

GERSTENBERGER, Erhard S. **Psalms, Part 2, and Lamentations**. Grand Rapids: Eerdmans, 2001. (The Forms of the Old Testament Literature, v. 15).

GOLDINGAY, John. **Psalms 42-89**. Grand Rapids: Baker Academic, 2007. (Baker Commentary on the Old Testament Wisdom and Psalms).

GRABBE, Lester L. **A history of the Jews and Judaism in the Second Temple period**. London: T&T Clark, 2004. v. 1.

GUNKEL, Hermann. **The Psalms: A Form-Critical Introduction**. Translated by Thomas M. Horner. Philadelphia: Fortress Press, 2003.

HABEL, Norman C. **The Land Is Mine**. Minneapolis: Fortress Press, 2011.

HOSSFELD, Frank-Lothar; ZENGER, Erich. **Psalms 2**. Minneapolis: Fortress Press, 2005.

LIPSCHITS, Oded. **The Fall and Rise of Jerusalem**. Winona Lake: Eisenbrauns, 2005.

MOLTMANN, Jürgen. **Theology of Hope**. London: SCM Press, 1971.

RICOEUR, Paul. **The Symbolism of Evil**. Boston: Beacon Press, 1967.

YOUNG, Ian; REZETKO, Robert; EHRENSVÄRD, Martin. **Linguistic dating of biblical texts**. London: Equinox, 2008.

DO IMPERIUM À ΔΙΑΚΟΝΙΑ: Uma análise exegética de Marcos 10,42-45 como subversão linguística e política

Marcos de Almeida⁶²

Resumo: A análise exegética e teológico-política da perícopa de Marcos 10,42-45 investiga a transição semântica entre modelos de poder que representam o *imperium romano* e a *διακονία* cristã. A averiguação se estrutura em três eixos fundamentais: a desconstrução da pirâmide de honra, a dissolução da distância social e a aplicação desse espelho crítico ao imperialismo. O Senhor Jesus subverte a lógica de ascensão e mérito dos discípulos ao resignificar termos de baixo extrato social, *διάκονος* e *δοῦλος*, como categorias supremas de autoridade. O estudo faz diagnóstico na estética da distância do *imperium* (*ἀρχή*) e se contrapõe a uma ontologia da proximidade, radicada no serviço voluntário. Isso é compreendido como um ato de insurreição ética que faz frente a sistemas exploratórios. A pesquisa atualiza a crítica marcana, posicionando o significado de (a) *διακονία* (jamais como mero cargo eclesialístico), como uma estratégia perene de resistência política contra as novas faces da dominação imaterial e da burocracia do afastamento. O resgate (*λύτρον*) operado por Jesus estabelece uma nova cidadania, (*πολιτεία*), onde a autoridade é validada pela presença e pela entrega sacrificial, desconfigurando de modo perene as estruturas de dominação.

Palavras-chave: Discipulado. Imperium versus diakonia. Subversão.

Abstract: The exegetical and politico-theological analysis of the pericope of Mark 10,42-45 proposed the semantic transition between the power models represented by the Roman imperium and the Christian diakonia. The research is structured around three fundamental axes: the deconstruction of the honor pyramid, the dissolution of social distance, and the application of this critical mirror to contemporary imperialisms. The Lord Jesus subverts the logic of ascension and merit held by the disciples by redefining low-status social terms, *διάκονος* and *δοῦλος*, as supreme categories of authority. Subsequently, the study diagnoses the "aesthetics of distance" inherent in the imperium (*ἀρχή*), contrasting it with an "ontology of proximity" rooted in voluntary service, understood here as an act of ethical insurrection against exploitative systems. Finally, the article updates the Markan critique, positioning diakonia not as a mere ecclesiastical office, but as a perennial strategy of political resistance against new forms of immaterial domination and the bureaucracy of detachment. It concludes that the "ransom" (*λύτρον*) operated by Jesus establishes a new citizenship (*πολιτεία*), where authority is validated by presence and sacrificial self-giving, permanently deconfiguring structures of domination.

Keywords: Discipleship; Imperium versus diakonia. Subversion.

INTRODUÇÃO

A reflexão no ensino de Jesus na perícopa de Marcos 10,35 a 45 apresenta a tensão semântica entre o Império (*imperium*) Romano⁶³ e o serviço (*διακονία*). A análise da eclesiologia e da ética política se mostra no embate de paradigmas. A transição semântica

⁶² Doutorando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC); Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP); Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Presbiteriana Mackenzie (UPM); Bacharel em Teologia pela Universidade Presbiteriana Mackenzie (UPM); e, Bacharel em Teologia pela Faculdade Teológica Batista de São Paulo (FTBSP): prof.marcosdealmeida@gmail.com. Participante do grupo de pesquisa Lepralisse, sob a responsabilidade do Prof. Dr. Pe. Boris Agustín Nef Ulloa, do programa de Pós-Graduação em Teologia, da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo Currículo Lattes: <https://lattes.cnpq.br/0753345933379522>.

⁶³ "O *imperium* Romano transcende a delimitação geográfica e se consolida como a personificação do poder legal e militar de comandar (*ius imperandi*). Originário da esfera magistrada e culminando na figura do Imperador, o *imperium* se fundamenta na verticalidade coercitiva e na hegemonia absoluta. A autoridade é validada pelo impor ordem e submissão, e se nutre da exaltação e do domínio sobre o outro (*katakryieuein*).

e pragmática do exercício do poder reflete uma radical subversão da ordem política e social vigente no primeiro século. O movimento dialético estabelecido no modelo de *imperium*, pelo domínio vertical e pela tirania dos *μεγαλοί*, está em conflito com o paradigma da *διακονία*.

A coerção e o serviço envolvem a ruptura que o *λογίον* (ensino) de Jesus introduz na cosmovisão de seus discípulos, os quais estão imersos em uma lógica de poder piramidal e retributiva. A governança das nações é descrita pelo verbo *κατακυριεύουσιν*⁶⁴. Jesus reconfigura a autoridade para longe da ascensão. Ela é pautada na descida e na entrega voluntária. O uso dos termos servo (*διάκονος*) e escravo (*δοῦλος*) opera uma subversão linguística que desafia a eficácia política do Império Romano e das estruturas religiosas.

O Filho do Homem "não veio para ser servido, mas para servir"⁶⁵, (Cf. Mc 10,45) diretriz ética que abala a base ontológica do poder imperial. O serviço vai além da mera categoria de inferioridade social para ser a categoria suprema de autoridade divina. O diálogo expõe resgate por muitos como ápice da subversão político-teológica. A transição do *imperium* à *διακονία* serve como base para movimentos de resistência, propondo uma reflexão contemporânea sobre a natureza da autoridade no espaço público e eclesial.

1. Inversão: desconstrução da pirâmide de honra

O pedido de Tiago e João reflete o desejo de ocupar posições de destaque:

³⁵ Então, se aproximaram dele Tiago e João, filhos de Zebedeu, dizendo-lhe: Mestre, queremos que nos concedas o que te vamos pedir. ³⁶ E ele lhes perguntou: Que quereis que vos faça? ³⁷ Responderam-lhe: Permite-nos que, na tua glória, nos assentemos um à tua direita e o outro à tua esquerda. ³⁸ Mas Jesus lhes disse: Não sabeis o que pedis. Podeis vós beber o cálice que eu bebo ou receber o batismo com que eu sou batizado? ³⁹ Disseram-lhe: Podemos. Tornou-lhes Jesus: Bebereis o cálice que eu bebo e recebereis o batismo com que eu sou batizado; ⁴⁰ quanto, porém, ao assentar-se à minha direita ou à minha esquerda, não me compete concedê-lo; porque é para aqueles a quem está preparado. ⁴¹ Ouvindo isto, indignaram-se os dez contra Tiago e João. ⁴² Mas Jesus, chamando-os para junto de si, disse-lhes: Sabeis que os que são considerados governadores dos povos têm-nos sob seu domínio, e sobre eles os seus maiores exercem autoridade. ⁴³ Mas entre vós não é assim; pelo

⁶⁴ O verbo *κατακυριεύω*, composto por *κύριος* e *κατά*, significa aqui, direção descendente e opressiva. A forma composta implica em domínio 'de cima para baixo', soberania que subjuga e explora, tirania da imposição e do controle absoluto sobre o outro. (Danker, 2000, p. 519)

⁶⁵ O servir no contexto helenista clássico era um serviço de caráter subsidiário, ligado à espera do doméstico desprovidas de prestígio social. Aqui resinificado na dimensão ontológica, assumido como razão da missão, deixa de ser marca de inferioridade e se tornar critério supremo de grandeza no Reino. A subversão linguística desestabiliza a lógica de honra e vergonha do sentido antigo e clarifica a verdadeira autoridade na disposição radical de servir.

contrário, quem quiser tornar-se grande entre vós, será esse o que vos sirva;⁴⁴ e quem quiser ser o primeiro entre vós será servo de todos.⁴⁵ Pois o próprio Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida em resgate por muitos (Mc 10,35- 45)⁶⁶

A semântica do poder e a sociologia do prestígio no Mediterrâneo antigo são articuladas sob a exegese linguística que foca a crítica ao sistema de honra imperial. A anatomia do conflito ideológico projeta para além do embate pedagógico. Há aqui o choque de duas ontologias de poder: de um lado o *imperium romano*, que reverbera na ambição dos filhos de Zebedeu e, de outro lado, a *πολιτεία* do Reino, inaugurada pela inversão da práxis por Jesus.

A lógica da ascensão proposta por Tiago e João mostra o *mimetismo* imperial. O querer sentar à direita e à esquerda de Jesus é um erro isolado e, mais que isso, sintoma de uma hermenêutica messiânica viciada pelo modelo piramidal de honra, que era um bem limitado e altamente competitivo. A busca pelo assento de proeminência projeta a figura do imperador na figura do messias. O desejo são os favores distribuídos na estrutura de clientelismo e hierarquia estrita.

O conceito evoca a *sessio magistrada*, a saber, dimensão do exercício do juízo e do domínio. A pirâmide de honra romana é o arquétipo, cuja base larga de despossuídos sustentava o topo estreito de *μεγαλοί* (grandes)⁶⁷. A estrutura de poder sobre as nações se mostra nos verbos compostos, *κατακυριεύουσιν*⁶⁸ e *κατεξουσιάζουσιν*⁶⁹. Estes termos funcionam como vetor de força descendente, o exercício do senhorio, apontado por Jesus como ato que subjuga de cima para baixo.

A caracterização feita por Jesus do poder imperial está longe de ser um serviço ao *bonum commune*. O diagnóstico aponta a patologia da vontade de domínio. A dignidade do governante está correspondente à opressão exercida sobre o governado. O ápice da subversão linguística se descortina na afirmação de Jesus: "Mas entre vós não será assim"

⁶⁶ A versão utilizada é Almeida Revista e Atualizada – ARA.

⁶⁷ A sociedade do império greco-romano se sustentava na autoridade que tinha tal realidade como um bem limitado. A natureza vertical permitia acesso aos bens, portanto, inclui a honra, se mediado por uma pirâmide de patronos e clientes. (Malina, 2001, p. 105)

⁶⁸ O verbo *κατακυριεύω* implica no ato soberano, cuja força é consumir o súdito, pois age na dimensão da posse absoluta e, então, reduz o outro à condição de objeto do *imperium*. O tempo presente indica que é ato contínuo, constante e em processo, no indicativo, ato certo. (Mounce, 2019, p. 161)

⁶⁹ O verbo *κατεξουσιάζω* implica no ato do uso da extrema coerção bruta, exercer autoridade (*ἐξουσία*), ou em profundidade de sentido, tiranizar. (Thayer, 2021, p. 339)

(v.43)⁷⁰. A inversão da pirâmide se mostra nesses termos. O sistema greco-romano se consolidava na base da escala social, sobre os desprovidos de qualquer honra: διάκονος e δοῦλος. A Inversão transmuta o servidor de mesas em modelo de grandeza, desarticulando a lógica da meritocracia imperial. A radicalidade do escravo colocado como πρῶτος (*primeira*) atinge o ponto de saturação da subversão política. O escravo (servo) voluntário no Reino, por amor, se torna o ápice da liberdade e da autoridade.

A desconfiguração da hierarquia pela desconstrução da pirâmide de honra, reconfiguração da autoridade ao revelar que o imperium é forma de morte disfarçada de ordem. Já a διακονία é vida manifesta em forma de entrega⁷¹.

2. Ruptura: a dissolução da distância pelo serviço

A ontologia da proximidade ensinada por Jesus colide frontalmente com a estética da distância cultivada pelo imperium romano. A natureza da substância que mantém pirâmide é a distância social e a ilusão da soberania. A inversão feita por Jesus dissolve a lógica que sustenta a separação entre o que governa e o outro que é governado. A lógica mostra a ironia da soberania, pois a crítica aos que parecem governar, é linguística refinada, a qual se refere aos: οἱ δοκοῦντες ἄρχειν⁷².

O *imperium romano* se projeta como eterno. A realidade do Reino de Deus revela que tal autoridade é meramente fenomênica e efêmera. A profundidade do ensino de Jesus ironiza a solidez do mármore romano, o que mostra que o poder baseado na força é ilusão de controle que jamais terá raiz na verdade ontológica do ser. A patologia do poder é diagnosticada na dimensão dos relacionamentos humanos. A intensa necessidade de afirmação por meio do afastamento entre pessoas. O sistema imperial projeta a autoridade diretamente proporcional à distância entre o governante e o súdito. Os recursos dos

⁷⁰ O verbo grego no presente do indicativo (ἐστίν), em vez de imperativo, dá o sentido da comunidade do Reino que tem natureza intrinsecamente diferente, pelo fato de que Jesus introduz uma descontinuidade ontológica com o sistema de honra vigente.

⁷¹ A expressão, "primeiro" e o "grande", são redefinidos por Jesus, não pela posição no topo da pirâmide, mas pela proximidade com a base, ou seja, pelo serviço eficaz aos "muitos" (πολλοί).

⁷² O δοκέω, verbo que significa parecer, supor, ter a aparência de desconstrução cirúrgica da solidez do poder imperial em que Jesus sugere aos detentores do ἀρχή. (Rusconi, 2005, p. 135). Este evoca não apenas o início temporal, mas a precedência em *status*, o princípio de comando e o poder executivo absoluto, vivem em uma realidade de pretensão.

protocolos, o investimento na pompa e a estruturação da hierarquia, todos, servem para criar um vácuo social, cujo objetivo é proteger o ser da humanidade do governado⁷³.

A distância abre o grande espaço para a exploração, pois há uma grande facilidade no domínio dos que estão distantes e desumanizados. O *imperium* se sustenta na verticalidade, que pela lógica, isola o topo da base. Os discípulos pedem os primeiros lugares e, por isso, revelam o coração infectado por essa doença. A busca vai além do mero poder. Eles estão desejando uma distância segura, justamente o que o status de honra confere. Assim, o olhar para o outro será de cima para baixo (κατά).

A profunda expressão de Jesus, "quem quiser ser o primeiro, será escravo de todos" (v. 44), projeta uma forte ruptura ética. Este é um ensino de insurreição política que aniquila a distância. A διακονία e a δουλεία, voluntárias, exigem a realidade da proximidade física, emocional e ontológica. O serviço, nesta dimensão, vai além da distância, pois escravo sempre tem o contato direto com a necessidade do outro.

A força do conteúdo da mensagem de Jesus reverbera que o discípulo deve, subir servindo, num paradoxo espacial. O império impõe a subida pelo ato de ir pisando no degrau inferior para afastar-se dele⁷⁴. O Reino de Deus rompe com esse conceito, pois agora a subida se dá pelo ato de se inclinar para elevar o outro. A proximidade exerce a sua função e rompe o sistema de exploração. O serviço e reconhecimento mútuo conferem que as pessoas são gente que se relacionam na dimensão de irmãos e escravos uns dos outros. A estrutura de dominação perde sua eficácia.

3. O espelho crítico para os imperialismos contemporâneos

A eclesiologia da presença se posiciona de modo antagônico à política do afastamento. A igreja nasce como uma comunidade que nega a *distantia romana*. O *imperium romano* estava sustentado na manutenção de barreiras. A ἐκκλησία está fundamentada na dissolução dessas barreiras. O Senhor Jesus se coloca como aquele que "veio para servir" (v. 45). Este é o golpe final na estética do poder imperial, pois o messias descarta o distanciamento do trono para assumir a proximidade da toalha e da bacia (João 13).

⁷³ Jesus revela a potência da raiz imperial, a descrição da majestade humana, experiência do poder convencional pelo serviço alheio, ser servido. O que eram livres ficaram horrorizados com o ensino de Jesus, pois a mudança de status afetaria a estabilidade social. (Marcus, 2009, p. 744)

⁷⁴ O império força a dimensão do serviço, o poder dos grandes (μεγάλοι) é exercido de modo abusivo, baseado na imposição extraindo a dignidade do povo. (Horsley, 2004, p. 117-119)

A *διακονία* deixa de ser apenas um cargo meramente eclesiástico e se projeta em uma profunda estratégia de resistência política⁷⁵. Agora, há uma real dimensão em que todos se aproximam, de modo que ninguém pode ser esmagado pelo poder de cima. A autoridade é validada pela vulnerabilidade e pela presença, e não mais pelo isolamento no topo da estrutura hierárquica. A *διακονία* do horizonte da Palestina do primeiro século, agora, se projeta como uma categoria de análise *perene*. Há um espelho crítico capaz de refletir e desmascarar as novas configurações de *imperium* que operam na modernidade e na contemporaneidade.

O contexto de Marcos está no *imperium*, como é visível na força das legiões e na estatuária oficial⁷⁶. Os imperialismos contemporâneos estão manifestos nas formas mais sutis. A realidade se sustenta no império imaterial, cuja dominação não age apenas pela coerção física. Há uma arquitetura de controle que mantém a distância através da mediação tecnológica e da burocracia despersonalizada. A política do afastamento ressurge na atualidade como signo de lideranças. O governo acontece por trás de telas e algoritmos. O outro foi reduzido a dado estatístico ou elemento precioso de consumo.

O paradigma de Jesus tem força para agir como subversão radical, pois a autoridade da presença desafia a eficácia do controle remoto. A *διακονία* exige corpo (*βίος*), olhar sensível (*φρόνιμος*) e o contato de bondade (*ἀγάπη*). Estes são elementos que imperialismos tentam higienizar. A *διακονία* se posiciona como a resistência à toda e qualquer lógica do descartável. O domínio absoluto contemporâneo é intrinsecamente extrativista, pois se mostra voraz no consumo de recursos, de pessoas e dignidades. Tudo isso se projeta em favor de uma manutenção dos que estão no topo da pirâmide social.

O espelho crítico do serviço (*διακονία*) revela que qualquer sistema, seja político, econômico ou até eclesial, que opta por descartar o menor em benefício do maior, apenas reedita o modelo imperial rejeitado por Jesus na expressiva sentença: "não será assim entre vós". A estratégia de resistência política da *diakonia* reside na insurreição do cuidado. A autoridade é validada pela capacidade de servir e "dar a vida" (v. 45). O

⁷⁵ O mito do garçom destaca o serviço à mesa na dimensão da caridade humilde, visão caricativa do serviço, em que se pode propor o *διάκονος* como agente intermediário, cuja dignidade estabelecida por Jesus conferiu autoridade pelo comissionamento. (Collins, 2009, p. 201)

⁷⁶ A descrição de Jesus dos governantes do *imperium*, mais do que crítica a Roma, descortina a realidade da natureza caída do poder político secular. Jesus ironiza a perenidade do imperialismo, por isso a teologia a inversão. O padrão de liderança de Jesus, nova lógica, desafia sistemas hegemônicos, ontem e hoje. Se há desejo de exercer autoridade sobre o outro, então não se reconhece a soberania de Deus. (France, 2002, p. 417)

discípulo rompe com a lógica da produtividade desumana e o serviço deixa de ser uma tarefa funcional⁷⁷. Agora, se torna a barreira ética em que um διάκονος se aproxima e, então, o sistema de exploração se depara com uma forte interrupção.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A subversão política tem o seu círculo fechado nas palavras de Jesus, na lógica do resgate (λύτρον), como realidade da libertação político-social. Esse termo finaliza a perícope: λύτρον ἀντὶ πολλῶν (resgate por muitos). O mundo antigo entendia que o λύτρον era o preço pago para libertar um escravo ou prisioneiro de guerra. O uso de Jesus, ao aplicar este termo à sua própria missão, revela que houve uma redefinição deste suposto, sucesso político. A conquista de novos territórios para o império era o ápice, e, agora, tal sucesso se configura na libertação de pessoas das garras do imperialismo.

O significado na atualidade na dimensão da eclesiologia mostra que a presença deve resultar em ações de resgate das vítimas do sistema. A igreja deve se afastar da tentação de ser uma estrutura que busca o status de influência junto aos grandes (μεγαλοί). As palavras de Jesus projetam uma comunidade que gasta seu capital de influência para descer à base da pirâmide. A autoridade eclesial deve gerar libertação (λύτρον), e, se isso não acontece, é apenas uma *mimesis* do *imperium romano*. O triste é que uma igreja pode manter a sua forma de piedade, e, na realidade, negar a sua eficácia subversiva.

A διακονία na perícope de Marcos se apresenta como uma autoridade escatológica. O espelho crítico marcano revela que o *imperium* é uma patologia da solidão e do medo. Já, a διακονία é a saúde da presença e do amor. O labor exegético demonstra que a transição do *imperium* à διακονία vai muito além do conselho pastoral aos doze discípulos, mas a fundação de uma nova ordem política. A verdadeira autoridade jamais deve isolar o ser no palácio ou no gabinete, onde encontra a falácia da proteção pelo protocolo de distância. A autoridade disponibilizada por Jesus se manifesta na vulnerabilidade do serviço, contra os imperialismos que buscam a perenidade através da glória própria. Portanto, a διακονία de Jesus se projeta como a única força capaz de

⁷⁷ A lógica do serviço mostra certa ambiguidade. Historicamente, o conceito de serviço foi absorvido por estruturas de poder para tornar um serviço dominador, o que tem status e, depende do outro, sob a face hipócrita da piedade. Esse serviço dominador jamais visa a liberdade, mas a manutenção de sua posição na hierarquia, pois serviço nessa perspectiva acumula capital moral. O outro será mantido em posição de inferioridade eterna. (Schwantes, 1994, p. 24)

humanizar a política e permanece como elemento transformador do poder em um ato de amor redentor.

REFERÊNCIAS

ALAND, Barbara (et. al. eds.) **O Novo Testamento grego – 5ª. edição revisada**. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2018.

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição revista e atualizada no Brasil. 2. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

DANKER, Frederick W. **A Greek-English lexicon of the New Testament and the other early Christian Literature (BDAG)**. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.

COLLINS, John N. **Diakonia: Re-interpreting the Ancient Sources**. Oxford: Oxford University Press, 2009.

FRANCE, R. T. **The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text**. Grand Rapids: Eerdmans, 2002.

HORSLEY, Richard A. **Jesus e o Império: o Reino de Deus e a nova desordem mundial**. São Paulo: Paulus, 2004.

MALINA, Bruce J. **O mundo do Novo testamento: insights da antropologia cultural**. São Paulo: Paulus, 2001.

MARCUS, Joel. **Mark 8–16: A New Translation with Introduction and Commentary**. New Haven: Yale University Press, 2009. (The Anchor Yale Bible, v. 27A).

RUSCONI, Carlo. **Dicionário do grego do Novo Testamento**. São Paulo: Paulus, 2005.

SCHWANTES, Milton. **Serviço e Liderança no Novo Testamento**. São Paulo: Paulus, 1995.

THAYER, Joseph H. **Thayer's greek-english lexicon of the New Testament**. USA, LLC: Hendrickson Publishers, 2021

WRIGHT, N.T. **Simplesmente Jesus: uma nova visão de quem ele foi, o que fez e por que isso importa**. São Paulo: Thomas Nelson Brasil, 2013.

ANÁLISE FILOLÓGICA VERSUS IMPERIALISMO HERMENÊUTICO NO DEBATE SOBRE O ABORTO EM ÊXODO 21,22

Marcus Frutuoso⁷⁸

Resumo: Êxodo 21,22 tem sido utilizado no debate contemporâneo sobre o aborto para sustentar uma distinção jurídica entre a gestante e o nascituro. Este artigo investiga se tal leitura encontra respaldo no texto hebraico ou se resulta de condicionamentos hermenêuticos posteriores. Por meio de análise filológica, serão examinados os termos אִשָּׁה, לֵדָה e וְיָצָא. A partir dessa análise, busca-se demonstrar que o texto hebraico não exige a interpretação de aborto consumado nem estabelece inferioridade ontológica da vida intrauterina. A passagem é semelhante aos códigos de Eshnunna e Hamurabi, porém apresenta diferenças significativas entre a legislação israelita e os modelos jurídicos do Antigo Oriente Próximo. O estudo também rastreia pontos importantes da história da interpretação da passagem, desde sua recepção helenística na Septuaginta até sua releitura no debate norte-americano pós-*Roe v. Wade*. Conclui-se que a leitura histórico-gramatical do hebraico massorético permite revisitar criticamente interpretações modernas frequentemente tratadas como normativas no debate bioético contemporâneo.

Palavras-chave: Aborto. Hermenêutica bíblica. Imperialismos.

Abstract: Exodus 21:22 has been employed in contemporary abortion debates to support a legal distinction between the pregnant woman and the unborn. This article investigates whether such a reading is grounded in the Hebrew text or whether it results from subsequent hermeneutical conditioning. Through philological analysis of the terms אִשָּׁה, לֵדָה and וְיָצָא, the article examines their semantic range within the Masoretic text. On that basis, it seeks to demonstrate that the Hebrew text neither requires an interpretation of induced abortion nor establishes ontological inferiority of intrauterine life. The passage is examined alongside the Eshnunna and Hammurabi codes, highlighting significant differences between Israelite legislation and Ancient Near Eastern legal frameworks. The study also traces key moments in the history of interpretation of the passage, from its Hellenistic reception in the Septuagint to its reappropriation in the post-*Roe v. Wade* North American debate. It is concluded that a historical-grammatical reading of the Masoretic text allows for a critical reassessment of modern interpretations frequently treated as normative in contemporary bioethical discourse.

Keywords: Abortion. Biblical Hermeneutics. Imperialisms.

INTRODUÇÃO

Êxodo 21,22 tem recebido interpretações divergentes na exegese bíblica. Autores como Keil e Delitzsch (1900), Cassuto (1967), Sprinkle (1993) e Fuller (1994) sustentam que o texto confere proteção jurídica tanto à gestante quanto ao nascituro, lendo “sair” como nascimento prematuro provocado por trauma. Em contraposição, Waltke (1968) e Jackson (1973), em contexto acadêmico norte-americano, interpretaram a multa pecuniária do versículo como indício de distinção jurídica entre ambos, posição que o próprio Waltke posteriormente revisou (1976). Esta pesquisa, de natureza qualitativa e de caráter exploratório-analítico, é orientada pela seguinte pergunta: a leitura de Êxodo

⁷⁸ Mestre em Interpretação e Ensino da Bíblia (UNIAENE). Pastor Adventista em Manaus. Email: marcusfrutuoso@gmail.com. Lattes <https://www.cnpq.br/8465620223963372>.

21,22 como fundamento bíblico para argumentos pró-escolha⁷⁹ encontra respaldo na gramática do hebraico massorético, ou resulta de condicionamentos hermenêuticos historicamente e geopoliticamente situados?

Para respondê-la, o estudo combina análise filológica dos termos שָׁרָה (“sair”), יָלַד (“criança”⁸⁰) e יָדָה (“dano”), fazendo um breve exame de momentos-chave na recepção histórica de Êxodo 21,22, da Septuaginta (LXX) ao debate norte-americano pós-*Roe v. Wade*, e aplicação de categorias hermenêuticas pós-coloniais para identificar como leituras do Norte Global circulam com autoridade normativa em contextos sulistas. O método histórico-gramatical é empregado para esclarecer o sentido do texto hebraico em seu contexto original e avaliar em que medida traduções e interpretações posteriormente consolidadas se distanciam desse sentido. A pesquisa é bibliográfica, com fontes primárias e secundárias.

1. Breve análise de Êxodo 21,22

Êxodo 21,22 integra o Código da Aliança, que é o conjunto jurídico da teocracia israelita em diálogo com os códigos do Antigo Oriente Próximo (AOP). O texto descreve uma briga que atinge uma mulher grávida, provocando a saída de seus filhos e eventual aplicação de multa ou do princípio do talião. A controvérsia exegética concentra-se em três elementos: a expressão “saíam os seus filhos”, o substantivo יָדָה o alcance jurídico do talião.

O verbo שָׁרָה é empregado na Bíblia Hebraica para designar nascimento vivo (Gn 15,4; 17,6; 25,25.26; 38,29-30). O sentido básico desse verbo consiste na ideia de saída ou procedência a partir de um local específico (Brannan, 2020). Brown (1977) considera que a ocorrência em Êxodo 21,22 deva ser traduzida como “nascimento prematuro”. Nenhum dos dicionários consultados para este trabalho traduz שָׁרָה como “abortar”. Para expressar essa ideia o hebraico recorre a vocábulos distintos como יָלַד (“aborto”, Jó 3,16; Sl 58,8; Ec 6,3) e יָדָה (“abortar”, Êx 23,26; Os 9,14). A análise do padrão lexical do

⁷⁹ A expressão “pró-escolha” (*pro-choice*) designa a posição que defende a autonomia da mulher para decidir sobre a continuação ou interrupção da gestação, opondo-se às restrições legais ao aborto. No contexto do debate norte-americano, o termo consolidou-se especialmente após a decisão *Roe v. Wade* (1973) da Suprema Corte dos Estados Unidos.

⁸⁰ O aparato crítico da Bíblia Hebraica Stuttgartensia (Elliger et al., 1997) registra que o Pentateuco Samaritano e a Septuaginta apresentam a leitura יָלַד וְיָלַדָה (“e sai o seu filho”), no singular, em contraste com o plural massorético יָלַד וְיָלַדָה. A variante não altera a questão central do artigo. Opta-se, contudo, aqui, pelo Texto Massorético por ser o testemunho hebraico mais representativo da tradição textual judaica e o ponto de partida metodológico da exegese histórico-gramatical adotada neste estudo.

hebraico sugere, portanto, que a leitura de נֶפֶשׁ como aborto consumado não encontra respaldo nos usos consistentes do termo na Bíblia Hebraica.

O substantivo נֶפֶשׁ significa “descendente”, “criança”, “menino”, “filhote” e “jovem” (Brannan, 2020), em nenhum caso constitui um termo técnico para feto juridicamente desqualificado. O termo possui amplitude semântica suficiente para designar diferentes estágios da vida humana, desde a infância até a juventude. Além disso, o plural נַפְשֵׁי (“seus filhos”), empregado no versículo 22 é relevante, pois o seu uso “também pode indicar que a capacidade de gerar foi ferida” (Lange; Schaff; Mead, 2008, p. 90), deslocando o foco apenas da condição biológica para a ideia mais ampla de descendência e inserindo, assim, o feto no horizonte social e factual de Israel.

Por fim, embora o significado geral do substantivo נֶפֶשׁ como “dano grave” ou “calamidade” seja relativamente estável, permanece em aberto, em Êxodo 21,22, a quem o termo se refere. O vocábulo, raro na Bíblia Hebraica (Gn 42,4.38; 44,29; Êx 21,22), denota “qualquer dano físico ao corpo causado por violência ou acidente ou fratura” (Brannan, 2020), sem especificar o sujeito do dano. Sobre Êx 21,22, Greengus (1992) observa que parte da tradição restringe o “dano” à morte da mãe, e parte o compreende como morte da criança, ambiguidade que torna metodologicamente imprudente utilizar o texto como fundamento para inferioridade ontológica do nascituro. A tradição jurídica rabínica, por sua vez, tampouco leu o versículo como autorização para o aborto livre. Schiff (2002) demonstra que a halakhá clássica interpreta נֶפֶשׁ como referência à mãe, sem também disso derivar desqualificação ontológica do nascituro.

Nos códigos de Eshnunna (§§ 42-47) e Hamurabi (§§ 209-214), a perda fetal resulta em compensação monetária ao pai, tratando o nascituro como bem patrimonial indenizável (Bouzon, 1976; 1981). A legislação mosaica rompe com esse paradigma ao aplicar o talião sem gradação social ou substituição pecuniária, orientando-se por uma antropologia vinculada à *imago Dei* (Gn 9,6). Utilizar Êxodo 21,22 como fundamento pró-escolha representa, portanto, uma reaproximação hermenêutica dos pressupostos jurídicos que a própria legislação israelita parece superar, além de constituir uma leitura exegeticamente discutível.

2. Imperialismo hermenêutico e recepção contemporânea

A história moderna da interpretação de Êxodo 21,22 mostra como um debate sociopolítico nos Estados Unidos influenciou a releitura de um texto bíblico. É este fenômeno que é aqui denominado “imperialismo hermenêutico”⁸¹.

Até a década de 1970, hebraístas e comentaristas que se debruçaram sobre a gramática do texto, de Keil e Delitzsch (1900) a Cassuto (1967), sustentavam que “seus filhos saem” descrevia nascimento prematuro provocado por trauma, com aplicação do talião a qualquer morte resultante. A leitura “aborto” já circulava em comentários de língua inglesa, como em Spence-Jones (1909), mas sem análise dos termos hebraicos centrais, apoiando-se na LXX ou na tradição anterior. O clima político que antecedeu e sucedeu *Roe v. Wade* não produziu uma descoberta exegética, apenas selecionou, amplificou e exportou essa releitura como se representasse consenso interpretativo.

Interpretações como as de Waltke (1968) e Jackson (1973), produzidas em contexto acadêmico norte-americano e britânico, passaram a compreender a multa pecuniária de Êxodo 21,22 como o indício de distinção jurídica entre a mulher grávida e o nascituro. Assim, o debate deslocou-se progressivamente da tradição exegética clássica para leituras cada vez mais relacionadas às categorias emergentes da bioética contemporânea. É importante salientar, contudo, que o próprio Waltke revisou posteriormente sua posição, concluindo que o feto deve ser compreendido como humano e que o feticídio constitui homicídio (Waltke, 1976).

Organizações como a *Religious Coalition for Reproductive Choice* (www.rcrc.org/), o *Latina Institute* (www.latinainstitute.org/es/about/) e a *Ipas* (ipaslac.org/) integram o contexto institucional mais amplo no qual determinadas leituras bíblicas favoráveis à descriminalização do aborto circulam com autoridade, contexto no qual a releitura de Êxodo 21,22 aqui citada encontrou condições favoráveis para sua difusão, especialmente na América Latina, articulando movimentos de “justiça reprodutiva” em países como Brasil, Argentina, México e Peru, conectando o ativismo local a agendas e financiamentos oriundos do Norte Global.

⁸¹ Por “imperialismo hermenêutico”, entende-se aqui o processo pelo qual interpretações produzidas em centros acadêmicos, editoriais ou institucionais de maior prestígio global passam a circular como normativas em contextos periféricos, não apenas por sua força argumentativa, mas também em razão de assimetrias de poder, financiamento, circulação editorial e autoridade acadêmica (cf. Sugirtharajah, 2003; Dube, 2000; Ward, 2017). O conceito não se refere à mera circulação internacional de ideias, mas à imposição ou naturalização de determinadas leituras como padrão interpretativo universal.

Como observam Sugirtharajah (2003; 2006), Dube (2000) e Ward (2017), interpretações produzidas em centros acadêmicos do Norte Global tendem a circular revestidas de universalidade normativa, enquanto leituras sulistas precisam justificar sua legitimidade diante desse prestígio institucional. Interpretações locais e historicamente consolidadas podem, assim, ser retratadas como academicamente frágeis não por insuficiência metodológica, mas por menor circulação editorial, característica típica do que se pode denominar “imperialismo hermenêutico”.

3. A exegese como fator decolonizante

A tradição aristotélica sustentava uma teoria de animação progressiva, segundo a qual o embrião receberia uma alma racional em estágio posterior do desenvolvimento (Aristóteles, 1910). Essa distinção apresenta afinidade conceitual com a leitura introduzida pelos tradutores da LXX (Tan; DeSilva; Hoogendyk, 2012), que distinguiram entre feto “formado” (ἐξεικονισμένον) e “não formado” (μὴ ἐξεικονισμένον), categorias ausentes no texto hebraico, sugerindo que a tradução grega operou, ao menos parcialmente, em diálogo com categorias embriológicas helenísticas. A tradução, portanto, parece refletir pressupostos filosóficos helenísticos introduzidos na interpretação de uma legislação originalmente hebraica.

As consequências históricas dessa tradução foram amplas. Agostinho (1845), utilizando a LXX, distinguiu entre embrião formado e não formado, incorporando à interpretação cristã categorias ausentes do hebraico massorético, leitura consolidada na teologia ocidental (Noonan Jr., 1970). Tomás de Aquino (Aquinas, [s.d.], p. 569) incorporou a teoria aristotélica da animação progressiva, segundo a qual o corpo humano é animado sucessivamente por alma vegetativa, sensitiva e, em estágio posterior, racional, influenciando o direito canônico a tratar juridicamente o aborto conforme o estágio fetal. Esse vetor alcançou o protestantismo de fala inglesa, cuja tradução de נָפֶשׁ como nascimento de filho morto privilegia a tradição recebida sobre a análise filológica, e foi posteriormente retomado pelo debate bioético do Norte Global e difundido na América Latina.

A exegese histórico-gramatical do hebraico permite revisitar Êxodo 21,22 sem as mediações aristotélico-helenísticas que marcaram sua recepção histórica. Lido em seus próprios termos, o texto parece orientar-se na direção de uma proteção jurídica significativa, coerente com a antropologia teológica bíblica da *imago Dei*, não

estabelecendo gradação ontológica entre mãe e nascituro nem reduz a vida intrauterina à condição de bem patrimonial.

Nesse sentido, a discussão sobre Êxodo 21,22 envolve mais do que filologia. Envolve autoridade interpretativa, a questão de quem tem o direito de dizer o que o texto significa e em nome de quem. Uma exegese saudável, ancorada no método histórico-gramatical e atenta à sua própria localização, não apenas produz conclusões mais fiéis ao texto, produz consequentemente sujeitos interpretativos mais livres.

Retomar o argumento gramatical desenvolvido por autores como Sprinkle (1993) e Fuller (1994) representa uma revisão crítica da tradição interpretativa dominante no evangelicalismo norte-americano pós-*Roe v. Wade*. Ao defenderem que a gramática hebraica de Êxodo 21,22 favorece a ideia de nascimento prematuro e não de aborto espontâneo, esses autores reabrem uma leitura marginalizada no debate bioético contemporâneo e questionam a tendência de subordinar o texto bíblico aos paradigmas bioéticos consolidados no Norte Global.

Isso não significa que se deva rejeitar previamente toda interpretação pró-escolha aplicada ao texto bíblico; significa, antes, que tal interpretação deve ser submetida ao mesmo rigor crítico exigido de qualquer leitura exegética. A exegese histórico-gramatical torna-se assim instrumento de revisão crítica ao retomar elementos centrais da passagem, como o uso de נָפַץ para nascimento vivo, o plural הַלְדֵּי e a ambiguidade de יוֹסֵף, que não autoriza restringir o talião exclusivamente à mãe. Reconhece-se que Êxodo 21,22 não resolve isoladamente toda a discussão bioética sobre o aborto; o objetivo é apenas demonstrar que a passagem não pode ser utilizada como autorização bíblica inequívoca para a prática.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise dos termos נָפַץ, הַלְדֵּי e יוֹסֵף indica que Êxodo 21,22 não exige a interpretação de aborto consumado nem estabelece distinção ontológica explícita entre gestante e nascituro, o que fragiliza seu uso como fundamento bíblico para argumentos pró-escolha. Em contraste com os códigos de Eshnunna e Hamurabi, a legislação israelita orienta-se por uma lógica jurídica menos patrimonial e mais vinculada à proteção da vida humana. A história da interpretação revela, ademais, que a recepção da passagem foi profundamente marcada por mediações filosóficas, teológicas e sociopolíticas, da tradição helenística da LXX ao debate bioético norte-americano contemporâneo, razão

pela qual a retomada da exegese histórico-gramatical visa reavaliar criticamente o uso de Êx 21,22 como autorização bíblica inequívoca para a prática do aborto.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO. Quaestiones in Heptateuchum. In: MIGNE, Jacques-Paul (org.). **Patrologia Latina**. Paris: Garnier Fratres, 1845. v. 34, col. 547-824.

ARISTÓTELES. **On the Generation of Animals**. Oxford: Clarendon Press, 1910.

AQUINAS, Thomas. **Summa theologiae**. Tradução de Fathers of the English Dominican Province. London: Burns Oates & Washbourne, [s.d.]. v. 9.

BOUZON, Emanuel. **As leis de Eshnunna** (1825-1787 a.C.). Petrópolis: Vozes, 1981.

BOUZON, Emanuel. **O Código de Hammurabi**. Petrópolis: Vozes, 1976.

BRANNAN, Rick. (org.). **Léxico Lexham da Bíblia Hebraica**. Bellingham, WA: Lexham Press, 2020.

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

CASSUTO, Umberto. **A Commentary on the Book of Exodus**. Tradução de Israel Abrahams. Jerusalem: The Magnes Press, The Hebrew University, 1967.

DUBE, Musa W. **Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible**. St. Louis: Chalice Press, 2000.

ELLIGER, K. et al. (orgs.). **Biblia Hebraica Stuttgartensia**: with WIVU Morphology and Critical Apparatus. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

FULLER, Russell. Exodus 21,22-23: The Miscarriage Interpretation and the Personhood of the Fetus. **Journal of the Evangelical Theological Society**, v. 37, n. 2, p. 169-184, 1994.

GREENGUS, Samuel. Law: Biblical and ANE Law. In: FREEDMAN, David N. (org.). **The Anchor Yale Bible Dictionary**. New York: Doubleday, 1992. v. 4. p. 242-252.

JACKSON, Bernard S. The Problem of Exodus 21,22-25 (Ius Talionis). **Vetus Testamentum**, Leiden, v. 23, n. 3, p. 273-304, 1973.

KEIL, Carl F.; DELITZSCH, Franz. **Commentary on the Old Testament**. Vol. 1: The Pentateuch. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1900.

LANGE, John P.; SCHAFF, Philip; MEAD, Charles M. **A commentary on the Holy Scriptures: Exodus**. Bellingham, WA: Logos Bible Software, 2008, v. 2.

NOONAN JR., John T. An Almost Absolute Value in History. *In*: NOONAN JR., John T. (org.). **The Morality of Abortion: Legal and Historical Perspectives**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1970. p. 1-59.

SCHIFF, Daniel. **Abortion in Judaism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

SPENCE-JONES, Henry D. M. (org.). **Exodus**. London; New York: Funk & Wagnalls Company, 1909, v. 2.

SPRINKLE, Joe M. The Interpretation of Exodus 21,22-25 (Lex Talionis) and Abortion. **Westminster Theological Journal**, v. 55, n. 2, p. 233-253, 1993.

SUGIRTHARAJAH, Rasiah S. **Postcolonial Reconfigurations: An Alternative Way of Reading the Bible and Doing Theology**. St. Louis: Chalice Press, 2003.

SUGIRTHARAJAH, Rasiah S. **Voices from the Margin: Interpreting the Bible in the Third World**. 3. ed. rev. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2006.

TAN, R. K.; DESILVA, D. A.; HOOGENDYK, I. **The Lexham Greek-English Interlinear Septuagint: H.B. Swete Edition**. Bellingham: Lexham Press, 2012.

WALTKE, Bruce K. The Old Testament and Birth Control. **Christianity Today**, v. 13, n. 3, p. 3-6, 1968.

WALTKE, Bruce K. Reflections from the Old Testament on Abortion. **Journal of the Evangelical Theological Society**, v. 19, n. 1, p. 3-13, 1976.

WARD, Graham. Decolonizing theology. **Stellenbosch Theological Journal**, Stellenbosch, v. 3, n. 2, p. 561-584, 2017. DOI: 10.17570/stj.2017.v3n2.a26.

“DESPERTAR PARA A VIDA ETERNA”: O tema da ressurreição em Dn 12,1-3

*Matthias Grenzer*⁸²
*Beatriz Ayres Nogueira*⁸³

Resumo: Em vista das políticas opressivas dos impérios e das aflições de quem por eles é violentado e perde sua vida, surge a esperança de que Deus, inclusive após a morte, possa fazer justiça aos injustiçados. Nesse sentido, Daniel 12,1-3 foca na ressurreição individual das pessoas e na vida eterna de quem insistiu na justiça. O presente estudo, ao investir em uma tradução própria do trecho originalmente configurado em hebraico, na base de uma cuidadosa análise morfossintática, visa ao estudo da carga semântica de cada vocábulo do texto bíblico e, em seguida, à descrição exata da reflexão teológica promovida pelos três versículos em questão. Com isso, importantes fundamentos da fé judaico-cristã são revisitados, inclusive em vista dos trabalhos com o Mês da Bíblia em 2026, cujo tema é o livro de Daniel.

Palavras-chave: Livro de Daniel. Ressurreição. Vida eterna.

Abstract: In view of the oppressive policies of empires and the suffering of those who are subjected to violence and lose their lives because of them, the hope emerges that God, even after death, may bring justice to those who have been wronged. In this sense, Daniel 12:1–3 focuses on the individual resurrection of human beings and on the eternal life of those who have persevered in justice. By providing an own translation of this passage, which was originally composed in Hebrew, based on a careful morphosyntactic analysis, the present study aims to examine the semantic load of each word in the biblical text and, subsequently, to describe precisely the theological reflection advanced by these three verses. In doing so, important foundations of the Judeo-Christian faith are revisited, also in view of the work to be done in the Month of the Bible in 2026, whose theme is the Book of Daniel.

Keywords: Book of Daniel. Resurrection. Eternal life.

INTRODUÇÃO

Na Bíblia Hebraica, alguns textos tornam-se referência para a esperança da ressurreição dos mortos (Is 25,8; 26,19; Ez 37,1-14; Sl 22,30). Isto é, “positivamente, em diversos textos do Antigo Testamento é testemunhada a certeza de que a comunhão com o Senhor, desenvolvida em uma vida piedosa, não pode ser destruída nem mesmo pela morte (Sl 16,10-11; 49,16; 73,23-25)” (Albani, 2010, p. 253-256). Com isso, não surpreende que “seis textos neotestamentários, nascidos entre 50 e 100 d.C., comprovam que a Igreja primitiva, na discussão sobre a ressurreição de Jesus, recorria ao Antigo Testamento” (Bösen, 2006, p. 74). Eis as passagens em questão: Lc 24,25-27.44-47; Jo 20,9; At 13,32-37; 17,11; 1Cor 15,4. Todavia, um dos textos na Bíblia Hebraica que, “de

⁸² Doutor em Teologia (Faculdade de Filosofia e Teologia St. Georgen em Frankfurt, Alemanha) e Mestre em História (PUC-SP). Líder do Grupo de Pesquisa TIAT (Tradução e Interpretação do Antigo Testamento). Professor na Faculdade de Teologia da PUC-SP. <http://lattes.cnpq.br/1008164488580382>.

⁸³ Mestra em Teologia pela Unicap. Especialista em Assessoria Bíblica pela EST. Membro do Grupo de Pesquisa TIAT.

forma incontestável, expressam uma expectativa de ressurreição encontra-se em Daniel 12,1-3” (Zeilinger, 2008, p. 35). Realizar um pequeno estudo desses três versículos é o objetivo nas próximas linhas.

1. Contexto e texto de Dn 12,1-3

Dn 12,1-3 se encontra no final de um longo discurso direto (Dn 10,20b-12,4). Este, por sua vez, faz parte de um diálogo que se estende aos três capítulos em Dn 10-12. No caso, Daniel é confrontado com uma “palavra (דְּבָרָה)” (Dn 10,1^{3x}.6.9^{2x}.11^{2x}.15) que lhe ocorre “em uma visão (מַרְאֵה)” (Dn 10,1). “À margem do grande rio, o Tigre” (Dn 10,4), o profeta presencia uma “aparição (מַרְאֵה)” (Dn 10,7^{2x}.8): “um homem (אִישׁ-אֶחָד) vestido de linho” (Dn 10,5; 12,6.7), com “rins cingidos de ouro puro de Ufaz, corpo de topázio, rosto de aspecto de relâmpago, olhos de tochas de fogo, braços e pés de bronze polido” (Dn 10,5-6). Embora isso não seja narrado, esse homem bem pode ser “o homem (אִישׁ) Gabriel (גַּבְרִיאֵל)” (Dn 9,21).⁸⁴

Com a visão e, ao sentir-se, inclusive, “tocado por uma mão (יָד)” (Dn 10,10), Daniel escuta a “voz (קוֹל)” (Dn 10,6^{2x}.9^{2x}) de quem lhe aparece. No caso, o mensageiro celeste ora diz enfrentar a oposição do “príncipe (שָׂר) do reino da Pérsia” (Dn 10,13) e avisa sobre “a vinda do príncipe da Grécia (שָׂר-יֶגֶן)” (Dn 10,20), ora se vê ajudado por “Miguel (מִיכָאֵל), um dos príncipes (הַשָּׂרִים) chefes (הָרָאשִׁים)” (Dn 10,13), que, também, é o “príncipe (שָׂר)” protetor do povo de Daniel (Dn 10,13). Todavia, Daniel descreve o mensageiro do alto como quem tem “semelhança (דְּמוּת) com os filhos do ser humano (בְּנֵי אָדָם)” (Dn 10,16) e/ou “aparência (מַרְאֵה) de ser humano (אָדָם)” (Dn 10,18).

Entretanto, a reflexão trazida pelo mensageiro divino sobre os impérios que dominaram Israel como potências hegemônicas e sobre a concepção de lutas entre os anjos das nações na esfera celeste, teologicamente, chega a seu auge no que se ouve e/ou lê em Dn 12,1-3. Eis o texto hebraico segmentado e sua tradução:⁸⁵

⁸⁴ “Gabriel” (Dn 8,16; 9,21), “o valente de Deus” – eis o significado do nome hebraico –, é membro do exército celeste de Deus. Sua presença “em Dn 8-9 caracteriza-se, sobretudo, pela reflexão sobre os impérios e os prazos das políticas opressivas e violentas exercidas por eles”, indicando a Daniel que “o verdadeiro senhorio e domínio em relação à história humana pertencem ao Altíssimo”, Deus de Israel (Grenzer; Fernandes, 2025, p. 325).

⁸⁵ Para acessar os textos pertencentes à Bíblia Hebraica, usa-se a seguinte edição crítica: *Bíblia Hebraica Stuttgartensia* (Elliger; Rudolph, 1997).

QUADRO 1 – Segmentação e Tradução de Dn 12,1-3

Texto hebraico	Vers.	Tradução para o português
וּבְעֵת הַהִיא יַעֲמֹד מִיְכָאֵל הַשָּׂר הַגָּדוֹל	1a	Naquele tempo, Miguel, o grande príncipe, estará de pé:
הָעֹמֵד עַל־בְּנֵי עַמּוֹ	1b	é quem está de pé junto aos filhos de teu povo.
וְהָיְתָה עֵת צָרָה	1c	E haverá um tempo de aflição
אֲשֶׁר לֹא־נִהְיְתָה מִהְיוֹת גּוֹי עַד הָעֵת הַהִיא	1d	como não houve desde existir uma nação até aquele tempo.
וּבְעֵת הַהִיא יִמָּלֵט עַמּוֹ	1e	Naquele tempo, teu povo escapará:
כָּל־הַנִּמְצָא כָּתוּב בַּסֵּפֶר:	1f	cada um que se encontra inscrito no livro.
וְרַבִּים מִיִּשְׁנֵי אֲדַמַּת־עֶפֶר יָקִיצוּ	2a	E muitos dos que dormem no solo empoeirado despertarão:
אֶלֶּה לְחַיֵּי עוֹלָם וְאֶלֶּה לְחַרְפּוֹת לְדָרְאוֹן עוֹלָם:	2b	uns para vidas eternas, e outros para as infâmias e para uma ignomínia eterna.
וְהַמְשֻׁכְּלִים יִזְהָרוּ כְּזֹהַר הַקִּיץ	3a	Os prudentes brilharão como o brilho do firmamento,
וּמִצְדִּיקֵי הָרַבִּים כַּכּוֹכָבִים לְעוֹלָם וָעֶד:	3b	e os que tornaram justos a muitos, como as estrelas, para sempre e eternamente.

Fonte: os próprios autores

2. Tempo de aflição (v. 1)

Quem fala a Daniel olha para um determinado momento na história. De forma intensa, o mensageiro celeste emprega quatro vezes o mesmo substantivo para destacar “aquele (הַיָּא) tempo (עֵת)” (v. 1a.d.e), descrevendo-o como um “tempo (עֵת) de aflição (הַצָּרָה)” (v. 1c). E o aperto ou a angústia pertencentes a tal período seria algo incomparável. O sofrimento se aproximaria a seu auge, mas, simultaneamente, também a seu término e/ou fim. Enfim, visa-se ao tempo escatológico.

“O tempo” (v. 1a.d.e) da “aflição” (v. 1c), no entanto, é precedido por uma longa história. Olha-se para o período “desde existir (מִהְיוֹת) uma nação (גּוֹי)” (v. 1d). Qual

coletividade, no entanto, esse vocábulo indica na Bíblia Hebraica? “Mesmo que Israel possa ser chamado de ‘nação (’אִל)’ (Gn 12,2; Ex 19,6; Dt 4,6; Is 1,4), o termo geralmente designa as etnias estrangeiras”, sobretudo em vista dos estados existentes como monarquias, dos territórios e das línguas (Berlejung; Merz, 2016, p. 450). Em contrapartida, Israel, sobretudo, entende-se como “povo (עַם)” (v. 1b.e), isto é, “povo consagrado ao SENHOR” (Dt 14,2; cf. v. 1b.e).

Todavia, ao pensar no antigo Oriente Próximo e no Egito, a formação de entidades políticas e/ou de estados ocorre desde os últimos séculos do quarto milênio a.C. Mais ainda, a partir do século XVI a.C., com o Império Novo do Egito, nasce, inclusive, o fenômeno do imperialismo, no sentido de uma nação mais forte, por interesses econômicos, estender seu poder às nações vizinhas. Eis uma das realidades que, para quem se encontra subjugado a um poder estrangeiro, opressivo e explorador, mais provoca “um tempo de aflição” (v. 1c).

No entanto, ao pensar nas adversidades e perseguições que somente aumentam, Daniel recebe mensagens esperançosas do mensageiro celeste. Em primeiro lugar, lhe é dito que “Miguel (מִיכָאֵל), o grande príncipe, estará de pé (עֹמֵד)” (v. 1a). É “um dos primeiros príncipes” (Dn 10,13), “o que sugere uma hierarquia entre os seres celestiais” e que Miguel “ocupa uma posição de destaque” (Grenzer; Fernandes, 2025, p. 325). Mais ainda, trata-se do “príncipe” que, no céu, é “o representante do povo judeu, que luta contra os príncipes angélicos dos outros reinos (ver Dn 10,13.21)” (Bauer, 1996, p. 209). Portanto, com essas suas qualidades, é Miguel “quem está de pé (הָעֹמֵד) junto aos filhos do povo (עַם) de” Daniel (v. 1b), a fim de defendê-lo em suas tribulações.

Conectado a isso, o mensageiro celeste também comunica a Daniel que, ao se fazer presente no “tempo de aflição” (v. 1c), “tempo” (v. 1a.d.e) mais exigente do que qualquer outro que ocorreu “desde existir uma nação” (v. 1d), “o povo (עַם)” dele “escapará (יִמָּלֵט)” (v. 1e), isto é, “cada um que se encontra escrito (כָּתוּב) no livro (סֵפֶר)” (v. 1f). Esquiva-se como “Edom, Moab e os primeiros dos filhos de Amon escapam (מִלֵּט)”, em 170 a 168 a.C., da campanha militar de Antíoco IV contra o Egito (Dn 11,41). Decisiva é “a inscrição de cada um no livro (בְּסֵפֶר)” (v. 1f), isto é, o registro simbólico de Deus que visa ao livramento e/ou à salvação.

3. O despertar dos adormecidos (v. 2)

A esperança estende-se aos mortos, isto é, a “muitos (רבים) dos adormecidos (ישנים) no solo empoeirado (אֶדְמַת־עָפָר)” (v. 2).⁸⁶ Dormir ora significa descansar e recuperar as forças, ora funciona também como eufemismo para a morte. Com o verbo flexionado, indica-se na Bíblia Hebraica que “morrer (מות)” (Jó 3,11) é como “dormir (ישן)” (Jó 3,13). Ou se traz a ideia de “dormir até a morte” (Sl 13,4) ou “dormir um sono eterno (שְׁנַת־עוֹלָם), do qual não mais se desperta (קִיץ)” (Jr 51,39.57). Somente em Dn 12,2 se usa o adjetivo “adormecido (ישן)” para descrever o estado de quem morreu.

No entanto, Daniel recebe a mensagem de que os mortos e/ou “adormecidos (ישנים) irão despertar (יקיצו)” (v. 2). Ao controlar a presença da raiz verbal “despertar (קִיץ e קִיצו)” nos textos da Bíblia Hebraica, um eufemismo para a vida, é possível observar dois pensamentos. De um lado, tem-se a seguinte impressão em relação à morte: “O homem que se deitou não mais se ergue; não despertarão (יקיצו) e não acordarão do sono (שְׁנָה) deles” (Jó 14,12; ver também 2Rs 4,31; Jr 51,39.57). Do outro lado, existe a esperança de que “os moradores do pó (עָפָר)”, isto é, “os cadáveres, se reergam”, justamente por ouvirem a ordem: ‘Despertai (הִקִּיצוּ) e jubilai!’” (Is 26,19). Afinal, “o Senhor” mesmo, Deus de Israel, é contemplado como quem, “de adormecido (פִּישָׁן), desperta (יקִיצו)” (Sl 78,65), ao contrário dos ídolos que não são verdadeiros deuses (1Rs 18,27). Por consequência, “em diversos textos do Antigo Testamento” (ver Sl 16,10-11; 49,15; 73,23-25; Jó 19,25), “testemunha-se a certeza de que a comunhão com” esse Deus, “desenvolvida em uma vida piedosa, não pode ser destruída nem mesmo pela morte” (Albani, 2010, p. 255).

Em vista dessa esperança, Daniel, é convidado a contemplar duas possibilidades. “Muitos (רבים)” ressuscitam da morte: “uns (אֵלֶּה)”, porém, “despertarão (יקיצו) para vidas eternas (לְחַיֵּי עוֹלָם); outros (אֵלֶּה)”, por sua vez, “para as infâmias (לְחַרְפוֹת)”, isto é, “para uma ignomínia” ou “desonra eterna (לְדָרְאוֹן עוֹלָם)” (v. 2). Qual, no entanto, seria o critério para pertencer a este ou aquele grupo?

⁸⁶ O “solo empoeirado” ou “solo de pó (אֶדְמַת־עָפָר)” (Dn 12,2) lembra a condição humana de pertencer à terra, mas também de sua fragilidade e/ou limitação. De acordo com Gn 2,7, “o SENHOR Deus formou o ser humano (אָדָם) com pó (עָפָר) do solo (מִן־הָאֲדָמָה)”. Ao mesmo tempo, porém, o criador “soprou um fôlego de vida nas narinas” desse ser tão fraco, débil e/ou vulnerável, (Gn 2,7).

4. Os justos brilham como as estrelas (v. 3)

“Os prudentes (הַמְּשֻׁכְּלִים)” (v. 3) “despertam para vidas eternas” (v. 2). Daniel é narrado como quem faz parte dos “prudentes” ou “versados (מְשֻׁכְּלִים)” em toda sabedoria (בְּכָל־חֵכְמָה)” (Dn 1,4) e “em todo livro (בְּכָל־סֵפֶר)” (Dn 1,17). Por excelência, trata-se de “ser prudente (הַשְּׂכִיל)” na verdade (בְּאֵמֶת)” do Senhor, Deus de Israel (Dn 9,13), e no “entendimento” ou “discernimento (בִּינָה)” transmitido pelo anjo Gabriel (Dn 9,22.25).

Por isso, os “prudentes do povo (מְשֻׁכְּלֵי עָם)” têm como “levar muitos a entender” o que precisa ser entendido (Dn 11,33), sobretudo em vista dos “dias” da perseguição, quando muitos “irão tropeçar (כָּשַׁל)” pela espada e pelo fogo, pelo cativoiro e pelo saqueamento” (Dn 11,33). Mais ainda porque, “entre esses”, também “caem” alguns “dos prudentes (הַמְּשֻׁכְּלִים)”, a fim de “serem depurados (צָרָה)”, “límpidos (בָּרָר)” e/ou “tornados brancos (לָבָן)” (Dn 11,35). Todavia, “os perversos (רָשָׁעִים)” nada entendem” a respeito da soberania de Deus e da ação salvadora dele, enquanto os “prudentes (הַמְּשֻׁכְּלִים)” entendem” dessa esperança (Dn 12,10).

Resumindo: visa-se a um “ensinamento” que é “uma forma de resistência” (Lopes, 2026, p. 79), correspondente “ao entendimento de que quem insiste em comportamentos violentos e imperialismos opressivos terá seus chifres quebrados” (Grenzer, 2026, p. 71). A verdade, pois, consiste em “cada ato de justiça (צְדָקָה)” do “Senhor” (Dn 9,7.16). E essa “justiça (צְדָקָה) eterna” (Dn 9,24), inclusive, fará com que o “santuário (קֹדֶשׁ)” do povo de Deus, após todas as profanações, novamente “será declarado justo (נִצָּדֵק)” (Dn 8,14). Portanto, mesmo que o ser humano não seja atendido pelo Senhor por causa de suas “obras de justiça (צְדָקוֹת)”, mas na base da “compaixão (רַחֲמִים)” de Deus (Dn 9,18), o caminho da salvação é assegurado pela justiça divina. Por isso, “os prudentes (הַמְּשֻׁכְּלִים)” se propõem a serem agentes de transformação histórico-política e divina, “tornando justo a muitos (מַצְדִּיקֵי הָרַבִּים)” (v. 3).

Mais ainda: “Os justos e sábios são, por assim dizer, as luzes terrenas que, por meio de sua conduta exemplar de vida, tornam visível a lei divina no mundo dos homens” (Albani, 2010, p. 251), inclusive no sentido de “a justiça ser o elo entre o aqui e o além” (Albani, 2010, p. 256). Assim, surge a seguinte esperança: “Os prudentes (הַמְּשֻׁכְּלִים)”, isto é, “os que tornaram justos a muitos (וּמַצְדִּיקֵי הָרַבִּים)”, “para sempre e eternamente (לְעוֹלָם)”, “brilharão (יִזְהָרוּ)” como o brilho do firmamento (כְּזֹהַר הַרְקִיעַ)” e “como as estrelas (כְּכּוֹכְבִּים)” (v. 3).

No caso, as estrelas pertencem aos “céus (שָׁמַיִם)” e, com isso, ao “exército (צְבָא)” celeste do Altíssimo (Dn 8,10). Deus as comanda (Jó 9,7), vê-as do alto (Jó 22,12) e as avalia (Jó 25,5). “Feitas”, “firmadas”, “oferecidas” e/ou “contadas” por Deus (Gn 1,16; Jr 31,35; Sl 8,4; 136,9; 147,4), as “estrelas de Deus (כּוֹכְבֵי־אֵל)” (Is 14,13), ou seja, “as estrelas luzentes louvam o Senhor” (Sl 148,3). “Jubilam” e “bradam”, como “todos os filhos de Deus” (Jó 38,7). No entanto, quando “perdem sua claridade” (Jl 2,10; 4,15) ou “escurecem” (Ez 32,7), “as estrelas” anunciam o juízo divino. Enfim, desde sempre e para sempre, “os prudentes”, que “tornam justos a muitos”, são e serão “como as estrelas (כּוֹכְבֵי־אֵל)” (v. 3)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Livro de Daniel transmite a certeza de que o sofrimento do justo não é ignorado, mas atravessado pela intervenção divina. O injustiçado é alcançado pelo agir de Deus e sustentado pela convicção de que sua “aflição” (v. 1c) não será definitiva. Nesse horizonte, a relação com Deus não se encerra com a morte. A “vida eterna” (v. 2b) está vinculada ao desafio de fazer parte dos “prudentes” (v. 3a), capazes de “tornarem justos a muitos” (v. 3b), o que inclui a resistência às nações que, violentamente, impõem suas políticas imperialistas.

Desse modo, continua válida a orientação oferecida por Jesus: “Quando, pois, virdes a abominação da desolação, anunciada pelo profeta Daniel” (Mt 24,15), no momento da “grande aflição” (Mt 24,20), será preciso “fugir” (Mt 24,16). Contudo, “o Filho do Homem enviará seus anjos com potente som de trombeta, e eles reunirão os eleitos dele dos quatro ventos, de um extremo ao outro dos céus” (Mt 24,31). Isto é, sofrimento e morte não terão a última palavra. Pelo contrário, prevalecerá a justiça divina que vem do alto.

REFERÊNCIAS

ALBANI, Matthias. **Daniel. Traumdeuter und Endzeitprophet**. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2010.

BERLEJUNG, Angelika; MERZ, Annette. Volk. In: BERLEJUNG, Angelika; FREVEL, Christian (edts.). **Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament**. 5. ed. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2016. p. 450-453.

BAUER, Dieter. **Das Buch Daniel**. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1996.

BÖSEN, Willibald. **Auferweckt gemäss der Schrift: Das biblische Fundament des Osterglaubens**. Freiburg: Herder, 2006.

ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm (eds.). **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

GRENZER, Matthias. Imperialismos animalescos (Dn 8). *In*: Comissão Episcopal para a Animação Bíblico-Catequética da CNBB. **Mês da Bíblia 2026: Livro de Daniel (Texto-Base)**. Brasília: Edições CNBB, 2026. p. 61-71.

GRENZER, Matthias; FERNANDES, Leonardo Agostini. Mensageiro, Gabriel e Miguel no livro de Daniel. **Coletânea**, v. 24, n. 48, p. 317-330, jul./dez. 2025.

LOPES, Jean Richard. A superação da tribulação e a ressurreição dos mortos (Dn 12,1-3). *In*: Comissão Episcopal para a Animação Bíblico-Catequética da CNBB. **Mês da Bíblia 2026: Livro de Daniel (Texto-Base)**. Brasília: Edições CNBB, 2026. p. 72-83.

ZEILINGER, Franz. **Der biblische Auferstehungsglaube**: Religionsgeschichtliche Entstehung – heilsgeschichtliche Entfaltung. Stuttgart: Kohlhammer, 2008.

DANIEL E A RECORRÊNCIA DA LÓGICA IMPERIAL: Israel, impérios e crítica escatológica do poder

Naftali Guerra⁸⁷

Resumo: O presente artigo analisa o livro de Daniel como matriz teológica de interpretação da lógica imperial, tomando a trajetória histórica de Israel como eixo privilegiado para observar a recorrência dos mecanismos de dominação. A hipótese central sustenta que as sequências simbólicas de Daniel 2 e Daniel 7 não se limitam à descrição sucessiva de potências históricas, mas configuram uma crítica teológica da autolegitimação do poder humano. Nessa perspectiva, Babilônia, Pérsia, Grécia e Roma são compreendidas não apenas como entidades políticas singulares, mas como expressões históricas de uma mesma dinâmica de absolutização, legitimação e reprodução do domínio. Em diálogo pontual com aportes das ciências humanas sobre a interiorização e a reprodução da dominação, o estudo argumenta que Daniel oferece uma inteligência teológica da história capaz de iluminar também configurações contemporâneas de hegemonia, sem incorrer em transposições mecânicas entre símbolo e conjuntura. Conclui-se que o livro articula, de modo singular, realismo histórico e esperança escatológica: ao mesmo tempo em que desmascara a precariedade das ordens imperiais, anuncia a irrupção de um reino que não se inscreve na sucessão dos poderes humanos, mas interrompe definitivamente sua gramática de dominação.

Palavras-chave: Daniel; lógica imperial; poder.

Abstract: This article analyzes the book of Daniel as a theological matrix for interpreting imperial logic, taking the historical trajectory of Israel as a privileged axis for observing the recurrence of mechanisms of domination. The central hypothesis argues that the symbolic sequences of Daniel 2 and Daniel 7 are not limited to a successive description of historical powers but constitute a theological critique of the self-legitimation of human authority. From this perspective, Babylon, Persia, Greece, and Rome are understood not merely as singular political entities, but as historical expressions of the same dynamic of absolutization, legitimation, and reproduction of domination. In dialogue with selected contributions from the human sciences regarding the internalization and reproduction of domination, the study contends that Daniel offers a theological intelligence of history capable of illuminating contemporary configurations of hegemony without resorting to mechanical transpositions between symbol and context. It concludes that the book articulates, in a singular way, historical realism and eschatological hope: while it unmasks the fragility of imperial orders, it also announces the irruption of a kingdom that does not belong to the succession of human powers but definitively interrupts their grammar of domination.

Keywords: Daniel; imperial logic; power.

INTRODUÇÃO

“O que foi é o que há de ser; e o que se fez, isso se tornará a fazer; nada há, pois, novo debaixo do sol” (Ec 1:9). A clássica observação de Eclesiastes oferece uma chave hermenêutica sugestiva e perene para a leitura da história: sob o signo da novidade e do progresso, antigas estruturas reaparecem, rearticuladas em novas formas. No horizonte macropolítico, a história dos impérios pode ser compreendida menos como uma sequência linear de rupturas do que como a recorrência de padrões de poder que retornam sob linguagens, agentes e arranjos diversos. Em um contexto contemporâneo marcado

⁸⁷ Doutorando em Teologia Cristã pela PUC-SP. Mestre em Teologia Cristã pela mesma instituição. Também é Mestre em Teologia (*intra corpus*) pelo SALT – UNIAENE, graduado em teologia pelo SALT – UNASP. Participa do Grupo de Pesquisa em Literatura Joanina (LIJO, PUC-SP). ID Lattes: 3207948607857301; e-mail: naftaliguerra35@gmail.com.

pela fragilidade do multilateralismo, pela revalorização da força militar e pela intensificação de tensões internacionais, essa chave de leitura mostra-se particularmente aguda e atual.

A trajetória do povo de Israel constitui um campo privilegiado para a observação desse fenômeno de repetição sistêmica. Situado na interseção de grandes projetos imperiais ao longo da antiguidade, Israel experimentou de modo contínuo a pressão política, militar, cultural e religiosa de sucessivas hegemonias. Da opressão assíria ao domínio babilônico, da hegemonia persa à dominação grega e romana— e, no mundo contemporâneo, em relação tensa com as novas formas de hegemonia global —, a experiência histórica de Israel oferece um ponto de observação singular. Nessa trajetória contínua, percebe-se a persistência de mecanismos de dominação e centralização do poder.

Nesse contexto, o livro de Daniel revela-se dotado de excepcional densidade hermenêutica. Em sua linguagem simbólica e apocalíptica, a obra não apenas retrata a ascensão e a queda de grandes reinos, mas oferece uma interpretação teológica crítica sobre a historicidade e a autolegitimação do poder imperial. A sucessão dos metais na estátua de Daniel 2 e a emergência das feras em Daniel 7 não narram uma simples alternância política; elas desvelam uma continuidade estrutural por trás da diversidade histórica. Ao representar os impérios em sua glória aparente e em sua inexorável derrocada, o texto bíblico expõe a precariedade da ordem imperial e desloca a centralidade da história humana para a ação escatológica de Deus.

1. Referencial Teórico e Delimitação Hermenêutica

1.1 A recorrência da dominação nas Ciências Humanas

Para compreender a lógica da sucessão imperial no livro de Daniel, faz-se necessário adotar uma premissa analítica: agentes historicamente submetidos à opressão, ao ascenderem ao poder, tendem a reproduzir mecanismos de dominação análogos aos que antes sofreram. Esta constatação não busca subordinar o texto sagrado a esquemas sociológicos, mas utilizar tais esquemas como matriz heurística.

Nas ciências humanas, diversas tradições teóricas evidenciam como a experiência da subordinação não evita, por si só, a reprodução da hegemonia. Na pedagogia crítica, Paulo Freire (2018, p. 43–47) articula que a opressão é frequentemente interiorizada pelos

subjugados, fazendo com que o oprimido “hospede” o opressor; ao alcançar o poder, a ausência de uma práxis libertadora faz com que ele reproduza a estrutura anterior.

Paralelamente, a tradição iniciada por Marx e Engels (2001, p. 48–50) aponta como as ideias da classe dominante tornam-se a consciência da época, legitimando a estrutura de subordinação. Em acréscimo, o conceito de violência simbólica em Pierre Bourdieu (1989, p. 8, 10–11, 14–15) elucida como as hierarquias se naturalizam mediante a incorporação inconsciente dos esquemas de legitimação por parte dos próprios dominados.

Aplicadas à inteligência teológica de Daniel, essas dinâmicas iluminam por que a sucessão de impérios — representada por metais ou feras — não constitui um avanço ético ou libertador, mas a reconfiguração de uma mesma *hybris* imperial. Apesar disso, a história apocalíptica em Daniel não caminha em um círculo fechado de repetição inútil. Antes, como bem define Joyce Baldwin (2017, p. 62), desenvolve-se como uma ‘espiral’ que avança em direção a um clímax de agravamento, até ser decisivamente interrompida pela intervenção de Deus.

1.2 Questões críticas: natureza do texto e alcance das visões

O embate moderno sobre a exegese de Daniel passa, inevitavelmente, pela natureza literária e temporal da obra: seria ela uma profecia preditiva genuína, oriunda do século VI a.C., ou um *vaticinium ex eventu* (profecia escrita após os eventos), redigida no período da crise macabeia no século II a.C.? (Collins; Collins, 1993).⁸⁸ Tal divergência altera profundamente a interpretação dos quatro impérios. Leituras histórico-críticas estritas tendem a enxergar os quatro reinos como Babilônia, Média, Pérsia e Grécia, limitando o ápice escatológico ao período de Antíoco IV Epifânio (Baldwin, 2017, p. 70).

Ainda que o contexto de teodiceia e pastoreio da comunidade judaica perseguida no século II a.C. seja majoritariamente aceito, o presente estudo alinha-se ao modelo que expande o horizonte histórico-teológico até Roma, compreendendo os reinos como Babilônia, Medo-Pérsia, Grécia e Roma. Essa perspectiva reconhece que a abertura simbólica do texto — especialmente a brutalidade do quarto animal, que não encontra

⁸⁸ *Vaticinium ex eventu* é a expressão latina empregada para designar uma profecia formulada “a partir do acontecido”, isto é, a apresentação literária de eventos passados sob forma preditiva. No debate exegético sobre Daniel, o termo é usado especialmente por intérpretes que situam a composição final do livro no século II a.C. e entendem determinadas visões como releitura teológica retrospectiva da história.

paralelo adequado na mera divisão helenística — converte-o em um arquétipo de dominação totalitária. Limitar a interpretação ao império grego seria interromper precocemente o fôlego da denúncia profética, esvaziando a contundência da crítica daniélica à maturidade plena da lógica imperial.

2. A Metamorfose da dominação: de Babilônia a Roma

O envolvimento de Israel com as quatro grandes potências da antiguidade ilustra perfeitamente a reiteração da máquina imperial e a sua progressiva sofisticação estrutural.

2.1 O ciclo da opressão: Da resistência babilônica à sujeição de Judá

Nos séculos VIII e VII a.C., a própria Babilônia padecia sob o rigoroso expansionismo militar do Império Assírio. Nesse contexto, a Babilônia articulou alianças regionais de resistência. Um eco formidável desse período é a embaixada de Merodaque-Baladã a Ezequias, rei de Judá (2Rs 20; Is 39), buscando apoio contra a ameaça comum de Nínive. No entanto, o diagnóstico profético de Isaías antecipou a tragédia: o aparente aliado libertador tornar-se-ia o futuro carrasco.

Com a queda da Assíria, o Império Neobabilônico de Nabucodonosor II rapidamente assimilou o papel de seus antigos opressores. Babilônia reproduziu a mesma engrenagem de terror, culminando na invasão de Judá, na destruição de Jerusalém e do Templo em 587/586 a.C., e na deportação sistemática da elite judaíta (Bright, 2003, p. 394-397). Representada em Daniel como a cabeça de ouro (Dn 2) e o leão com asas de águia (Dn 7), a Babilônia torna-se o arquétipo bíblico do poder humano embriagado por sua própria suserania (Doukhan, 2017, p. 29, 103). É a materialização teórica da matriz estudada: a resistência anterior não purifica a sede de poder; o antigo subjugado torna-se o novo senhor absoluto.

2.2 A ascensão persa e a administração controlada da dependência

A queda de Babilônia diante de Ciro, o Grande, inaugurou uma nova modulação na hegemonia do Antigo Oriente Próximo. Contrastando com a violência babilônica e assíria, a Pérsia implementou uma diplomacia pragmática de tolerância cultural e religiosa (Young Jr., 1992, v. 1, p. 1232). A permissão para o retorno dos judeus exilados e a reconstrução do Templo sob a égide persa (Ed 1) criou uma imagem benevolente do novo império.

Contudo, essa aparente liberdade constituía, na verdade, uma sofisticação da técnica de dominação. O império aquemênida não abriu mão da extração de tributos nem de sua supremacia política. Judá continuou sendo uma unidade vassala e dependente. Simbolizada pelo peito e braços de prata, e pelo urso que se ergue assimetricamente, a Pérsia revela que a lógica imperial pode transmutar-se da devastação explícita para o reconhecimento controlado (Doukhan, 2017, p. 31, 106). A dominação torna-se tolerável, mas sua essência não se desfaz.

2.3 Hegemonia grega: o paradoxo da liberdade e a coerção cultural

O advento do poder macedônico sob Alexandre Magno alterou drasticamente o equilíbrio oriental. Movido inicialmente pelo ideal grego de liberdade contra o “despotismo” persa (Raaflaub, 2004), o projeto de Alexandre logo se converteu em uma força voraz de homogeneização, perfeitamente ilustrada pelo ventre de bronze e pelo velocíssimo leopardo de quatro cabeças e quatro asas de Daniel (Doukhan, 2017, p. 32, 107). A transição para os gregos, embora tenha garantido alívio tributário num primeiro momento (conforme narra Flávio Josefo sobre o sumo sacerdote Jaddua), degradou-se rapidamente após a fragmentação do império macedônico (Simmons, 2020, verbete “Alexandre, o Grande”).

Com a vitória da dinastia selêucida sobre o Egito ptolomaico e a anexação da Palestina, o imperialismo atingiu um novo grau de intervenção. Sob Antíoco IV Epifânio, a opressão deixou de ser apenas política e tributária e avançou para a supressão identitária violenta: a proibição da circuncisão e da guarda do sábado, bem como a profanação do altar em Jerusalém (Bright, 2003, p. 498-503). A liberdade grega, quando exportada como projeto imperial, transformou-se em coerção religiosa e genocídio cultural.

2.4 Roma: a ordem para o centro e a espada para as periferias

O quarto império emerge com uma ferocidade ímpar no texto bíblico. A princípio, Roma figurou no horizonte judaico não como algoz, mas como um aliado político estratégico procurado por Judas Macabeu para livrar-se do jugo grego (1Mc 8). Nesse contexto, o discurso republicano romano nutria-se retoricamente do horror à tirania (Johnson, 2020, verbete “Roma, República de”). No entanto, na prática, essa liberdade cívica era restrita ao corpo político da metrópole. Quando Pompeu tomou Jerusalém em 63 a.C., Roma revelou sua face esmagadora: a célebre *Pax Romana* era vivenciada, do

ponto de vista oriental, como uma pacificação imposta pela força das legiões (Bowley, 2000, p. 771–774).

A pressão fiscal, a ingerência no sacerdócio e o desprezo cultural provocaram revoltas maciças que resultaram na desestruturação profunda da vida judaica em seu território original (anos 70 d.C. e 135 d.C.) (Schürer 2023, p. 639-668). Representada pelas pernas de ferro que quebram tudo e pela fera indescritível e monstruosa de dez chifres (Doukhan, 2017, p. 33, 108), Roma consolida a verdade última da estrutura imperial: o distanciamento absoluto entre o discurso justificador e a brutalidade da prática hegemônica.

3. Israel, a ordem contemporânea e a crítica escatológica

O restabelecimento do Estado de Israel em 1948, longe de ser um salto desconexo na história analisada, reinscreve o povo judeu e o seu território no seio de um novo arranjo da lógica imperial (Andrade, 2010). O mundo contemporâneo, porém, não opera mais primordialmente sob a arquitetura do império territorial de conquista e anexação contínua; as dinâmicas de poder apenas se reconfiguraram.

A multiplicidade de atores, as zonas de influência instáveis e as alianças de dependência militar e econômica encontram notável correspondência nos estágios finais das visões daniélicas: os pés compostos de ferro e barro (Dn 2) e os dez chifres do quarto animal (Dn 7). A fragmentação do poder não significa a superação da ambição hegemônica, mas a sua capilaridade e tensão constante.

Inserido nesse complexo quadro geopolítico, Israel — assumido neste estudo como eixo paradigmático para a observação da dinâmica imperial — mantém sua sobrevivência historicamente vinculada ao apoio de potências centrais, vínculo que hoje se evidencia em sua profunda aliança com os Estados Unidos. A tradição hermenêutica de Daniel oferece um olhar lúcido sobre esses pactos: embora provejam recursos de defesa, a dependência em relação a um poder global carrega embutida uma intrínseca vulnerabilidade. Nenhuma superpotência atua movida puramente por desígnios altruístas.

A advertência recente do Papa Leão XIV (2026), que diagnostica o abandono do multilateralismo e a substituição do diálogo pela “diplomacia da força” e o armamentismo como “condição para afirmar o próprio domínio”, ressoa o cerne do diagnóstico profético.

Tomados isoladamente, tais ciclos históricos poderiam induzir a um niilismo determinista, promovendo uma compreensão circular e pessimista do processo histórico,

como se a humanidade estivesse condenada à mera repetição de suas formas de violência. Contudo, a escatologia de Daniel introduz a ruptura fundamental. A “pedra cortada sem auxílio de mãos humanas” (Dn 2:34), que fere a estátua em seus alicerces e instaura um reino eterno, não é meramente a ascensão do quinto império em uma série ininterrupta. Trata-se da irrupção de uma realidade político-teológica inteiramente nova que aniquila a própria gramática de reprodução da dominação. Enquanto os impérios transferem poder uns aos outros através da violência, o reino de Deus desfaz a base material e ideológica desse circuito.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O percurso delineado evidencia que o livro de Daniel extrapola o gênero da crônica consolatória ou do mero vaticínio cronológico. Sua contribuição principal reside em decodificar as fundações antropológicas e teológicas do poder estatal. Babilônia, Pérsia, Grécia e Roma representam, no texto sagrado, os estágios de sofisticação e degeneração da tentativa humana de encontrar redenção e segurança por meio da conquista. Ao mapear a recorrência da opressão — demonstrando como a libertação alcançada por meio das armas rapidamente degenera na sujeição do próximo —, a inteligência de Daniel previne os seus leitores, sejam da Antiguidade ou da pós-modernidade, contra as ilusões messiânicas depositadas no Estado, nos tratados diplomáticos ou nas alianças militares.

Daniel articula, magistralmente, realismo histórico e esperança escatológica. A obra recusa-se a atenuar a brutalidade das relações internacionais, aceitando que impérios esmagarão com ferro os povos subjugados. Todavia, retira desses poderes monstruosos a pretensão da ultimidade. Os poderes mundanos que se legitimam pela violência não possuem a última palavra sobre a vida e a história. É no horizonte dessa tensão escatológica que a mensagem de Daniel preserva seu vigor: a história da salvação caminha de forma inabalável para o juízo divino, que interromperá definitivamente as opressões humanas e instaurará um reino de justiça e paz imperecíveis.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Claudionor Corrêa de. **A História de Jerusalém**. Rio de Janeiro: CPAD, 2010.

BALDWIN, Joyce G. **Daniel: introdução e comentário**. 1. ed. Tradução Ênio R. Mueller. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 2017.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BOWLEY, James E. *Pax Romana*. In: EVANS, Craig A.; PORTER, Stanley E. (ed.). **Dictionary of New Testament Background: a compendium of contemporary biblical scholarship**. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2000, p. 771-775.

BRIGHT, John. **História de Israel**. Tradução de Luiz Alexandre Solano Rossi e Eliane Cavaliere Solano Rossi. 2. ed. rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 2003.

COLLINS, John Joseph; COLLINS, Adela Yarbro. **Daniel: a commentary on the book of Daniel**. Edited by Frank Moore Cross. Hermeneia — A Critical and Historical Commentary on the Bible. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1993.

DOUKHAN, Jacques B. **Segredos de Daniel: sabedoria e sonhos de um príncipe no exílio**. Tradução de Matheus Cardoso. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2017.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 65. ed. Rio de Janeiro; São Paulo: Paz e Terra, 2018.

JOHNSON, John C. Roma, República de. In: BARRY, John D. (org.). **Dicionário Bíblico Lexham**. Bellingham, WA: Lexham Press, 2020.

LEÃO XIV, Papa. **Aos membros do Corpo Diplomático acreditado junto à Santa Sé para as felicitações de Ano Novo (9 de janeiro de 2026)**. Cidade do Vaticano: Santa Sé, 9 jan. 2026. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/pt/speeches/2026/january/documents/20260109-corpo-diplomatico.html>. Acesso em: 25 mar. 2026.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Tradução de Luis Claudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

RAAFLAUB, Kurt. **The discovery of freedom in ancient Greece**. Tradução de Renate Franciscano. Chicago: University of Chicago Press, 2004.

SCHÜRER, Emil. **História do povo judeu no tempo de Jesus Cristo (175 a.C.-135 d.C.)**. Tradução de Claudio J. A. Rodrigues. São Paulo: Academia Cristã, 2023. v. 1.

YOUNG JR., T. Cuyler. Cyrus (Person). In: FREEDMAN, David Noel (org.). **The Anchor Yale Bible Dictionary**. New York: Doubleday, 1992. v. 1, p. 1231-1232.

A ORIGEM E A DESCRIÇÃO DA SABEDORIA EM SIRÁCIDA 24,1-22

Nelson Maria Brechó da Silva⁸⁹

Resumo: A presente comunicação examina a perícopa Sirácida 24,1-22, que indica a origem e a descrição da sabedoria. Com efeito, apresentam-se uma tradução literal do texto e o seu *Sitz-im-Leben*; o comentário exegético-teológico; a pragmática e a hermenêutica. Quanto à estrutura literária, destacam-se quatro blocos: nos v. 1-6, percebe-se a origem da sabedoria e sua função cósmica; nos v. 7-11, vê-se a sabedoria histórica: busca terrena até a escolha de um povo e uma cidade; nos v. 12-15, nota-se a descrição do seu crescimento através de aroma com imagens vegetais; nos v. 16-22, visualiza-se o convite aplicado aos homens. Este estudo alarga novos horizontes no cenário dos imperialismos, pois o sábio, que é iluminado pela sabedoria divina, é capaz de superar as barreiras do fundamentalismo, de modo a oferecer uma atitude acolhedora e crítica, em face da construção de uma comunidade fiel e fraterna. Nesse sentido, a aquisição da sabedoria envolve um processo, no qual a pessoa se desenvolve humanamente.

Palavras-chave: Sabedoria. Origem. Perfume.

Abstract: This paper examines the passage Ben Sira 24,1-22, which indicates the origin and description of wisdom. It presents a literal translation of the text and its *Sitz-im-Leben*; an exegetical-theological commentary; and pragmatics and hermeneutics. Regarding the literary structure, four blocks stand out: in verses 1-6, the origin of wisdom and its cosmic function are perceived; in verses 7-11, historical wisdom is seen: its earthly quest leading to the choice of a people and a city; in verses 12-15, the description of its growth through aroma with vegetal imagery is noted; in verses 16-22, the invitation extended to humankind is visualized. This study broadens horizons in the context of imperialisms, because the wise person, illuminated by divine wisdom, is able to overcome the barriers of fundamentalism, offering a welcoming and critical attitude towards the construction of a faithful and fraternal community. In this sense, the acquisition of wisdom involves a process in which the person develops as a human being.

Keywords: Wisdom. Origin. Fragrance.

INTRODUÇÃO

A linguagem sapiencial apresenta o ponto de vista prático da sabedoria. Ela é dom divino capaz de tornar o ser humano experiente diante das atrocidades cometidas pelos líderes nos diversos imperialismos, visto que, muitas vezes, a manipulação do poder faz com que estes líderes sejam cegos e autoritários. Por essa razão, esta proposta de comunicação vai ao encontro do VI Simpósio Paulista de Estudos Bíblicos, cujo tema “Bíblia e imperialismos”. O sábio realiza a experiência da vida e age com autoridade, porque deseja instruir na prática da Lei. Une a inteligência com a sabedoria divina. Todavia, como se caracteriza a sabedoria? O estudo de Sirácida 24,1-22 permite situar a origem e descrição da sabedoria.

⁸⁹ Doutor em Filosofia (PUC-SP). Doutor em Teologia (PUC-SP). Membro do Grupo de Pesquisa Ética e Filosofia Política da PUC-SP e Literatura Joanina também pela PUC-SP. Pós-doutor em Filosofia pela PUC-SP. Professor titular do Departamento de Filosofia e de Teologia (Faculdade João Paulo II - Marília / SP). E-mail: nelsonbrecho@yahoo.com.br; <http://lattes.cnpq.br/3619192512290758>. Esta comunicação é fruto de uma pesquisa em andamento de estágio pós doutoral no Programa de Pós-graduação em Teologia da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), sob a supervisão da professora Dra. Aíla Luzia Pinheiro de Andrade.

A metodologia a ser utilizada envolve a análise sincrônica de Sirácida 24,1-22, de modo a apontar uma tradução literal do texto e o seu *Sitz-im-Leben* [contexto vital]; o comentário exegético-teológico; a pragmática e a hermenêutica. Este estudo amplia os horizontes daquele que deseja ser sábio, pois ajuda a superar o fundamentalismo que, em diversos momentos, distorce a prática dos líderes, de maneira a agirem autoritariamente. O líder que seja sábio compreende um comportamento acolhedor e crítico, no intuito de edificar uma comunidade fiel e fraterna. Com efeito, a assimilação da sabedoria implica um processo, em que a pessoa amadurece afetivamente.

1. Texto e *Sitz-im-Leben* da perícopa Sirácida 24,1-22

Quando se analisa Sirácida 24,1-22, texto originalmente composto em grego, constata-se que esta comunicação se alicerça na edição crítica da Septuaginta (Rahlfs, 2015, p. 417-418, tradução nossa). No desejo de favorecer a compreensão da perícopa grega, segue a tradução literal:

- ¹A Sabedoria louva a si mesma, gloria-se no meio de seu povo,
- ² abre a boca na assembleia do Altíssimo e se gloria diante de suas potestades;
- ³ Eu saí da boca do Altíssimo e como nuvem cobri a terra,
- ⁴ habitei no céu, com meu trono sobre coluna de nuvens;
- ⁵ somente eu rodeei o arco do céu e passei pela fundura do abismo,
- ⁶ regi as ondas do mar e os continentes e todos os povos e nações.
- ⁷ Entre todos eles busquei onde descansar e uma herança em que habitar.
- ⁸ Então o Criador do universo me ordenou, aquele que me criou estabeleceu minha tenda: Arruma a tua tenda em Jacó, e a tua herança será em Israel.
- ⁹ Desde o princípio, antes dos séculos me criou, e jamais cessarei.
- ¹⁰ Na santa morada, na presença dele ofereci culto, e em Sião me estabeleci;
- ¹¹ Na cidade escolhida me fez descansar, em Jerusalém reside meu poder.
- ¹² Lancei raízes em meio a um povo glorioso, na porção do Senhor, em sua herança.
- ¹³ Cresci como cedro do Líbano e como cipreste do monte Hermon,
- ¹⁴ Cresci como palmeira de Engadi e como roseiral de Jericó, como oliveira cresci no campo e como plátano junto às águas.
- ¹⁵ Perfumei como cinamomo e alfazema e dei aroma como mirra excelente, como incenso, âmbar e bálsamo, como perfume de incenso no santuário.
- ¹⁶ Como terebinto estendi meus ramos, uma ramagem bela e frondosa;
- ¹⁷ brotei como videira formosa: minhas flores e meus frutos são belos e abundantes.
- ¹⁸ Sou a mãe do amor e do temor, do conhecimento e da santa esperança, pois me entrego a todos os meus filhos para sempre, segundo a sua palavra.
- ¹⁹ Vinde a mim, vós que me amais, e saciai-vos de meus frutos;
- ²⁰ recordar-me é mais doce que o mel, possuir-me é melhor que os favos.
- ²¹ Quem me come terá mais fome, quem me bebe terá mais sede;
- ²² quem me escuta não fracassará, quem me põe em prática não pecará.

A estrutura literária apresenta quatro blocos: nos v. 1-6, percebe-se a origem da sabedoria e sua função cósmica; nos v. 7-11, vê-se a sabedoria histórica: busca terrena até a escolha de um povo e uma cidade; nos v. 12-15, nota-se a descrição do seu

crescimento através de aroma com imagens vegetais; nos v. 16-22, visualiza-se o convite aplicado aos homens.

O contexto histórico de Ben Sirá é muito interessante, pois envolve o processo de tradução de seu neto do hebraico para o grego:

O tradutor afirmou ter ido ao Egito no trigésimo oitavo ano do reinado do rei Eugertes – Ptolomeu Físco VII Eugertes II (170-164 e 145-117 a.C.) – ou seja, em 132 a.C., que lá permaneceu durante o reinado desse rei e traduziu a obra de seu avô para o grego, para os judeus de língua grega do Egito. Assim, ele teria feito essa tradução depois de 117 a.C. Indiretamente, essas referências ao seu avô nos dizem algo mais sobre essa figura. É evidente que seu neto foi da Palestina para o Egito, levando consigo o livro do avô. Portanto, seu avô viveu e escreveu na Palestina, provavelmente em Jerusalém, e o conteúdo do livro corrobora essa hipótese. Quanto à data de composição, visto que o neto provavelmente foi para o Egito quando jovem, devemos retroceder cerca de 60 anos a partir de 132 a.C. para chegar ao período da vida e atividade de seu avô. Assim, devemos chegar por volta de 190, o que é confirmado pelo fato de que, no capítulo 50, Ben Sirá elogia o governo do sumo sacerdote Simão, provavelmente se referindo a Simão II, que estava no cargo por volta de 190 e era pai de Onias III, deposto por Antíoco IV por volta de 173 (Eissfeldt, 1984, p. 68, tradução nossa).

O livro de Ben Sirá é visto na tradição católica como deuterocanônico:

Com 51 capítulos, o Eclesiástico é o livro deuterocanônico mais extenso. Junto com o livro de Baruc, o livro da Sabedoria, os dois livros dos Macabeus, o livro de Judite e o livro de Tobias, ele é chamado de deuterocanônico, isto é, aprovado como livro inspirado em um segundo momento, quando ficou definido quais eram e quais não eram os livros a serem considerados como Sagrada Escritura e Palavra de Deus. [...] O Concílio de Trento, no dia 8 de abril de 1546, definiu para os católicos a canonicidade desses sete livros: eles são inspirados e, portanto, Palavra de Deus (Bortolini, 2018, p. 86).

Ben Sirá promove uma síntese teológica, mais especificamente uma teologia da sabedoria, pois o autor utiliza imagens e fórmulas do Antigo Testamento. Tal como no capítulo primeiro, da sabedoria vem o sábio, e do sábio vem o seu ensinamento: é o que justifica o poema como introdução ao que se segue, e permite a ele mostrar-se no livro, ao falar de si na primeira pessoa. Ademais, no v. 18 (que aparece somente na segunda versão do grego), observa-se o emprego da mãe do amor e do temor. Por esse motivo, a sabedoria adquire um sentido maternal. O líder da comunidade, na busca de ser sábio, precisa superar o autoritarismo com a característica maternal capaz de acolher bem cada integrante da comunidade como se fosse seu filho.

2. Comentário exegético-teológico

No primeiro bloco, que abarca os v. 1-6, encontra-se uma profunda reflexão sobre o sentido original da sabedoria, assim como a sua função histórica. A expressão

“assembleia o Altíssimo” (v. 2) significa a assembleia litúrgica reunida no templo de Jerusalém, onde o próprio Senhor está presente junto a seu povo. A sabedoria encontra um lugar de repouso:

Como a Sabedoria buscou um lugar de repouso (vv. 1–11). Depois de ter a palavra solenemente concedida nos vv. 1–2, a sabedoria relata sua origem e esfera de influência. Ela é de linhagem divina (v. 3) e governa toda a criação desde o seu princípio. Em todas as suas alturas e profundezas, no céu, na terra e nas profundezas do oceano, entre todos os povos, a sabedoria teve sua esfera de influência e seu domínio desde o princípio (vv. 4–6) (Lamparter, 1972, p. 112, tradução nossa).

No v. 3, a sabedoria é comparada a uma nuvem, ou seja, a uma presença vivificadora e fecundante. Recorda o livro de Êxodo 13,21-22; 14,19-24, que é a nuvem que cobre a tenda no deserto em Êxodo 40,36-37 faz com que as alusões à criação se unam às feitas à história de Israel. Essa hipótese encontraria fundamento no livro de Sabedoria 10,17-19, que interpreta os eventos do Êxodo à luz da sabedoria que, então, atuava para libertar Israel. Juntamente com o tema da passagem da sabedoria para o mundo, a primeira parte do discurso introduz o segundo tema importante, o de sua busca por uma morada e seu repouso (v. 7-8). Os v. 4.8 tratam do gesto de armar a tenda com paralelo ao prólogo joanino:

v. 4.8 armar (fixar) a tenda – Jo 1,14: o prólogo de João abre-se com movimento análogo ao de Sirácida 24,2-8: do “princípio” até a história. Jesus Cristo leva a cumprimento, na óptica joanina, esse movimento de descida e de mediação que é, na realidade, para todos os homens, e não mais reservado apenas a Israel (Mazzinghi, 2023, p. 262).

No segundo bloco, que compreende os v. 7-11, desenvolve-se o aspecto histórico da sabedoria, sobretudo, do percurso terreno até o momento da escolha de um povo e uma cidade. Assim,

o versículo 8 especifica que a decisão sobre o lugar onde a sabedoria, após sua longa busca, estabeleceu residência permanente foi tomada por Deus. Ambos os motivos nos permitem conectar dois níveis teológicos do discurso: o da criação e o da redenção. O versículo 9 começa a incluir no discurso, após a dimensão espacial, a dimensão temporal de sua ação e revelação (Palmisano, 2016, p. 230-231, tradução nossa).

A sabedoria se encontra cansada e desejosa de um lugar para repousar:

Mas, como que cansada de vagar, ansiava por um lugar de repouso onde pudesse habitar, permanecer e lançar raízes. O próprio Deus, o Criador de todas as coisas, designou-lhe esta morada: em Sião encontraria seu trono ancestral, em Israel sua herança e em Jerusalém seu trono e morada (vv. 8-10) (Lamparter, 1972, p. 112, tradução nossa).

O v. 9 forma uma cesura; do espaço passa-se ao tempo. Disso decorre que “a sabedoria pré-existe à criação (v. 9a; cf. Pr 8,22-23), mas também não haverá mais fim (v. 9b)” (Mazzinghi, 2023, p. 262).

No terceiro bloco, que agrega os v. 12-15, situa-se a descrição da sabedoria com a associação ao perfume e às imagens vegetais.

Os versículos 10-17 descrevem, por meio de imagens extraídas do mundo vegetal, o movimento expansivo da sabedoria que, tendo lançado raízes em Israel, cresceu para cobrir a terra; os versículos 13-14 mencionam as fronteiras e regiões da terra de Israel e seus arredores: Líbano, Monte Hermon, En-Gedi e Jericó. Novamente usando imagens extraídas da vida rural, a sabedoria descreve, no versículo 15, a fragrância de seu perfume que preenche a terra e a tenda onde ela habita. Nas tradições bíblicas, o perfume, particularmente o incenso, está associado às celebrações litúrgicas e ligado à oração; provoca um movimento ascendente naqueles que o acolhem, porque inspira o louvor ao Senhor (como se pode observar, por exemplo, em Sir 39:14). Os versículos 16-17, através da bela imagem da terebinto e da videira, continuam a descrever o crescimento da sabedoria, seus frutos, suas riquezas e a beleza de suas flores (Palmisano, 2016, p. 232-233, tradução nossa).

Os v. 13-14 mostram a exuberância da sabedoria através da comparação com as seis das mais belas árvores da terra de Israel. O v. 15 sugere a comparação da sabedoria com o bálsamo da unção sacerdotal, que permite aos sacerdotes a aproximação do altar (Ex 30,23-25), e ao incenso (Ex 30,34-36), símbolo da oração (Sl 141,2; Ap 4,8). A sabedoria é descrita como uma realidade que serve de intermediária entre Deus e o homem.

No quarto bloco, que abriga os v. 16-22, aponta-se o convite à aquisição da sabedoria ao leitor (líder e à comunidade). Nesse sentido,

nos vv. 16-17, a sabedoria é descrita ainda com os símbolos vegetais do terebinto e da videira. O terebinto é, em Isaías 6,13, imagem do povo de Israel, embora, antes do exílio, fosse a planta característica dos lugares sagrados pagãos (cf. Gn 35,4; Js 24,26; Is 1,30). A videira é um símbolo bem conhecido do povo de Israel (Is 5,1-7) (Mazzinghi, 2023, p. 262).

O v. 18 indica a sabedoria como mãe (acréscimo da segunda versão do grego)

O versículo descreve a sabedoria como a mãe do amor divino, do temor, do conhecimento e da esperança. Estas são atitudes ou dimensões da vida orientadas inteiramente para o Senhor. Quem acolhe a sabedoria é continuamente orientado por ela para Deus. A segunda parte do versículo, difícil de traduzir e interpretar, descreve a sabedoria que se oferece aos seus filhos, àqueles que escutam o que o Senhor decretou, concedendo-lhes o dom da imortalidade (Palmisano, 2016, p. 234, tradução nossa).

O termo *aeigeneis* (v. 18) quer dizer a “geração eterna” e “é *hapax legomenon* em Sirácida e na Septuaginta” (Palmisano, 2016, p. 234, tradução nossa). Os v. 19-22 consideram o convite final.

Esse banquete em que o alimento é a sabedoria, análogo ao realizado no Sinai, descrito em Êxodo 24,11, é, pois, a própria comunhão com Deus, justamente por meio de sua sabedoria. Essa sabedoria adquire nesse texto traços quase messiânicos: numa época em que o messianismo real parece ter desaparecido, a esperança de Israel é projetada então na figura da sabedoria personificada (Mazzinghi, 2023, p. 263).

Enfim, a sabedoria personificada favorece a esperança de Israel num convite ao banquete. Vê-se, com isso, a comunhão com Deus e o Êxodo como uma experiência enriquecedora ao líder enquanto sábio.

3. Pragmática e hermenêutica

Ao averiguar a pragmática de Sirácida 24,1-22, constata-se o objetivo de Ben Sirá é apresentar a sabedoria vinculada ao conhecimento e à prática da Lei. Desse modo, o líder e a comunidade são impelidos ao temor de Deus. É importante informar que

a Grécia antiga podia se orgulhar de grandes legisladores, como por exemplo, Sólon (séculos VI e V antes de Cristo), suscitando o mesmo complexo de inferioridade por parte dos judeus não familiarizados com a riqueza da Torá (Lei, que compreende os primeiros cinco livros da Bíblia). Jesus Ben Sirá não titubeou em apresentar a superioridade da Torá, chegando, inclusive, a afirmar que a verdadeira Sabedoria, a Sabedoria insuperável, é o conhecimento e a prática da Lei, capazes de conduzir o ser humano ao temor de Deus (Bortolini, 2018, p. 88).

A mensagem teológica de Ben Sirá acentua a superioridade da sabedoria em relação aos gregos, posto que aparece a imagem da sabedoria personificada. Ela faz morada no povo de Deus. Com isso, ela se encontra em paralelo com Moisés. O líder precisa acolhê-la para que sua atitude revele alguém de autoridade para guiar o povo. Por isso,

não havia necessidade de aprender alguma “sabedoria superior” dos gregos; Deus já dotara seu povo da plenitude da sabedoria por intermédio da Lei, que dera por meio de Moisés. Essa “plenitude da sabedoria” não era senão a Sabedoria (personificada), que viera de Deus e fizera de Israel sua morada (Ceresko, 2004, p. 136).

Quanto à hermenêutica de Sirácida 24,1-22, pode-se dizer que o tema da origem e descrição da sabedoria proporcionam elementos enriquecedores para análise do contexto atual, dentre eles a capacidade do líder em dialogar com o seu tempo. Ben Sirá soube realizar tal atitude com o seu povo, a fim de salvaguardar a cultura hebraica diante do avanço da língua grega. Procura interpretar as suas raízes no universo grego. Diante disso, o líder precisa tê-lo como modelo para se desviar de posicionamentos que sejam fundamentalistas e com uma visão limitada acerca da realidade. Vive-se, hoje, um universo plural e acelerado, no qual o líder possui um papel importante na escuta e no lançamento de propostas humanizadoras. Walter Benjamin, filósofo crítico, afirma que

o caráter destrutivo tem a consciência do homem histórico, cujo sentimento básico é uma desconfiança insuperável na marcha das coisas e a disposição com que, a todo momento, toma conhecimento de que tudo pode dar errado. Por isso, o caráter destrutivo é a confiabilidade em pessoa (Benjamin, 1972, p. 398, tradução nossa).

A hermenêutica de Walter Benjamin ilumina a compreensão textual, uma vez que

valoriza a teoria romântica da Reflexão – *Reflexionsmedium* – a crítica como um “médium-de-reflexão”. Filosofia cíclica, desdobramento infinito da reflexão, da própria verdade e do absoluto. Benjamin define a crítica como um “médium-de-reflexão” (*Reflexionsmedium*). Na medida em que ele pôs este conceito no núcleo da sua tese, com todas as suas implicações de crítica ao modelo de teoria do conhecimento monológico, baseado na simples cadeia de causas e efeitos, e, portanto, de crítica também a uma concepção linear tanto do desenvolvimento do conhecimento como também do desenrolar da própria história, ele trouxe à tona um debate – a crítica de um determinado modelo de razão e racionalidade – que está particularmente aceso na pós-modernidade (Seligmann-Silva, *in* Benjamin, 1999, p. 11).

O hermeneuta ou historiador necessita tomar a consciência de “como em termos de uma vida humana tal trabalho de recolhimento de todos os cacos da história é impossível, resta ao colecionador/historiador selecioná-los, como o trapeiro, e extrair de cada caco o todo” (Seligmann-Silva, 1999, p. 185). O líder, num mundo cada vez mais fragmentado, possui a missão de se instruir na sabedoria para exercitar o temor ao Senhor, à medida que reconheça a grandeza de Deus capaz de torná-lo sábio, mediante a experiência da palavra e de sua prática em comunidade. Reconhece-se a autoridade do líder enquanto sábio pelos seus frutos plantados no decorrer de sua semeadura.

Em suma, Sirácida 24,1-22 trata da descrição original da Sabedoria: Deus. Ela é parte da “assembleia do Altíssimo” (v. 2). Ben Sirá direciona ao conselho divino o poema com vinte e dois versos (v. 3-22), fala da natureza excelsa da sabedoria, na qualidade de ela nasceu de Deus e, inclusive, da própria palavra de Deus. A personificação da sabedoria abre um fio norteador para que a comunidade escolha o seu líder: o temor de Deus deve estar presente no coração do líder para que possa guiar o povo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir dos dados desenvolvidos a respeito de Sirácida 24,1-22, nota-se a possibilidade de apontar algumas pistas para discussão sobre “Bíblia e imperialismos” na dimensão da sabedoria e do líder como sábio. Primeiro, vê-se a sabedoria na sua amplitude cósmica. O líder pode aprender com ela a consciência de sua missão no mundo em vista de proporcionar o bem comum. Segundo, percebe-se a sabedoria relacionada ao processo histórico. O líder precisa acompanhar o desenvolvimento da história de seu

povo. Terceiro, realça-se a descrição da sabedoria com o perfume e os vegetais. O líder necessita ser sensível para transmitir um odor confiável à comunidade. Quarto, destaca-se a sabedoria como um convite à humanidade. O líder acolhe o convite a fim de incorporar a sabedoria como instrumento de Deus. Quinto, o pensamento de Walter Benjamin colabora para pensar que o caráter destrutivo é fundamental ao líder para esvaziar das pretensões fundamentalistas, no desejo de encontrar um caminho que seja, de fato, enriquecedor para ambos: líder e comunidade.

REFERÊNCIAS

BENJAMIN, Walter. Der Destruktive Charakter. In: _____. **Denkbilder, Gesammelte Schriften**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972. Band IV-1, p. 397-398.

BORTOLINI, José. **Livros sapienciais**: Jó, Salmos, Provérbios, Eclesiastes, Cântico dos Cânticos, Eclesiástico, Sabedoria. Aparecida, SP: Santuário, 2018. (Conheça a Bíblia: estudo popular, n. 4).

CERESKO, Anthony R. **A sabedoria no antigo Testamento**: espiritualidade libertadora. Tradução de Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Paulus, 2004.

EISSFELDT, Otto. **Introduzione all'Antico Testamento**. Tradução de Vincenzo Gatti. Brescia: Paideia, 1984. v. 4.

LAMPARTER, Helmut. **Die apokryphen I**: Das Buch Jesus Sirach. Stuttgart: Calwer Verlag, 1972.

MAZZINGHI, Luca. **O Pentateuco sapiencial**: Provérbios, Jó, Coélet, Sirácida, Sabedoria: características literárias e temas teológicos. Tradução de Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2023. (Bíblica Loyola, n. 82).

PALMISANO, Maria Carmela. **Siracide**: introduzione, traduzione e commento. Milano: San Paolo, 2016.

RAHLFS, Alfred. **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).

SELIGMANN-SILVA, Márcio. A redescoberta do idealismo mágico. In: BENJAMIN, Walter. **O conceito de crítica de arte no Romantismo alemão**. Tradução de Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Iluminuras, 1999.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. **Ler o livro do mundo. Walter Benjamin**: Romantismo e crítica literária. São Paulo: Iluminuras, 1999.

EGITO, O IMPÉRIO NÃO SUSTENTÁVEL: Uma exegese ecoteológica de Ex 1,13-14

Renato Gonçalves da Silva⁹⁰

Resumo: O presente estudo visa abordar o quanto o Império Egípcio, narrado no livro do Êxodo, maltratava e explorava a terra do campo em seu intento obcecado em estabelecer-se como uma potência mundial. Em Ex 1,13-14 muito se pontua o sofrimento do povo hebreu que era obrigado a trabalhar, de forma translocada, em favor do referido Império que, por meio do Faraó, propagou a matança dos meninos hebreus. Contudo, nestes versículos se observa que o cultivo agrário predatório afrontava o descanso terreno – evidenciado em Ex 23,10-11; Lv 25,2-7; Dt 15,1-11; Ne 10,32 – o que prejudicava a reposição dos nutrientes e, com isso, a própria fecundidade do solo. Atitude típica de um Império que deseja prejudicar a terra e ferir o ecossistema da flora e da fauna, o que resultará na destruição de toda a humanidade, uma vez que sem o solo, homem nenhum pode sobreviver, seja egípcio, hebreu ou de qualquer outra nacionalidade.

Palavra-chave: Ecoteologia. Império. Sustentabilidade.

Abstract: The present study aims to examine the extent to which the Egyptian Empire, as portrayed in the Book of Exodus, mistreated and exploited agricultural land in its obsessive effort to establish itself as a world power. Exodus 1,13-14 strongly emphasizes the suffering of the Hebrew people, who were forced to work relentlessly in service of that Empire, which, through Pharaoh, also promoted the slaughter of Hebrew male children. However, these verses also suggest that a predatory agricultural system was in operation, one that violated the principle of the land's rest, later prescribed in Exodus 23,10-11, Leviticus 25,2-7, Deuteronomy 15,1-11, and Nehemiah 10,32. Such exploitation hindered the natural replenishment of soil nutrients and, consequently, compromised the fertility of the land itself. This attitude is characteristic of an empire that seeks to exploit the earth and damage the ecosystems of both flora and fauna. Ultimately, such practices lead to the destruction of humanity as a whole, since no human being can survive without fertile soil, whether Egyptian, Hebrew, or of any other nationality.

Keywords: Ecotheology. Empire. Sustainability

INTRODUÇÃO

Não é novidade atestar a existência de grandes potências mundiais, cujo anseio imperial, destacam-se por violentar o meio ambiente, visando a obtenção de mais lucro monetário e poder influente a fim de ditar a ordem mundial a seu bel prazer. O Faraó e seu Império, narrado pelo autor do livro do Êxodo, é o típico exemplo que revela a ambição dos poderosos que, infelizmente, não ficou datada aos períodos antigos da humanidade. A exemplo do Imperador do Egito, muitos governantes imperialistas – do atual hoje – ainda esgotam o solo e, por isso, provocam grandes impactos no ecossistema, estes que, com máxima potência, atingirão os seres humanos, especialmente, os mais pobres e mais necessitados. Este estudo visa oferecer luz ao comportamento nefasto do

⁹⁰ Doutorando em Teologia PUC – SP; Mestre em Exegese Bíblica – Pontifício Instituto Bíblico de Roma. TIAT (Tradução e Interpretação do Antigo Testamento, instaurado na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC – SP), sob a coordenação dos Ilustríssimos Senhor Professor Titular da Faculdade de Teologia da PUC-SP Matthias Grenzer, Pós-Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC – RJ). 8722@biblico.it.

Império Egípcio frente à sua própria natureza, visualizada nos campos que, por sua vez, eram agressivamente explorados por aquele reino de escravidão e morte.

1. O Texto e a tradução de Ex 1,1-22

Apresenta-se a tradução do texto presente na Bíblia Hebraica Stuttgartensia (Rudolf; Weil, 2003, ed. eletrônica), proposta por este estudo:

QUADRO 1 – TRADUÇÃO DO TEXTO HEBRAICO

¹ וְאֵלֶּה שְׁמוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל הַבָּאִים מִצְרָיִמָּה אֶת יַעֲקֹב אִישׁ וּבֵיתוֹ בָּאוּ: <i>Estes são os nomes dos Filhos de Israel, os ingressantes⁹¹ direcionados ao Egito: entraram Jacó e aqueles de sua casa</i>
² רְאוּבֵן שִׁמְעוֹן לֵוִי וִיהוּדָה: <i>Ruben, Simeao, Levi e Judá</i>
³ יִשָּׂשכָר זְבֻלֹן וּבִנְיָמִן: <i>Issacar, Zebulon e Benjamin</i>
⁴ דָּן וְנַפְתָּלִי גָד וְאַשֵּׁר: <i>Dan, Neftali, Gad, Asher</i>
⁵ וַיְהִי כָל-נַפְשׁ יִצְחָק יֶרֶךְ-יַעֲקֹב שְׁבַעִים נָפֶשׁ וַיֹּסֶף הָיָה בְּמִצְרַיִם: <i>Todas as pessoas que desceram, aqueles que vieram da coxa de Jacó, o número era de setenta pessoas no momento em que José estava no Egito</i>
⁶ וַיָּמָת יוֹסֵף וְכָל-אָחָיו וְכָל הַדּוֹר הַהוּא: <i>Então José morreu bem como todos os seus irmãos, bem como a descendência dele</i>
⁷ וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל פָּרוּ וַיִּשְׁרְצוּ וַיִּרְבּוּ וַיַּעֲצֻמוּ בְּמָאד מְאֹד וַתִּמְלֵא הָאָרֶץ אֹתָם: פ <i>Os filhos de Israel “frutificaram” suas proles e, por isso⁹², se tornaram numerosos e poderosos. Eles, por fim⁹³, eram muito incontáveis e plenificavam abundantemente a terra deles</i>
⁸ וַיָּקָם מֶלֶךְ-חָדָשׁ עַל-מִצְרַיִם אֲשֶׁר לֹא-יָדָע אֶת-יוֹסֵף: <i>Subiu (ao poder) um rei novo sobre o Egito que não havia conhecido⁹⁴ José.</i>
⁹ וַיֹּאמֶר אֶל-עַמּוֹ הִנֵּה עָם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל רַב וְעֲצוּם מְאֹד:

⁹¹ O particípio “aqueles que entram (הַבָּאִים)” funciona como um adjetivo que explica quem são os “filhos de Israel” (Joüon – Muraoka, 2006, p.380).

⁹² O presente estudo compreende um valor consecutivo no verbo “tornaram-se numerosos (וַיִּשְׁרְצוּ)” conjugados na forma verbal *Wayyiqtol* (Joüon – Muraoka, 2006, p.363).

⁹³ No verbo “eram incontáveis (וַיַּעֲצֻמוּ)”, conjugado em *Wayyiqtol*, observa-se um valor conclusivo (Joüon – Muraoka, 2006, p.363-364).

⁹⁴ O verbo “ele conheceu (יָדָע)” conjugado em *Qatal* tem valor de “mais que perfeito” pois aponta para uma ação anterior ao verbo “ele subiu (וַיָּקָם)” presente no início do versículo (Joüon – Muraoka, 2006, p.333).

Então⁹⁵, ele disse ao seu povo: Eis o povo dos filhos de Israel! Poderoso e numeroso dentre nós

¹⁰ הָבָה נִתְחַכְמָה לוֹ פֶּן־יִרְבֶּה וְהָיָה כִּי־תִקְרָאנָה מִלְחָמָה וְנוֹסֵף גַּם־הוּא עַל־שִׁנְאֵינוּ וְנִלְחַם־בָּנוּ וְעָלָה מִן־הָאָרֶץ:

Vamos! Que sejamos sábios contra⁹⁶ ele, a fim de que ele não se torne poderoso e venha, pois, se contrapor em guerra. Consequentemente⁹⁷, tendo aumentado, este povo – igualmente – venha a tornar-se inimigos contra nós. E, então⁹⁸, tendo se aproximado para o combate contra nós⁹⁹, ele possa subir (escapar) da terra

¹¹ וַיִּשְׁמְרוּ עָלָיו שָׂרֵי מִסִּים לַמֶּעַן עֲנֹתוֹ בְּסִבְלָתָם וַיִּבְנוּ עָרֵי מִסְכָּנוֹת לַפְּרֹעָה אֶת־רַעְמֶסֶס:
Então eles impuseram, contra¹⁰⁰ o povo, feitores de trabalhos forçados a fim de oprimi-los por meio de um trabalho compulsório¹⁰¹. Por isso¹⁰², o povo construiu cidades-armazens para o Faraó: Pitom e Ramsés

¹² וַכֹּאֲשֶׁר יַעֲנוּ אֹתוֹ כֵּן יִרְבֶּה וְכֵן יִפְרֹץ וַיִּקְצֹוּ מִפְּנֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל:
Mas¹⁰³ à medida que eles oprimiam o povo – de forma contínua¹⁰⁴ – tanto mais ele se tornava grande e tanto mais se espalhava. Por causa disto eles se distanciavam em repugnância dos filhos de Israel

¹³ וַיַּעֲבֹדוּ מִצְרַיִם אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּקָרָד:
Então os egípcios fizeram os filhos de Israel trabalharem com severidade
¹⁴ וַיִּמְרְרוּ אֶת־חַיֵּיהֶם בַּעֲבֹדָה קָשָׁה בְּחֹמֶר וּבִלְבָנִים וּבְכָל־עֲבֹדָה בַּשָּׂדֶה אֶת כָּל־עֲבֹדָתָם אֲשֶׁר־עָבְדוּ בָהֶם בְּקָרָד:

Por isso¹⁰⁵ tornaram as vidas deles amargas vinculadas a trabalho difícil: com lama e com tijolos e com toda espécie de trabalho no campo juntamente a todos os seus (outros) trabalhos os quais eles trabalhavam entre eles (os egípcios) de modo severo

¹⁵ וַיֹּאמֶר מֶלֶךְ מִצְרַיִם לְמַיְלֵדֹת הָעֵבְרִית אֲשֶׁר שָׁם הָאֵחָת שִׁפְרָה וְשָׁם הַשֵּׁנִית פּוֹעָה:

⁹⁵ O verbo “Ele disse (ויאמר)” conjugado em *Wayyiqtol* tem valor conclusivo (Joüon – Muraoka, 2006, 2006, p.363-364).

⁹⁶ “contra ele” é a forma escolhida para interpretar a preposição “a/ao (ל)” com a nuância de desvantagem (Joüon – Muraoka, 2006, p.459).

⁹⁷ O verbo em *Weqatalî* “ele foi aumentado (ונוסף)” possui o valor de consequência lógica (Joüon – Muraoka, 2006, p.360).

⁹⁸ O verbo “tendo se aproximado para combater (וילחם)” em *Weqatalî* possui o valor de consequência lógica (Joüon – Muraoka, 2006, p.360).

⁹⁹ A preposição “no, em (ב)” que rege o pronome pessoal |1ª pessoa do plural possui o valor de oposição a algo ou a alguém (Joüon – Muraoka, 2006, p.457).

¹⁰⁰ A preposição “sobre (על)” pode obter um valor de oposição a algo ou alguém (Joüon – Muraoka, 2006, p.460).

¹⁰¹ O substantivo “trabalho forçado (סבלות)” pode oferecer a ideia de um serviço sem intervalos e direitos (Koehler – Baumgartner – Richradson, 2000, p.741).

¹⁰² O presente estudo compreende um valor consecutivo no verbo “ele construiu (ויבן)” conjugado na forma verbal *Wayyiqtol* (Joüon – Muraoka, 2006, p.363).

¹⁰³ O advérbio de oposição “mas” é subentendido na conjunção hebraica “e (ו)” (Joüon – Muraoka, 2006, p.602).

¹⁰⁴ O verbo “eles oprimiam (יענו)” conjugado em *Yiqtol* possui um valor durativo (Joüon – Muraoka, 2006, pp. 337-338).

¹⁰⁵ O verbo “eles tornaram amargas (וימררו)” conjugado em *Wayyiqtol* tem valor conclusivo (Joüon – Muraoka, 2006, pp.363-364).

O rei do Egito disse às mulheres parteiras hebréias cujo nome da primeira era Sipfra e o nome da segunda era Puah.

¹⁶ וַיֹּאמֶר בְּיָלֶדְכֶן אֶת־הָעִבְרִיּוֹת וַיֵּרְאוּן עַל־הָאֲבָנִים אִם־בֵּן הוּא וְהָמָתָן אֹתוֹ וְאִם־בַּת הִיא וְחָיָה:

Ele disse: Ao ajudardes as mulheres hebreias a darem a luz, e – de forma consequente¹⁰⁶ – verdes os testículos¹⁰⁷, ou seja, se o filho for menino, então vós deveis fazê-lo morrer, se a filha for menina, então, ela ficará viva!

¹⁷ וַתִּירָאֵן הַמִּילָדֹת אֶת־הָאֱלֹהִים וְלֹא עָשׂוּ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר אֲלֵיהֶן מֶלֶךְ מִצְרַיִם וַתַּסְיִינָן אֶת־הַיִּלָּדִים:

As parteiras temiam o Senhor e por isso não fizeram tudo quanto disse a elas o rei do Egito. Elas, portanto, deixavam¹⁰⁸ os meninos viverem.

¹⁸ וַיִּקְרָא מֶלֶךְ־מִצְרַיִם לַמִּילָדֹת וַיֹּאמֶר לָהֶן מִדּוּעַ עֹשִׂיתֶן הַדָּבָר הַזֶּה וַתַּסְיִינָן אֶת־הַיִּלָּדִים:

O rei do Egito chamou as parteiras e disse a elas: Por que vós agistes deste modo, deixastes os meninos vivos?

¹⁹ וַתֹּאמְרֶנָּה הַמִּילָדֹת אֶל־פְּרֹעֶה כִּי לֹא כַנָּשִׁים הַמִּצְרַיִת הָעִבְרִיּוֹת כִּי־חַיּוֹת הָיָה בְטָרָם תָּבוֹא אֲלֵהֶן הַמִּילָדֹת וַיִּלְדוּ:

E elas disseram ao faraó: as hebreias não eram iguais as mulheres egípcias pois elas são vigorosas e antes de chegarmos diante delas para ajudarmos no parto, elas já deram à luz.

²⁰ וַיִּטֵּב אֱלֹהִים לַמִּילָדֹת וַיִּרְבַּ הָעָם וַיַּעֲצֻמוּ מְאֹד:

O Senhor aprovou as (atitudes das) parteiras. O povo ainda se tornava mais potente e ficavam abundantemente numerosos

²¹ וַיְהִי כִי־יָרְאוּ הַמִּילָדֹת אֶת־הָאֱלֹהִים וַיַּעַשׂ לָהֶם בָּתִּים:

E porque as parteiras temiam o Senhor, Ele fez a elas descendências

²² וַיִּצְוָה פְּרֹעֶה לְכָל־עַמּוֹ לֵאמֹר כָּל־בֶּן־הַיָּלֹד הַיָּאֲרָה תִּשְׁלִיכֻהוּ וְכָל־בַּת־תַּחֲיוֹן:

E então o Faraó ordenou a todo o seu povo: todo o filho menino ao Nilo seja lançado e toda menina fique viva

Fonte: o próprio autor

2. Análise narrativa de Ex 1, 1-22

Apresenta-se um estudo a respeito do movimento narrativo do texto presente em Ex 1,1-22:

¹⁰⁶ O verbo “verdes (וַיִּזְקֶנּוּ)” em *Weqatalî* possui o valor de consequência lógica (Joüon – Muraoka, 2006, p.360).

¹⁰⁷ Em hebraico o substantivo “roda de nascimento (אֲבָנִים)” também pode ser traduzido como “testículos” (Brannan, 2020, “אֲבָנִים”).

¹⁰⁸ O verbo “deixaram viver (וַתַּסְיִינָן)” conjugando em *Wayyiqtol* pode ter valor de uma ação durativa e frequentativa (Joüon – Muraoka, 2006, p.365).

QUADRO 2 – ESTRUTURA NARRATIVA

a) INTRODUÇÃO: vv. 1-5 – Explicação sobre a razão dos hebreus estarem no Egito, sublinhando a descendência de Jacó e o apogeu de José.
b) COMPLICAÇÃO: vv. 6-11 – De forma concomitante, José e sua descendência morrem e o novo rei do Egito assume o poder com intenção de dominar e escravizar o fecundo povo hebreu.
c) CLÍMAX: vv. 12-16 – O ponto alto da problemática é visto na ação perversa do Faraó que não oferece descanso nem ao povo nem à terra, destinada a uma atividade agrícola predatória. Além disso, o Imperador ordena às parteiras: elas deveriam matar os meninos hebreus.
d) RESOLUÇÃO: vv.17-22 – não obstante à ordem do Faraó, as parteiras salvam os meninos hebreus com astúcia. Deus às abençoa. Verifica-se uma ironia, pois o Faraó, ao ordenar que os meninos sejam lançados no rio, ele mesmo fornece uma solução que salvará o futuro herói da história, Moisés, que – além de tudo – será educado pelo poder imperial, ao ser retirado das águas pela filha do Faraó.

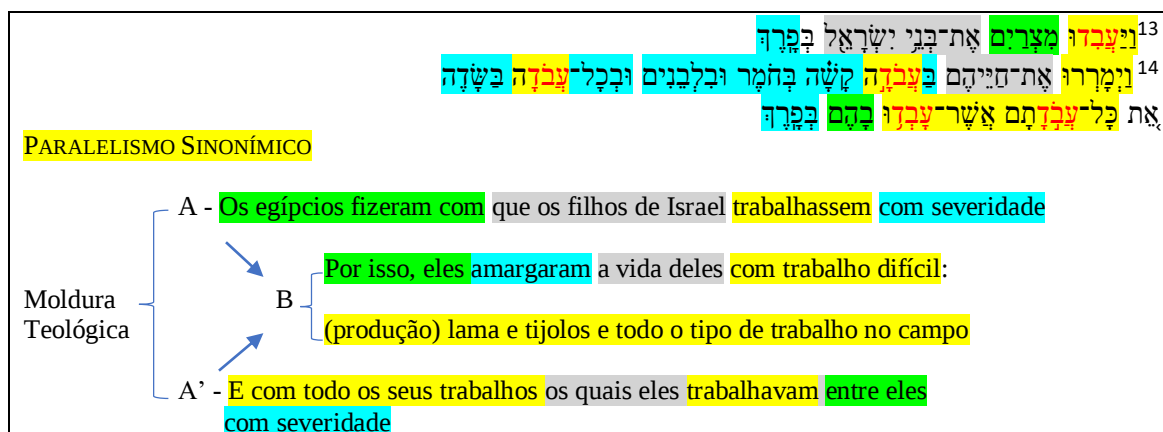
Fonte: o próprio autor

Atesta-se que a agressiva exploração do campo é o clímax temático da narrativa tanto quanto o assassinato dos meninos hebreus. Intui-se que, para o autor, ambos – homem e terra – são vítimas do poder opressor do Império egípcio, personalizado no Faraó.

3. Análise estrutural de Ex 1,13-14

Não obstante o texto de Ex 1,1-22 ser uma prosa narrativa, é possível atestar elementos da poesia hebraica no seu interno. Verifica-se, por exemplo, um paralelismo sinonímico entre os vv.13-14c (A – A’), pois repetem-se a raiz verbal “trabalhar” em consonância com o substantivo “trabalho”. (v.13 – וַיַּעֲבֹדוּ ; v.14 – אֲשֶׁר-יַעֲבֹדוּם). Além disso, no v.13 os termos explícitos “egípcios” e “filhos de Israel” estão implícitos no v.14. E, por fim, a locução adverbial “com severidade” é encontrada tanto no v.13 quanto no v.14 que, em paralelo, apontam para o centro ápice conclusivo presente na linha B (v.14ab), aquela que revela a amargura da vida dos hebreus e a exploração agressiva da terra do campo:

QUADRO 3 – PARALELISMO CONCÊNTRICO DE Ex 1,13-14:



Fonte: o próprio autor

A repetição dos termos encontrados em A-A' destaca a evidência temática que sublinha a severidade com a qual o Império egípcio tratava os filhos de Israel. No epicentro dos referidos paralelos está a linha B (v.14ab):

E eles amargaram וַיִּמְרְרוּ
a vida deles אֶת־חַיֵּיהֶם
por meio de trabalho duro בְּעֲבֹדָה קָשָׁה
com a produção de lama e tijolos בְּחֹמֶר וּבִלְבָנִים
e todo o tipo de trabalho no campo וּבְכָל־עֲבֹדָה בַּשָּׂדֶה

A conjugação verbal no Perfeito Piel “Eles amarguraram (וַיִּמְרְרוּ)” repete-se na Bíblia Hebraica por mais 2x (Gn 49,23 e Is 22,4), as quais oferecem ao verbo a nuância da violência da guerra promovida por arqueiros e o choro compulsivo. A Agressão e a triste comoção definem a “vida dos hebreus (אֶת־חַיֵּיהֶם)”. Para o “trabalho difícil (קָשָׁה בְּעֲבֹדָה)” existe a imagem da produção de lama e barro (בְּחֹמֶר וּבִלְבָנִים) e todo o tipo de trabalho do campo (וּבְכָל־עֲבֹדָה בַּשָּׂדֶה).

O vocábulo “campo aberto (שָׂדֶה)” é citado 321x na Bíblia Hebraica (Hoogendyk, 2017, ed. eletrônica), dentre as quais abordam ou realidade campestre de forma geral (Gn

39,5; Lv 25,31; Dt 28,3) ou aquela que sublinha o campo como uma espécie de fazenda (Gn 23,9; 47,20). Com valor adjetival o “campo aberto (שָׂדֶה)” pode evidenciar seres silvestres e selvas em Gn 25,27 e Ct 3,5 (Schökel, 1997, p.637), ao mesmo tempo, pode referir-se a um local agrícola (Prov 24,27.30). Logo, entende-se o “campo aberto (שָׂדֶה)” como um ativo valioso (Williams, 2014, verbete: Agriculture), propício à biodiversidade vegetal. O tipo de “trabalho duro (עֲבֹדָה קָשָׁה)” frente ao campo envolvia a ação agrícola em regar, arar, semear e colher o delta do Nilo (Propp, 2008, p.134), além do exaustivo trabalho de olaria.

Conclui-se que a estrutura textual de Ex 1,13-14 revela o tipo de “severidade (בְּפִרְיָה)” que vitimava o homem e o campo com sua biodiversidade. Ressalta-se que o termo hebraico “severidade (בְּפִרְיָה)” repete-se nos vv. 13-14, otimizando a sinonímia dos versículos, a ponto de formar uma moldura teológica que focaliza e reforça a ação exploratória que amargava a existência dos filhos de Israel e a natureza campestre: ambos choravam mediante à violência do Faraó e seu império.

4. O Descanso da terra

Na Bíblia Hebraica, o texto mais antigo que indica a prática do descanso da terra aparece em Ne 10,32 em que o povo – por meio dos seus líderes – renuncia o direito ao cultivo da terra a qualquer crédito. Tal compromisso refere-se aos textos legislativos que promulgam o referido repouso do solo (Ex 23,10-11; Lv 25,2-7; Dt 15,1-11). A partir do sec II a.C a observância do ano sabático é bem atestada na Palestina (Garmus, 1998, pp.106-107). O descanso da terra tem a ver com a reposição de seus nutrientes. Vale ressaltar que a lei de repouso se estende, igualmente, para os animais (Silva, 2016, p.598).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este estudo apresenta a fé bíblica que acentua o respeito à terra, o qual não era nutrido pelo Faraó, representante de um império que propagava o escravidão e a morte. Em Ex 1,13-14 muito se observa a exploração que o povo hebreu vivia, tendo os seus primogênitos assassinados, contudo, não deve-se esquecer o olhar ecoteológico que o autor demonstra nestes versículos que narram a ação predatória dos egípcios no cultivo da terra do campo.

Não por acaso, dentre as 10 pragas que assolarão Egito (Ex 7,14 – 12,36), seis delas são protagonizadas pelos seres do mundo natural: 1) águas do Nilo que se transformam

em sangue (Ex 7,14-25); 2) invasão de rãs (Ex 7,26-8,11); 3) os piolhos que infestam pessoas e animais (Ex 8,12-15); 4) os enxames de moscas (Ex 8,16-28); 5) chuva de granizo e fogo (Ex 9,13-35); 6) enxames de gafanhotos (Ex 10,1-20).

Deus e a natureza se unem para punir mortalmente o Império que age de maneira não sustentável frente ao meio ambiente, por meio de atividades agro-exploratórias. Que isso sirva como um recado claro para os governantes do nosso tempo, os quais valorizam riquezas e poder em detrimento aos valores sublinhados pela Ecologia Integral que explicita o quanto o homem e natureza são visceralmente vinculados.

REFERÊNCIAS

BRANNAN Rick. **Lexham Research Lexicon of the Hebrew Bible**. Bellingham, WA: Lexham Press, 2020.

ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm; WEIL, Gérard E. **Biblia Hebraica Stuttgartensia**, electronic ed. Stuttgart: German Bible Society, 2003.

GARMUS, Ludovico. O descanso da terra: uma releitura de Ex 23,10-11 e Lv 25,1-7. **Estudos Bíblicos**. Petrópolis, v.16, 1998, pp.98-115.

HOOGENDYK, Isaiah. **The Lexham Analytical Lexicon of the Hebrew Bible**. Bellingham: Lexham Press, 2017.

JOÜON, Paul – MURAOKA, Takamitsu. **A grammar of biblical Hebrew**. Roma: Pontificio Instituto Biblico, 2006.

KOEHLER Ludwig; BAUMGARTNER Walter; RICHARDSON Mervyn Edwin John, et al. **The Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament**. Leiden: E.J. Brill, 1994–2000.

PROPP, William H. C. **Exodus 1–18: a new translation with introduction and commentary**. New Haven; London: Yale Bible Yale University Press, 2008.

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

SILVA, Valmor. Direito à terra, direito à vida: perspectivas ecológicas a partir de Levíticos 25. **Fragmentos da Cultura**. Goias, v.26. p. 596-606, 2016.

WILLIAMS, William A. Agriculture. In: MANGUM, Douglas; BROWN, Derek Ryan; KLIPPENSTEIN, Rachel; HURST, Rebekah (eds). **Lexham Theological Wordbook**. Bellingham: Lexham Press, 2014.

EXÍLIO, DEMONOLOGIA E ESPERANÇA DIASPRÓRICA EM TOBIT: Tobit 3–14 no horizonte do judaísmo do Segundo Templo

*Vinicius Moletta*¹⁰⁹

Resumo: Esta comunicação analisa Tobit 3–14 no horizonte do Judaísmo do Segundo Templo, argumentando que a obra emprega linguagem apocalíptica para reinterpretar o exílio sob dominação imperial e fundamentar uma teologia da esperança diasprórica. Partindo da datação helenística da obra, entre aproximadamente 225 e 175 a.C., e de sua ambientação literária na diáspora assíria, sustenta-se que o autor converte a memória do primeiro exílio em metáfora teológica para as tensões vividas pelos judeus sob domínio ptolomaico e selêucida. No núcleo narrativo, a figura de Asmodeus e o conflito no quarto nupcial configuram um microapocalipse doméstico, em que o sofrimento do justo já não pode ser explicado apenas pela lógica retributiva, mas passa a ser lido como agressão de uma força hostil à criação. A intervenção de Rafael, a expulsão do demônio e seu aprisionamento no Egito mostram que o mal é real, mas permanece limitado pela providência divina. Por fim, Tobit 13–14 desloca o foco da casa para o povo, vinculando a restauração familiar à reunião dos dispersos e à glorificação escatológica de Jerusalém. Assim, Tobit se apresenta como novela sapiencial de imaginação apocalíptica, na qual a história de uma família exilada se torna parábola da esperança de Israel.

Palavras-chave: Tobit. Asmodeus. Exílio.

Abstract: This paper analyzes Tobit 3–14 within the horizon of Second Temple Judaism, arguing that the book employs apocalyptic language to reinterpret exile under imperial domination and to ground a theology of diasporic hope. Based on the book's Hellenistic dating, approximately 225–175 BCE, and on its literary setting in the Assyrian diaspora, the study argues that the author transforms the memory of the first exile into a theological metaphor for the tensions experienced by Jews under Ptolemaic and Seleucid rule. At the center of the narrative, the figure of Asmodeus and the conflict in the bridal chamber form a domestic micro-apocalypse in which the suffering of the righteous can no longer be explained only through retributive logic, but must be read as the aggression of a force hostile to creation. Raphael's intervention, the expulsion of the demon, and his imprisonment in Egypt show that evil is real, yet remains limited by divine providence. Finally, Tobit 13–14 shifts the focus from the household to the people, linking family restoration to the gathering of the dispersed and to the eschatological glorification of Jerusalem. Tobit thus emerges as a wisdom novella with apocalyptic imagination, in which the story of an exiled family becomes a parable of Israel's hope.

Keywords Tobit. Asmodeus. Exile.

INTRODUÇÃO

A definição do contexto histórico e da estratégia narrativa do Livro de Tobit exige situar a obra no interior do judaísmo do Segundo Templo. A pesquisa recente localiza sua composição no período helenístico, entre o final do século III e o início do século II a.C., aproximadamente entre 225 e 175 a.C. (Kwon, 2019, p. 629). Essa datação corresponde a um momento em que comunidades judaicas viviam as pressões próprias da dispersão e da cultura helenística, ainda antes das perseguições sistemáticas associadas à crise provocada por Antíoco IV Epifânio (Macatangay, 2011, p. 258; Miller, 2009, p. 129). Ao mesmo tempo, a narrativa projeta seu enredo para a diáspora assíria, nos séculos VIII e

¹⁰⁹ Mestrando em Teologia pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo, Campus Engenheiro Coelho. Graduado em Teologia pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo, Campus Engenheiro Coelho, e MBA em Gestão Eclesiástica pela Faculdade Adventista do Paraná. vinicius.moletta@adventistas.org

VII a.C., convertendo o passado de Israel em linguagem para interpretar o presente do autor (Hahn; Mitch, 2019, p. 22; Littman, 2008, p. xxxii).

Nessa perspectiva, o exílio em Tobit não constitui apenas cenário, mas chave hermenêutica. A obra insiste em práticas como esmola, sepultamento dos mortos, oração, preservação da linhagem e fidelidade à Lei como formas de resistência religiosa e de manutenção identitária na diáspora (Macatangay, 2011, p. 280). Por isso, Tobit se distancia do antagonismo étnico exacerbado que marca outros textos mais próximos da crise macabeia e adota um tom mais sutil, no qual a vida cotidiana do justo se torna o lugar da prova e da perseverança (Fitzmyer, 2003, p. 51). Esse horizonte já contém um vetor escatológico, pois a oração de Tobit projeta a esperança de que as nações abandonem os ídolos e se dirijam a Jerusalém para glorificar o Deus de Israel (Moore, 1996, p. 41).

1. O exílio como moldura narrativa e teológica

Se a composição de Tobit remete ao período helenístico, sua ambientação assíria revela uma estratégia literária de releitura da história. O autor situa Tobit e Sara após a deportação do Reino do Norte, mas utiliza esse passado como criptograma para as ansiedades de sua própria época (Hahn; Mitch, 2019, p. 22; Macatangay, 2011, p. 280). Assim, os perigos enfrentados pelos protagonistas, a instabilidade diante de cortes imperiais, o risco de assimilação e a ameaça à continuidade da linhagem judaica refletem tensões vividas sob os Ptolomeus e os primeiros Selêucidas (Littman, 2008, p. xxxiv).

Nessa perspectiva, o exílio em Tobit não constitui apenas cenário, mas chave hermenêutica. A obra insiste em práticas como esmola, sepultamento dos mortos, oração, preservação da linhagem e fidelidade à Lei como formas de resistência religiosa e de manutenção identitária na diáspora (Macatangay, 2011, p. 280). Por isso, Tobit se distancia do antagonismo étnico exacerbado que marca outros textos mais próximos da crise macabeia e adota um tom mais sutil, no qual a vida cotidiana do justo se torna o lugar da prova e da perseverança (Fitzmyer, 2003, p. 51).

Esse horizonte já contém um vetor escatológico. Como observa Moore, a oração de Tobit projeta a esperança de que as nações abandonem os ídolos e se dirijam a Jerusalém para glorificar o Deus de Israel (Moore, 1996, p. 41). O exílio, portanto, não é concebido como situação definitiva, mas como condição disciplinar e provisória, orientada para a restauração. É justamente nesse quadro que a irrupção de Asmodeus deve ser lida: o

drama doméstico não é um mero infortúnio privado, mas dramatiza a ameaça que paira sobre a continuidade de Israel em contexto diaspórico.

2. Asmodeus e o conflito cósmico no quarto nupcial

A figura de Asmodeus marca em Tobit uma inflexão teológica significativa. A narrativa de Sara desafia a explicação retributiva clássica, pois insiste em sua inocência moral e sexual; a morte sucessiva de seus sete maridos, portanto, não pode ser lida como punição direta por culpa pessoal (Moore, 1996, p. 153). O sofrimento da justa exige outra gramática, e é nesse ponto que o livro se move em direção a uma linguagem apocalíptica do mal, na qual a dor dos fiéis decorre da ação de uma força hostil à criação e não apenas de um mecanismo automático de causa e efeito (Kiel, 2012, p. 156; Munoa, 2025, p. 175).

A nomeação de Asmodeus intensifica esse deslocamento. Segundo Moore, a atribuição de um nome próprio ao agente do caos é traço literário importante da demonologia do período do Segundo Templo (Moore, 1996, p. 146). Em contraste com a Bíblia Hebraica, onde as forças hostis aparecem com frequência diluídas em imagens poéticas ou naturais, o período helenístico revela crescente esforço de catalogação e personificação das potências transcendentais; nesse ambiente, Asmodeus pode ser aproximado de figuras como Belial e Mastema, que nomeiam a oposição ao propósito divino (Kiperwasser, 2022, p. 276). Dessa forma, o mal assume rosto narrativo e se instala no coração da história como ameaça objetiva à ordem criada.

O lugar privilegiado dessa irrupção é o quarto nupcial. Em Tobit, o leito conjugal deixa de ser espaço de bênção, fecundidade e continuidade da vida para converter-se em cenário de morte, luto e esterilidade (Miller, 2009, p. 137). Como observa Macatangay, a narrativa dramatiza o risco do caos precisamente no lugar onde a criação deveria prosperar (Macatangay, 2014a, p. 187). A obra reaproveita, assim, o motivo do “monstro na câmara nupcial”, conhecido em tradições antigas, e o eleva a uma chave teológica na qual a invasão demoníaca ameaça diretamente a integridade da criação e a promessa da aliança (Moore, 1996, p. 9; Verderame, 2018, p. 793).

Mais do que um simples espírito possessivo, Asmodeus atua estrategicamente contra a semente. Sara, como filha única, encarna a continuidade da linhagem familiar, e sua esterilidade forçada põe em risco a sobrevivência genealógica e identitária do povo na diáspora (Ego, 2022, p. 86). Nesse sentido, a hostilidade do demônio ultrapassa a esfera íntima e se torna ameaça contra Israel. Não por acaso, Ego interpreta Asmodeus como a

morte personificada de Israel, tentando destruir o futuro do povo escolhido durante o exílio (Ego, 2022, p. 87). A agressão demoníaca no leito nupcial, portanto, não atinge apenas um casal: atinge a promessa.

Todavia, Tobit não constrói um dualismo metafísico. A própria intensificação do mal torna necessária a mediação celestial de Rafael, mas o anjo não enfrenta um rival equivalente a Deus; antes, demonstra que o poder demoníaco é real, porém limitado (Otzen, 2002, p. 45). Ego observa que a narrativa reduz deliberadamente a grandiosidade do confronto: Asmodeus é repellido pela fumaça do coração e do fígado do peixe e rapidamente amarrado pelo anjo, sem qualquer equilíbrio entre as duas forças (Ego, 2022, p. 79). Assim, a soberania divina permanece inabalável, mesmo quando o texto assume com seriedade a violência do mal.

A perseguição e o aprisionamento de Asmodeus no Alto Egito ampliam ainda mais a espessura simbólica da cena. No imaginário bíblico e do antigo Oriente Próximo, o Egito e o deserto figuram como lugares de feitiçaria, morte, impureza e transição (Goodman, 2001, p. 58; Hahn; Mitch, 2019, p. 67). Orlov observa que o deserto funciona como espaço de exclusão do mal, em continuidade com a lógica ritual do bode emissário em Levítico 16 (Orlov, 2011, p. 35). Nessa linha, Moore identifica um paralelo importante entre a prisão de Asmodeus e 1 Enoque 10, onde Rafael aprisiona Azazel no deserto distante (Moore, 1996, p. 237). O esquema de Tobit, expulsar, perseguir e confinar, participa, portanto, de uma gramática apocalíptica de contenção do caos.

Esse desfecho produz uma tensão escatológica decisiva. O mal não é negado nem trivializado; ele pode oprimir, retardar e ferir profundamente, criando aquilo que Munoa chama de “suspense pactual”, isto é, a tensão entre a promessa divina e os meios ainda não revelados de sua realização (Munoa, 2025, p. 174). Contudo, o demônio não consegue anular o propósito divino. A vitória no quarto nupcial restaura Tobias e Sara, preserva a semente e forma um microcosmo narrativo de um novo Israel, sinalizando que a aliança sobreviverá ao exílio e se orientará para a restauração de Jerusalém (Miller, 2009, p. 145; Bauckham, 2006, p. 141).

3. Da casa à cidade: Tobit 13–14 e a esperança de restauração

A derrota de Asmodeus não encerra a teologia da narrativa; ela a desloca. Após a libertação de Sara e a cura de Tobit, o livro passa da esfera doméstica à coletiva, e Tobit 13 atua como eixo hermenêutico dessa transição. Nowell observa que o cântico funciona

como resposta teológica à fratura histórica do exílio e da dispersão, reinterpretando o sofrimento nacional à luz da providência divina (Nowell, 2008, p. 52). Rambau, por sua vez, destaca que essa releitura insere a experiência traumática da diáspora na dinâmica da aliança, entendendo o sofrimento não como abandono divino, mas como momento disciplinar do plano salvífico (Rambau, 2016, p. 118). Nesse cântico, a experiência da família restaurada torna-se verossímil narrativo para a restauração de Israel, de modo que a reversão do sofrimento doméstico passa a funcionar como sinal da futura reunião dos dispersos e da reconstituição do povo (Macatangay, 2014a, p. 189; Henderson, 2014, p. 168).

A lógica teológica do cântico se expressa por meio de antíteses: castigar e ter misericórdia, dispersar e reunir, entristecer e alegrar. Para Balla, tais formulações condensam uma teologia em que o juízo não rompe a relação entre Deus e seu povo, mas integra um processo mais amplo de restauração (Balla, 2019, p. 451). Henderson reforça essa leitura ao notar que a dispersão, em Tobit, já carrega em si a promessa de sua própria reversão, pois o mesmo Deus que permite o exílio é o Deus que congrega novamente seu povo (Henderson, 2014, p. 451). Essa esperança assume forma concreta na imagem de Jerusalém restaurada. Tobit 13 integra-se à tradição dos Cânticos de Sião, em que a reunião dos dispersos e a alegria de Jerusalém se tornam o centro do poema (Ego, 2021, p. 293; Henderson, 2014, p. 148). Em Tobit, Jerusalém deixa de ser signo de ruína para tornar-se emblema da ordem restabelecida, da presença divina e da futura convergência das nações (Macatangay, 2014a, p. 189; Ego, 2021, p. 297). Em continuidade com Isaías 54 e 60, a cidade aparece como símbolo da realidade restaurada e da manifestação providencial de Deus na história, adquirindo alcance universal (Macatangay, 2011, p. 33; Macatangay, 2011, p. 275).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise de Tobit 3–14 permite reconhecer que o livro articula, de modo consistente, exílio, demonologia e esperança escatológica. A ambientação assíria, relida a partir de uma composição helenística, converte a memória do desterro em chave teológica para interpretar a vida judaica sob império (Kwon, 2019, p. 629; Macatangay, 2011, p. 280). Nesse quadro, Asmodeus não é mero recurso folclórico, mas personificação do mal que tenta interromper a semente, a aliança e a continuidade de Israel na diáspora (Ego, 2022, p. 87).

O conflito do quarto nupcial constitui o centro mais intenso dessa gramática apocalíptica. Ali, o sofrimento do justo já não pode ser explicado apenas pela lógica retributiva, mas precisa ser entendido como agressão de forças hostis à criação (Moore, 1996, p. 153; Kiel, 2012, p. 156). A intervenção de Rafael e o confinamento de Asmodeus no Egito demonstram, contudo, que o mal permanece sob limite providencial, instaurando a tensão entre o já da libertação e o ainda não da erradicação definitiva do caos (Moore, 1996, p. 237; Munoa, 2025, p. 185).

Por fim, Tobit 13–14 mostra que a cura da família não se esgota em si mesma. Ela antecipa narrativamente a restauração de Israel, a reunião dos dispersos e a glorificação escatológica de Jerusalém (Henderson, 2014, p. 168; Ego, 2021, p. 297). Desse modo, Tobit não é um apocalipse formal, mas uma novela sapiencial com imaginação apocalíptica, na qual a história de uma família exilada se torna parábola da esperança diaspórica do povo de Deus (Macatangay, 2014a, p. 178; Hicks-Keeton, 2013, p. 117).

REFERÊNCIAS

BALLA, I. Resurrection and God's Kingship in Tobit 13: The Role of Tob 13:2 in Its Context. **The Biblical Annals**, Lublin, v. 9, n. 3, p. 447-462, 2019.

BAUCKHAM, R. Tobit as a parable for the exiles of northern Israel. In: BREDIN, M. (ed.). **Studies in the book of Tobit: a multidisciplinary approach**. London: T&T Clark, 2006. p. 140-164. (Library of Second Temple Studies, v. 55).

EGO, B. The demon Asmodeus in the Tobit tradition: his nature and character. In: PATMORE, H. M.; LÖSSL, J. (ed.). **Demons in Early Judaism and Christianity: Characters and Characteristics**. Leiden; Boston: Brill, 2022. p. 74-90. (Ancient Judaism and Early Christianity, v. 113).

FITZMYER, J. A. **Tobit**. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2003. (Commentaries on Early Jewish Literature).

GOODMAN, M. (ed.). **The Oxford Bible Commentary: The Apocrypha**. Oxford: Oxford University Press, 2001.

HAHN, S.; MITCH, C. **Tobit, Judith, and Esther: Ignatius Catholic Study Bible. With Introduction, Commentary, and Notes**. Revised Standard Version, Second Catholic Edition. San Francisco: Ignatius Press, 2019.

HENDERSON, R. **Second Temple Songs of Zion: A Literary and Generic Analysis of the Apostrophe to Zion (11QPsa XXII 1–15), Tobit 13:9–18 and 1 Baruch 4:30–5:9**. Berlin; Boston: De Gruyter, 2014. (Deuterocanonical and Cognate Literature Studies, v. 17).

HICKS-KEETON, J. Already/Not Yet: Eschatological Tension in the Book of Tobit. **Journal of Biblical Literature**, Atlanta, v. 132, n. 1, p. 97-117, 2013.

KIEL, M. D. **The “Whole Truth”**: Rethinking Retribution in the Book of Tobit. London; New York: T&T Clark, 2012.

KIPERWASSER, R. The King of Demons in the Universe of the Rabbis. In: PATMORE, H. M.; LÖSSL, J. (ed.). **Demons in Early Judaism and Christianity**: Characters and Characteristics. Leiden; Boston: Brill, 2022. p. 273-293. (Ancient Judaism and Early Christianity, v. 113).

KURYLIAK, B. The cosmic conflict: Jesus against the devil in the letter to the church in Smyrna (Rev 2:8–11). **Scottish Journal of Theology**, Cambridge, v. 78, p. 126-137, 2025.

KWON, J. J. Meaning and context in Job and Tobit. **Journal for the Study of the Old Testament**, London, v. 43, n. 4, p. 627-643, 2019.

LITTMAN, R. J. **The Book of Tobit in Codex Sinaiticus**. Leiden: Brill, 2008. (Septuagint Commentary Series).

MACATANGAY, F. M. **The wisdom instructions in the book of Tobit**. Berlin; New York: De Gruyter, 2011. (Deuterocanonical and Cognate Literature Studies, v. 12).

MACATANGAY, F. M. Election by Allusion: Exodus Themes in the Book of Tobit. **The Catholic Biblical Quarterly**, Washington, DC, v. 76, n. 3, p. 440-458, 2014.

MACATANGAY, F. M. Exile as Metaphor in the Book of Tobit. **Rivista Biblica**, Bologna, v. 62, n. 2, p. 167-191, 2014.

MACATANGAY, F. M. God's conflict with the chaos monster in the book of Tobit. In: CALDUCH-BENAGES, N. et al. (ed.). **Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook 2019**: Cosmos and Creation: Second Temple Perspectives. Berlin: De Gruyter, 2019. p. 319-329.

MILLER, G. D. A Match Made in Heaven? God's Role in Marriage according to the Book of Tobit. **Rivista Biblica**, v. 57, p. 129-153, 2009.

MOORE, C. A. **Tobit**. New York: Doubleday, 1996. (The Anchor Bible, v. 40A).

MUNOA, P. Apocalyptic storytelling: Tobit's narrative disclosure of God's saving ways and angel. **Journal for the Study of the Pseudepigrapha**, London, v. 34, n. 3, p. 169-188, 2025.

ORLOV, A. A. **Dark Mirrors**: Azazel and Satanael in Early Jewish Demonology. Albany: State University of New York Press, 2011.

OTZEN, B. **Tobit and Judith**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002. (Guides to Apocrypha and Pseudepigrapha).

VERDERAME, L. Ninmah and Her Imperfect Creatures: The Bed Wetting Man and Remedies to Cure Enuresis (STT 238). *In*: PANAYOTOV, S. V.; VACÍN, L. (ed.). **Mesopotamian Medicine and Magic**: Studies in Honor of Markham J. Geller. Leiden; Boston: Brill, 2018. p. 779-800. (Ancient Magic and Divination, v. 14).

EIXO TEMÁTICO 3

**Bíblia, Imperialismos e Teologia Bíblica
Aplicada**

AVALIAÇÃO PASTORAL E CRESCIMENTO INTEGRAL: Uma perspectiva teológica sobre metas e resultados

*Antônio de Souza Carrafa*¹¹⁰

Resumo: O evangelismo transcende a natureza eventual de ações isoladas, configurando-se como um processo contínuo que integra a piedade espiritual ao planejamento estratégico. O estabelecimento de metas é compreendido como uma expressão de gestão responsável dos recursos divinos, organizando a participação humana na *Missio Dei* para promover foco, unidade e intencionalidade eclesial. Conforme a literatura especializada, metas eficazes devem ser fundamentadas na espiritualidade e no realismo, sendo simultaneamente mensuráveis e compartilhadas com o corpo de membros. O sucesso no Reino de Deus não se restringe a métricas batismais, mas abrange o cultivo integral do indivíduo e o discipulado em direção à maturidade da fé. Nesse paradigma, a avaliação deixa de ser um mecanismo de fiscalização para tornar-se um ato de cuidado pastoral, visando ao aperfeiçoamento das capacidades ministeriais. Embora o esforço humano seja indispensável no ato de plantar e regar, a teologia paulina reafirma que o crescimento provém exclusivamente da soberania divina. Assim, enquanto as metas estruturam o caminho como trilhos seguros, o Espírito Santo permanece como o agente motor da missão, estabelecendo uma cooperação equilibrada entre a organização institucional e a dependência do poder divino.

Palavras-chave: Planejamento Estratégico. Evangelismo. Meta.

Abstract: Evangelism transcends the occasional nature of isolated actions, establishing itself as a continuous process that integrates spiritual piety with strategic planning. Goal setting is understood as an expression of responsible stewardship of divine resources, organizing human participation in the *Missio Dei* in order to promote focus, unity, and ecclesiastical intentionality. According to the specialized literature, effective goals must be grounded in spirituality and realism, while also being measurable and shared with the body of believers. Success in the Kingdom of God is not limited to baptismal metrics, but encompasses the holistic development of the individual and discipleship toward the maturity of faith. Within this paradigm, evaluation ceases to be merely a mechanism of oversight and becomes an act of pastoral care, aimed at improving ministerial capacities. Although human effort is indispensable in the acts of planting and watering, Pauline theology reaffirms that growth comes exclusively from divine sovereignty. Thus, while goals structure the path like secure rails, the Holy Spirit remains the driving agent of the mission, establishing a balanced cooperation between institutional organization and dependence on divine power.

Keywords: Strategic Planning. Evangelism. Goals.

INTRODUÇÃO

Muitas vezes, o evangelismo é tratado como um evento, ou uma semana com uma série de pregações especiais num movimento emocional e racional que começa intenso e termina silencioso. No entanto, a missão de Deus nunca foi apenas um evento; é um processo contínuo. Warren (2008, p. 46) defende que “toda igreja” precisa crescer de maneira integral, envolvendo diferentes dimensões da vida comunitária. Essa perspectiva vai além de uma visão centrada em eventos e se aproxima da compreensão de que o

¹¹⁰ Mestrando em Teologia pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo, campus Engenheiro Coelho; Pós-graduado em Gestão Eclesiástica pela Faculdade Adventista do Paraná; Pós-graduado em Missiologia e MBA Executivo em Coaching pela Faculdade Facuminas; Bacharel em Teologia, pelo Centro Universitário Adventista de Ensino do Nordeste; Membro do Grupo de Pesquisa Shalom do Centro Universitário Adventista de São Paulo, UNASP; E-mail: antonio.carrafa@adventistas.org; ID Lattes: 0715019151038034.

desenvolvimento saudável da igreja ocorre de forma contínua e equilibrada. Nesse sentido, percebe-se que o avanço não depende apenas de ações pontuais, mas da integração entre comunhão, discipulado, adoração e serviço, o que naturalmente se reflete no alcance de novas pessoas.

O sucesso no Reino não acontece por acaso. Ele nasce quando a oração se une ao planejamento, quando a fé caminha junto com a organização e quando o Espírito Santo encontra uma comunidade disposta a cooperar com intencionalidade. Planejar não é falta de espiritualidade; ao contrário, constitui uma expressão de mordomia.

1. Metas no contexto da missão

1.1 Por que estabelecer metas?

Alguns líderes têm receio de falar em metas; temem que os números engessem o agir do Espírito. No entanto, alvos não substituem Deus; antes, organizam a participação naquilo que Ele deseja realizar. Quando bem definidos, esclarecem o que precisa ser feito e como os membros podem caminhar nessa direção. Rainer e Geiger (2011, p. 83) afirmam que “sem entendimento o comprometimento desaparece”, indicando que a falta de clareza enfraquece o envolvimento da comunidade. Essa mesma ausência de direção impacta diretamente a forma como o tempo é utilizado, o que se aproxima da reflexão de Drucker (2006, p. 98), ao destacar que “o tempo é o recurso mais escasso”. Assim, compreende-se que a falta de objetivos bem definidos não apenas reduz o comprometimento, mas também conduz ao uso ineficiente do tempo, gerando dispersão de esforços.

À luz disso, torna-se essencial estabelecer prioridades bem definidas, conduzidas com intencionalidade por meio de um planejamento claro e orientado. Sem uma prioridade definida: (1) trabalhamos muito, mas não sabemos se avançamos; (2) ocupamo-nos com atividades, mas não necessariamente com a missão; (3) confundimos movimento com progresso.

Muitas vezes, acredita-se que aumentar o número de atividades ou eventos produzirá resultados relevantes. No entanto, na prática, o excesso de ações pode gerar dispersão e até estagnação entre os membros, pois a multiplicidade de iniciativas nem sempre conduz a avanços consistentes. Nesse contexto, torna-se essencial estabelecer objetivos intencionais, priorizando menos ações, porém realizadas com qualidade e com

maior envolvimento das pessoas. Ao tratar dessa realidade, Rainer e Geiger (2011, p. 230) destacam que “menos realmente é mais”, ao afirmarem que a redução de atividades favorece maior foco, excelência, melhor uso de recursos e maior atenção tanto às pessoas quanto às ações desenvolvidas.

Isso não significa que não seja possível incluir algo novo ou diferente; porém, é fundamental que esse acréscimo esteja alinhado às prioridades já estabelecidas, integrando o que é essencial, e não apenas ampliando a quantidade de ações. Metas trazem três benefícios fundamentais: (1) Foco: elas impedem que a energia da congregação seja dispersa em muitas frentes sem direção clara; (2) Unidade: quando todos sabem para onde estamos indo, o corpo trabalha em harmonia. A liderança deixa de empurrar sozinha; a comunidade passa a caminhar junta; (3) Intencionalidade: a igreja deixa de reagir às circunstâncias e passa a agir com propósito.

1.2 Como deve ser uma boa meta?

1.2.1 *Espiritual*

Propósitos verdadeiramente espirituais nascem de joelhos. Antes de escrever números em uma planilha, é preciso escrever nomes na lista de oração, pois a caminhada começa no altar, não na agenda. Conforme Keller (2014, p. 406), “a igreja cresce em números porque a Palavra de Deus cresce quando alcança os ouvintes no poder do Espírito”. Essa perspectiva reforça que a salvação de pessoas requer sabedoria espiritual, compreendendo que a eficácia do ministério não começa no contato com as pessoas, mas na comunhão prévia com Cristo e na preparação espiritual diante do trono da graça.

Uma meta que não exige fé torna-se apenas organização humana; por outro lado, uma meta que ignora a realidade local revela imprudência espiritual. Diretrizes equilibradas são discernidas em oração e confirmadas na ação fiel.

1.2.2 *Realista*

Ao refletirem sobre o desenvolvimento da comunidade, Marshall e Payne (2016, p. 90) destacam que uma “igreja com crescimento” saudável se caracteriza pelo equilíbrio no nível de envolvimento dos membros, o que favorece uma percepção mais precisa dos desafios enfrentados pela própria comunidade. Essa compreensão evidencia que o avanço não ocorre de forma desordenada, mas a partir de uma participação equilibrada e consciente.

Nessa mesma direção, torna-se necessário estabelecer estratégias realistas e bem fundamentadas, pois objetivos inalcançáveis tendem a desanimar, enquanto metas excessivamente simples podem levar à acomodação. Essa atenção à estrutura do processo é reforçada por Rainer e Geiger (2011, p. 230), ao afirmarem que, “à medida que a complexidade do processo cresce, o número de pessoas capazes de progredir por meio dele diminui”. Assim, percebe-se que diretrizes bem definidas precisam estar associadas a processos simples, claros e acessíveis.

A sabedoria, portanto, está no equilíbrio, como afirma o autor de Provérbios, “os planos do que é esforçado conduzem à fartura” (Pv 21,5), evidenciando que a diligência envolve um planejamento sensato e coerente com a realidade.

Desta forma, torna-se essencial conhecer o contexto em que a comunidade está inserida, bem como seu potencial e ritmo, a fim de estabelecer desafios que inspirem o avanço sem gerar sobrecarga. Isso indica que o impulso missionário deve ser constante, porém bem direcionado. O discernimento, então, consiste em saber quando desafiar os membros a avançarem com ousadia e quando consolidar, fortalecer e discipular os frutos já alcançados.

1.2.3 Mensurável

Aquilo que não pode ser medido dificilmente pode ser acompanhado. Cada número representa alguém alcançado pela graça. Mensurar não é reduzir vidas a estatísticas, mas assegurar que estamos cuidando bem das oportunidades que Deus nos confia.

1.2.4 Compartilhada

Alvos impostos costumam gerar peso e pouca motivação, enquanto metas construídas em conjunto despertam paixão e compromisso. Neemias não reconstruiu os muros sozinho; envolveu famílias e líderes, tornando a visão coletiva e fortalecendo a execução (Ne 4,13). Da mesma forma, o desenvolvimento saudável acontece quando os membros participam ativamente da missão. Para Shuler (1932, p. 15), “o evangelismo não deve ser compreendido como responsabilidade restrita a alguns especialistas”, mas como uma tarefa confiada por Cristo a todos os Seus seguidores, o que evidencia que a responsabilidade evangelística é coletiva, pois todos possuem um papel ativo na proclamação do evangelho. Quando a comunidade participa da definição dos objetivos, assume a responsabilidade pelos resultados e trabalha com maior unidade e entusiasmo.

2. Processo, discipulado e avaliação

2.1 Processo ou resultado?

Um erro comum na prática evangelística é concentrar toda a atenção no número de batismos. Sem dúvida, o batismo é motivo de grande celebração, pois é fruto visível da graça de Deus atuando na vida de alguém. Contudo, o batismo representa a colheita, e toda colheita pressupõe o preparo do solo, o plantio cuidadoso e o cultivo perseverante. Quando olhamos apenas para o resultado, corremos o risco de ignorar o processo que o antecede. Warren (2008, p. 47) argumenta que “o crescimento é o resultado natural de uma igreja saudável”, evidenciando que a colheita não é um evento isolado, mas consequência de um processo fiel e equilibrado.

Essa mesma perspectiva aparece no ensino do apóstolo Paulo ao afirmar em 1 Coríntios: “Eu plantei, Apolo regou; mas o crescimento veio de Deus” (1Cor 3,6), estabelecendo um equilíbrio claro entre responsabilidade humana e ação divina. Ao aprofundar esse princípio, o próprio Paulo declara que “nem o que planta é alguma coisa, nem o que rega, mas Deus, que dá o crescimento” (1Cor 3,7). Isso não diminui o valor do esforço humano, mas o coloca em seu devido lugar. Trabalhamos com dedicação, planejamos, visitamos, ensinamos e acompanhamos, mas reconhecemos que a conversão verdadeira é obra do Espírito Santo.

É justamente nesse ponto que Marshall e Payne (2016, p. 41) reforçam essa compreensão ao afirmar que “somente se o Espírito Santo agir sobre aqueles que ouvem a Palavra é que, em resposta, seus corações mortos são trazidos à vida”. Desta forma, essa verdade protege tanto do orgulho quanto da ansiedade, pois nos lembra que não somos os autores da transformação; somos cooperadores naquilo que Deus realiza.

2.2 Sucesso evangelístico não é apenas multiplicação numérica

Essa caminhada é um processo contínuo de transformação. Não se resume a decisões pontuais, mas ao acompanhamento até a formação de discípulos maduros, com vidas e famílias restauradas pela graça de Deus.

Quando ensinamos, visitamos, oramos e confiamos os resultados ao Senhor, o trabalho deixa de ser uma busca por números e se torna cooperação com o Espírito Santo, priorizando a perseverança e o fortalecimento em uma fé genuína.

2.3 Avaliar é cuidar

Revisar metas não é fiscalizar; é pastorear. Muitos líderes associam a avaliação à cobrança excessiva ou à exposição de falhas. No entanto, analisar é um ato de cuidado. Nesse sentido, Warren (2008, p. 245) afirma que “avaliação é a chave da excelência”, indicando que o crescimento exige revisão constante, não como forma de cobrança, mas como expressão de cuidado pastoral, que permite ajustar caminhos, apoiar pessoas e fortalecer o ministério.

Avaliar, portanto, é ajustar o caminho e aprimorar a caminhada. Esse movimento possibilita corrigir estratégias, redirecionar esforços, apoiar quem está desanimado e reconhecer avanços reais, evitando confundir atividade com efetividade. Não se trata de sinalizar o fracasso, mas de evidenciar o compromisso com o desenvolvimento contínuo. Contudo, seu impacto depende da forma como é conduzida: se for acusatória, gera defesa; se for pastoral, promove apoio e crescimento. Assim, os números devem servir às pessoas, e a pergunta central deixa de ser quanto foi alcançado, passando a ser como avançar com mais fidelidade e cuidado.

2.4 Celebração

A celebração é o combustível da missão, pois direciona o olhar do povo para aquilo que Deus já realizou e fortalece a fé para os desafios que ainda virão. Quando a comunidade aprende a reconhecer cada avanço, seja um estudo bíblico iniciado, uma visita realizada com propósito ou a reconciliação de alguém que estava afastado, desenvolve-se uma cultura missionária saudável. Celebrar não é acomodar-se; é afirmar que Deus está agindo no processo. Nesse sentido, White (2007, p. 33) destaca essa dimensão espiritual da alegria missionária ao afirmar que “não há maior bem-aventurança a quem do Céu, do que ganhar almas para Cristo”. Essa declaração revela que a alegria de participar da salvação de alguém é uma antecipação da felicidade eterna. Quando a comunidade celebra vitórias espirituais, ela não exalta esforços humanos, mas glorifica a Deus pelo que Ele realizou.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Metas são como trilhos: não movem a igreja por si mesmas, mas oferecem direção segura e evitam desvios ao longo do caminho. Trilhos não produzem energia, porém garantem que o movimento aconteça na direção correta. Da mesma forma, alvos

organizam esforços, alinham prioridades e impedem que o propósito se perca em atividades dispersas ou sem foco. Eles estruturam o caminho, mas não substituem o poder que impulsiona a jornada.

O Espírito Santo é o verdadeiro motor da missão. É Ele quem convence do pecado, transforma corações, desperta a fé e concede o crescimento. Enquanto planejamos, organizamos e executamos com responsabilidade, dependemos inteiramente da ação divina para que haja fruto duradouro. Nós cooperamos; Deus opera. Essa compreensão preserva a igreja tanto do orgulho pelos resultados quanto da ansiedade por números.

Assim, a obra não é um impulso momentâneo nem uma campanha ocasional. É um compromisso contínuo, dependência diária do Espírito e caminhada perseverante rumo ao Reino.

REFERÊNCIAS

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.

DRUCKER, P. F. **The effective executive**: the definitive guide to getting the right things done. New York: Routledge, 2006.

KELLER, T. **Igreja centrada**: desenvolvendo em sua cidade um ministério equilibrado e centrado no evangelho. São Paulo: Vida Nova, 2014.

MARSHALL, C.; PAYNE, T. **A treliça e a videira**: mentalidade de discipulado que muda tudo. São José dos Campos, SP: Fiel, 2016.

RAINER, T. S.; GEIGER, E. **Igreja simples**: retornando ao processo de Deus para fazer discípulos. Brasília, DF: Palavra, 2011.

SHULER, J. L. **Public evangelism**. Washington, D.C.: Review and Herald Publishing Association, 1932.

WARREN, R. **Uma igreja com propósitos**. São Paulo: Vida, 2008.

WHITE, E. G. **Evangelismo**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2007.

EL IMPERIO DEL “LIKE” DESDE LA PERSPECTIVA MATEANA: Reflexiones exegéticas

*Carlos Olivares*¹¹¹

Resumo: Uno de los impactos modernos de las redes sociales es el denominado imperio, o dictadura, del “like,” que no es otra cosa que la validación digital que un individuo espera frente a los otros que están interconectados en línea. El propósito de esta presentación no es criticar ningún tipo de tecnología, incluyendo las redes sociales, ni tampoco, de hecho, centrarse en un análisis de cualquier tipo de plataforma digital. Lo que este trabajo busca es emplear este concepto, “el imperio del like,” y aplicarlo a las manifestaciones de validación pública que miembros y líderes de cualquier comunidad cristiana corren el riesgo de crear, al fomentar una cultura de la adicción y búsqueda constante de la aceptación, como creadora de estatus, dejando de lado el mensaje bíblico de que todos son importantes. A través de una lectura literaria, enfocada en determinar la forma en que un narrador guía la creación de significados al lector implícito en un texto, el presente trabajo reflexiona exegéticamente sobre la forma en la que el Jesús de Mateo describe a las personas adictas al “me gusta.” El enfoque literario propuesto está puesto en el primer (Mt 5-6) y último sermón (Mt 23-25) del relato mateano. El resultado del análisis muestra que la dictadura o imperio de la validación no solo está presente hoy, sino que es condenada en un texto antiguo con valor ciertamente actual.

Palavras-chave: Evangelio de Mateo, Crítica literaria, “Like”, Jesus

Abstract: One of the modern impacts of social media is what is known as the “empire,” or “dictatorship,” of the “like,” which is nothing more than the digital validation an individual seeks from others with whom they are connected online. The purpose of this presentation is not to criticize any type of technology, including social media, nor, in fact, to focus on an analysis of any digital platform. What this work seeks to do is to employ this concept, “the empire of the like,” and apply it to the manifestations of public validation that members and leaders of any Christian community risk creating by fostering a culture of addiction and constant pursuit of acceptance as a means of establishing status, thereby setting aside the biblical message that everyone is important. Through a literary reading, focused on determining how a narrator guides the creation of meanings for the reader implicit in a text, this work reflects exegetically on the way in which the Jesus of Matthew describes people addicted to “likes.” The proposed literary focus is on the first (Matt 5–6) and last (Matt 23–25) sermons of the Gospel of Matthew. The analysis reveals that the dictatorship or empire of validation is not only present today but is condemned in an ancient text that remains highly relevant today.

Keywords: Gospel of Matthew, Literary Criticism, “Like,” Jesus

INTRODUCCIÓN

No hay duda de que las redes sociales han transformado el mundo actual. Uno de sus efectos es el fenómeno conocido como el imperio o dictadura del “like” (Zakhour, 2018, p. 222-226), en el cual las personas buscan obtener validación digital de otros usuarios interconectados en línea. El uso que se hace de este fenómeno en este artículo es utilitario, por lo que no es el propósito de este trabajo explorar los beneficios del mercado cuando los “likes” mejoran las ventas ni considerar casos en los que el enfoque se centre

¹¹¹ Doutor em Teologia pela Universidade de Auckland, na Nova Zelândia. Professor de Novo Testamento na Universidade Adventista de São Paulo, Brasil (UNASP-EC). E-mail: carlosolivares@outlook.com.br. Lattes: <https://lattes.cnpq.br/2080026234243976>

en quien otorga el “me gusta” y no en quien lo recibe (Sherman *et al.*, 2016, p. 1-9; Kim *et al.*, 2021, p. 1247-1264). Por el contrario, el objetivo específico de este trabajo es utilizar esta expresión técnica de manera negativa, entendiéndola como la experiencia en la cual la recepción de “likes” actúa como una inyección de dopamina, generando una adicción y una búsqueda constante de aceptación pública (Martín Critikián e Medina Núñez, p. 55-76).

Empleando un análisis crítico narrativo, el presente estudio examina de qué manera el narrador del evangelio de Mateo comunica a los lectores la opinión de Jesús respecto a las personas que son adictas a la aprobación social. La crítica narrativa, también conocida como crítica literaria, reconoce la presencia de un narrador y de lectores, quienes, considerados como constructos literarios que emergen del propio texto analizado, interactúan de manera comunicativa (Powell, 1990, p. 23-34). El primero, el narrador, orienta al lector en la generación de significados; mientras que el segundo, el lector, establece el mensaje que el narrador intenta transmitir mediante la diversidad de construcciones que surgen del texto en cuestión. Con esta definición metodológica en mente, a continuación, se analizará lo que el lector percibe como el imperio o dictadura del “like” en Mateo, así como la manera en que Jesús interactúa con este fenómeno.

A partir de la metodología propuesta previamente, lo que se examina en esta sección es la opinión de Jesús sobre las personas que se someten al imperio del “like”. El análisis es realizado en el contexto de dos sermones pronunciados por Jesús en Mateo: Mt 5-6 y Mt 23-25.

1. El imperio del “like” vs. el reino de los cielos (Mt 5-6)

En el primer sermón, conocido comúnmente como el Sermón del Monte (Mateo 5-6), Jesús critica en tres ocasiones lo que en la actualidad podría interpretarse como la conducta de los ciudadanos del imperio del “me gusta”. En este sermón, Jesús establece las características y directrices prácticas de los ciudadanos del reino de los cielos (Carson, 2019, p. 11-16). A diferencia de los ciudadanos del reino de los cielos, los habitantes del imperio del “like” tienden a buscar la atención de los demás (Mt 6,1). La invitación inicial que Jesús formula, antes de reprender a aquellos que se encuentran atrapados en la adicción al imperio del “me gusta”, consiste en exhortar a no realizar ninguna acción ante los demás con el propósito de ser “observados” por ellos. El énfasis que Jesús otorga al verbo “ver” (*theaomai*) es paradigmático, utilizado en este contexto con el propósito de

resaltar acciones en las que una persona busca atraer la atención hacia sí misma (Bauer *et al.*, 2000, p. 445).

El narrador enfatiza que, para Jesús, el verdadero habitante del reino de los cielos es aquel que actúa con discreción al realizar donaciones (Mt 6,2-4). De manera irónica, la primera imagen que Jesús utiliza para resaltar este tipo de actitud no es de carácter visual, sino auditiva, al compararla con el acto de tocar una trompeta (Mt 6,2). Algunos intérpretes, fundamentándose en la Mishná, sugieren que en el templo había trece cajas destinadas a las ofrendas (*m. Seqal.* 6:5), y que la forma de estas cajas imitaba los cuernos utilizados por los hebreos para convocar a diversas reuniones. Desde esta perspectiva, el sonido que producen las monedas al caer en los cofres podría evocar el sonido de una trompeta y simbolizar el deseo de ser observado por aquellos que se encuentran en las proximidades del templo (Klein, 1905, p. 203-204; Lachs, 1978, p. 103-105). No obstante, es relevante señalar que, en este contexto, Jesús no se refiere al templo, sino a las sinagogas y a las calles (Mt 6,2) (Olivares, 2021, p. 201). Esto implicaría que aquellos que buscan la aprobación a través del “me gusta”, y a quienes Jesús se refiere como hipócritas, extienden la influencia del “like” más allá de los límites de los espacios sagrados, ocupando incluso los espacios comunes. El acto de tocar la trompeta, por lo tanto, opera como una metáfora auditiva que sugiere que, al producirse un sonido, las personas se dirigen a observar al emisor del mismo. De manera similar, los habitantes del imperio del “like” realizan ofrendas esperando centrar la atención en ellos.

Jesús reiterará esta misma idea en otras dos ocasiones, pero desde perspectivas diferentes. En primer lugar, el énfasis se encuentra en la admonición dirigida a aquellos que prefieren orar de pie en las sinagogas y en las esquinas de las calles, con el propósito de que los demás puedan observar sus acciones (Mateo 6:5). En segundo lugar, se pone énfasis en el ayuno, subrayando de manera negativa a aquellos que, de forma ostentosa, alteran su apariencia facial durante el ayuno, lo que resulta en una imagen poco estética (Mt 6,16) (Bauer *et al.*, 2000, p. 154; Louw e Nida, 1989, p. 696).

En ambos casos, en opinión del lector, el aspecto que el narrador desea enfatizar en el discurso de Jesús radica nuevamente en el acto de ser “visto” (*phainō*) públicamente por otros (Mt 6,5.16). Es relevante señalar que la práctica de estos tres actos religiosos—limosna, oración y ayuno—no es objeto de crítica por parte de Jesús, ni se considera que sean anulados; más bien, se evalúa la actitud de quien los lleva a cabo. Desde esta

perspectiva, para el narrador, el imperio del “like” refleja de manera evidente el imperio del “yo”, en el cual lo relevante no es el otro ni Dios, sino la aprobación de aquellos que presencian las acciones llevadas a cabo.

Para el lector, el consejo de Jesús dirigido a aquellos que habitan en el imperio del “like” es consistente en los tres ejemplos presentados: lo que importa es que nadie conozca sus acciones; y, como resultado, Dios, en la intimidad, les recompensará (Mt 6, 4.6.18). En otras palabras, la opinión que tiene relevancia es la de Dios, y en consecuencia no es necesario que nadie conozca las acciones de una persona. De esta manera, al proporcionar asistencia a los necesitados, la mano izquierda no debe estar al tanto de lo que realiza la derecha (Mt 6,3). En esta misma línea, al orar, Jesús invita a ingresar a una habitación dentro de la casa y a cerrar la puerta (Mt 6,6). Posteriormente, al ayunar, es recomendable perfumarse la cabeza y lavarse la cara, de manera que se oculte a los demás que se está llevando a cabo esta práctica (Mt 6,17-18). En los dos primeros ejemplos, Jesús utiliza el término “secreto” (*kryptos*) (Mt 6,3.6), enfatizando que las acciones deben permanecer en la más estricta confidencialidad para los demás. En el último, Jesús emplea el adjetivo griego *kryphaios* (Mt 6,17-18), cuya definición se refiere a actos que deben permanecer ocultos al público en general (Bauer *et al.*, 2000, p. 571; Louw e Nida, 1989, p. 344). Así, desde ambas perspectivas, el narrador tiene como objetivo resaltar que para Jesús el imperio del “like” no tiene cabida en los habitantes del reino de los cielos. En contraposición, las obras de los habitantes del reino de los cielos no son hechas con el objetivo de hacer alarde de virtud propia, sino dirigir la atención hacia el Dios que las inspiró (Mt 5,14-16) (France, 1985, p. 118).

2. El imperio del “like” y los líderes religiosos (Mt 23-25)

En el sermón siguiente, la reprensión no va dirigida a los discípulos ni a las multitudes que siguen a Jesús (Mt 5,1-2; 7,28), sino que se dirige contra los líderes religiosos (Mt 23,1-2.13). Aunque el Jesús de Mateo admite que los fariseos y escribas fundamentan su autoridad en Moisés, también observa un inconveniente en su comportamiento (Mt 23:4). Según Jesús, estos no cumplen lo que enseñan (Mt 23,3) y, además, llevan a cabo acciones para ser observados por los demás (Mt 23,5). Al igual que en el primer sermón, Jesús utiliza la palabra “ver” (*theaomai*) para exponer que los escribas y fariseos realizan distintas interacciones sociales para captar la atención de las personas.

Estas interacciones, como se informa al lector, se realizan basándose en el deseo de los escribas y los fariseos de ser honrados y respetados por la gente (Mt 23,6-7). Les encanta ocupar los primeros puestos en los banquetes y en las sinagogas (Mt 23,6). Igualmente, aman ser saludados en las plazas y que se les llame de manera respetuosa y deferente de “rabí (Mt 23,7). Para el lector, el detalle dado por el narrador en el discurso de Jesús de mencionar diferentes escenarios —sinagogas y plazas— sugiere que el honor que los líderes religiosos buscan es reconocimiento social, mostrando su adicción a ser respetados y admirados por otros en público.

Además, según Jesús, los fariseos y escribas alargan los flecos de sus mantos y agrandan sus filacterias (Mt 23,5). A pesar de que el término “filacteria” (*phylaktērion*) es difícil de entender (Tigay, 1979, p. 45-53), es evidente que los fariseos y escribas exageran algo que tiene una clara repercusión en quienes los observan. De hecho, al extender sus flecos, hay una señal clara de que desean atraer la atención hacia sí mismos, empleando sus vestimentas como excusa. Por lo tanto, Jesús destaca cómo los fariseos y los escribas intentan captar la atención de otros visualmente.

Para el lector, Jesús denuncia y se burla de los líderes religiosos en los versos siguientes, utilizando epítetos cargados de sarcasmo (Mt 23,13-36) (Olivares, 2016, p. 46-62). Al hacerlo, Jesús revela la actitud hipócrita de estos líderes, mostrando que sus acciones son motivadas por la búsqueda de “likes” públicos. Así, mientras que en el primer sermón Jesús retrató el perfil de los ciudadanos del imperio del “me gusta”, en el presente discurso él describe a los que los lideran.

En forma de respuesta, Jesús afirma que quienes quieran seguirlo y ser discípulos del reino celestial deben adoptar una postura distinta a la de los escribas y los fariseos. Según Jesús, los miembros de la comunidad que él dirige no deben pretender ser llamados “rabí”, ya que solo existe un solo maestro: el Cristo (Mt 23,10). Además, todos ellos deben considerarse mutuamente como hermanos (Mt 23,8). En este contexto, el narrador procura destacar que la igualdad de trato entre sus seguidores es más importante que resaltar las desigualdades sociales (Míguez, 1986, p. 159), contrastando la arrogancia de los líderes religiosos con la humildad que debe caracterizar a los seguidores de Jesús (Barbour, 1971, p. 138).

En esta línea, el Jesús de Mateo sostiene que el reino de los cielos es diferente al imperio del “like”, ya que el primero no depende de la aprobación pública. En cambio,

está basado en la igualdad de servicio y de condición (Marquet, 1983, p. 95-96). Para el lector, esto es claramente resaltado por Jesús mismo, quien dice explícitamente que “el más grande entre vosotros será vuestro servidor” (*ho de meizōn hymōn estai hymōn diakonos*) (Mt 23,11). En otras palabras, en opinión de Jesús, el individuo logra la validación pública sirviendo a los demás en lugar de ser servido (Olivares, 2016, p. 46). Esta validación, nota el lector, no se obtiene ocupando una posición privilegiada, sea esta social o religiosa, o entendida como una expresión de poder, sino al convertirse en una persona que sirve a otras (Mt 23,11).

Que Jesús diga que el que se humille será exaltado (Mt 23,12) demuestra de manera precisa cómo el ciudadano del reino de los cielos milita en contra del imperio del “like” de forma práctica. En relación con lo anterior, y en virtud del discurso que se ha analizado, Jesús considera la importancia de hacer lo bueno mientras la Parusía tarda (Mt 24,45-25,46). Sin embargo, las obras que se llevan a cabo no están destinadas a recibir un “me gusta”, sino que son un acto de servicio natural que se asemeja al servicio prestado por Jesús en favor de los demás (Mt 8-9). Por lo tanto, el imperio del “like” solo puede ser vencido cuando los seguidores de Jesús entienden que la figura central de esta historia narrada por Mateo no es ellos mismos, sino el Cristo, es decir, Jesús (Mt 1,1).

CONSIDERACIONES FINALES

El análisis de los dos discursos que Jesús pronunció en Mateo pone de manifiesto que la dictadura de la validación es un asunto social que data de hace mucho tiempo y no es algo exclusivo del presente. No obstante, Jesús critica las dos, enfatizando que Mateo, a pesar de ser un texto antiguo, tiene una descripción que se aplica con certeza en el presente. Es crucial señalar que, dentro del marco de la narración mateana, hay dos clases de residentes en el imperio del “like”. Por una parte, están los ciudadanos, quienes son o bien simpatizantes o miembros de las comunidades cristianas contemporáneas. Por otra parte, existen los líderes de la época que podrían retratar la actitud de ciertos líderes eclesiásticos contemporáneos que buscan la validación del “me gusta” en lo que hacen y cómo viven. El resultado de lo examinado demuestra que Jesús condena las acciones de ambos.

Desde una perspectiva práctica, el punto central subrayado por Jesús está en recordar que las obras deben realizarse en secreto, y que los cristianos deben tener una actitud de servicio semejante a la de Jesús. Esto sugiere no perder de vista que el reino de

los cielos no tiene al ego como su figura central, sino a Cristo, siendo este último el personaje más importante en la historia de Mateo, y alrededor del cual giran todas las historias.

REFERÊNCIAS

BARBOUR, Robert S. Uncomfortable Words VIII: Status and Titles. **Expository Times**, v. 82, n. 5, p. 137-142, 1971.

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.

CARSON, D. A. **O sermão do monte**. São Paulo: Vida Nova, 2019.

FRANCE, R. T. **Matthew**: And Introduction and Commentary. Grand Rapids: InterVarsity Press, 1985.

KIM, Inhye; CHOI, Yung Kyun *et al.* How Do Consumers Choose to Click ‘Like’ on Luxury Ads in Social Media? Role of Envy, Number of Likes, and Culture. **International Journal of Advertising**, v. 40, n. 8, p. 1247-1264, 2021.

KLEIN, G. Mt 6, 2. **Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche**, v. 6, n. p. 203-204, 1905.

LACHS, Samuel Tobias. Some Textual Observations on the Sermon on the Mount. **Jewish Quarterly Review**, v. 69, n. 2, p. 98-111, 1978.

LOUW, Johannes P.; NIDA, Eugene Albert. **Greek-English Lexicon of the New Testament**: Based on Semantic Domains. New York: United Bible Societies, 1989.

MARQUET, Claudette. Ne vous faites pas appeler maître (Matthieu 23, 8-12). **Christus**, v. 30, n. p. 88-102, 1983.

MARTÍN CRITIKIÁN, Davinia; MEDINA NÚÑEZ, Marta. Redes sociales y la adicción al like de la generación Z. **Revista de Comunicación y Salud**, v. 11, n. 1, p. 55-76.

MÍGUEZ, Néstor O. Continuidad y ruptura: confrontación y conflicto. Elementos para una aproximación Socio-política a Mateo 23-24. **Revista bíblica**, v. 48, n. p. 153-167, 1986.

OLIVARES, Carlos. **The (Im)polite Jesus**: An Analysis of Jesus’ Verbal

Rudeness in Matthew's Gospel. New York: Peter Lang, 2016.

OLIVARES, Carlos. Examen crítico de la perspectiva geográfica del templo en la escena de la viuda pobre de Marcos 12,41-44. **Estudios Teológicos**, v. 61, n. 1, p. 196-208, 2021.

POWELL, Mark Allan. **What is Narrative Criticism?**. Minneapolis: Fortress Press, 1990.

SHERMAN, Lauren E.; PAYTON, Ashley A. *et al.* The Power of the Like in Adolescence: Effects of Peer Influence on Neural and Behavioral Responses to Social Media. **Psychological Science**, v. 27, n. 7, p. 1-9, 2016.

TIGAY, J.H. On the Term Phylacteries (Matt 23: 5). **Harvard Theological Review**, v. 72, n. 1/2, p. 45-53, 1979.

ZAKHOUR, Lina. Like: vers une dictature du nombre ? **Hermès, La Revue**, v. 82, n. 3, p. 222-226, 2018.

TEONOMISMO E O DIREITO À TERRA: A absolutização da propriedade e a defesa da justiça social

*Davi Boechat*¹¹²

Resumo: Este trabalho analisa a retórica teonomista e sua fundamentação teológica acerca da propriedade privada, investigando a tese de que qualquer interferência sobre o domínio patrimonial constitui uma afronta à soberania divina. O problema central reside na aparente incoerência exegética desse discurso: enquanto a Teonomia defende um modelo de propriedade absoluta, o Antigo Testamento, que é base do sistema teonomista, apresenta dispositivos como o Ano do Jubileu, em Levítico 25, e as leis de respigo, de Levítico 19,9-10, que mitigam o acúmulo latifundiário e garantem o acesso à terra como direito de subsistência das famílias. Por meio de revisão bibliográfica e análise comparativa, demonstra que a proposta teonomista é incongruente frente à lógica de propriedade proposta pela Bíblia Hebraica. No Brasil, a adoção desta perspectiva por parte da direita cristã suprime a denúncia de males decorrentes da acumulação indefinida de propriedade que traz impactos tanto no campo, com o latifúndio, quanto na cidade, com a gentrificação e especulação imobiliária.

Palavras-chave: Direito de propriedade. Teologia pública. Justiça social.

Abstract: This work analyzes theonomist rhetoric and its theological foundation regarding private property, investigating the thesis that any interference with patrimonial domain constitutes an affront to divine sovereignty. The central problem lies in the apparent exegetical incoherence of this discourse: while Theonomy defends a model of absolute property, the Old Testament—the very basis of the theonomist system—presents provisions such as the Jubilee Year in Leviticus 25 and the gleanings laws in Leviticus 19:9-10, which mitigate land accumulation and ensure access to land as a subsistence right for families. Through a literature review and comparative analysis, this study demonstrates that the theonomist proposal is incongruent with the logic of property proposed by the Hebrew Bible. In Brazil, the adoption of this perspective by the Christian right suppresses the denunciation of evils resulting from the indefinite accumulation of property, which impacts both the countryside, through large estates (latifúndios), and the city, through gentrification and real estate speculation.

Keywords: Property rights. Public theology. Social justice.

INTRODUÇÃO

O debate sobre a função social da propriedade e o papel do Estado na economia tem encontrado, no cenário religioso contemporâneo, um terreno de intensas disputas hermenêuticas e políticas. No cerne desse embate, destaca-se o teonomismo, movimento que propõe a aplicação das leis civis do Antigo Testamento às sociedades modernas, como uma das vozes mais contundentes na defesa de um direito de propriedade absoluto e de um Estado mínimo.

Todavia, essa interpretação teonômica enfrenta um desafio exegético significativo ao confrontar-se com as próprias legislações mosaicas que afirmam defender. Enquanto o discurso pró-mercado sacraliza a acumulação e a autonomia do proprietário, o texto

¹¹² Mestrando no Programa de Pós-graduação em Teologia do Centro Universitário Adventista de São Paulo (UNASP); bacharel em Direito pelo UNASP; integrante do Limiar – Grupo de Estudo e Pesquisa em Arqueologia, Ciências Bíblicas e Interdisciplinaridades. E-mail: davipac@gmail.com

bíblico apresenta dispositivos como o Ano do Jubileu (Lv 25), que impunham limites severos à concentração fundiária e mecanismos compulsórios de redistribuição de recursos e libertação de servos. Essa tensão revela uma aparente contradição: o uso seletivo da Lei de Deus para fundamentar ideais do liberalismo econômico, em detrimento de princípios de justiça social intrínsecos à aliança teocrática de Israel.

No Brasil, esse fenômeno ganha contornos específicos com a crescente influência de literaturas teológicas norte-americanas que promovem a convergência entre o conservadorismo moral e o neoliberalismo. O presente trabalho propõe-se a analisar esse cenário. Primeiramente, examina-se a noção de propriedade no pensamento teonomista. Em seguida, busca-se recuperar a teologia do Jubileu como um contraponto bíblico que relativiza o direito de posse em favor da busca do bem comum.

1. Desenvolvimento

Para compreender o discurso teonomista sobre o acesso à terra e a justiça social, é imperativo analisar sua fundamentação ética, que vincula a propriedade privada à soberania divina. Para o principal nome do movimento, Rousas John Rushdoony (1916–2001), a propriedade está ligada à lei de Deus e à estrutura familiar, sendo protegidas pelos imperativos do decálogo “não furtarás” e o “não cobiçarás” (Êx 20,15-17).

Sendo o proprietário absoluto de toda a criação, Deus delegou às famílias a administração das (Ex 19,5; Sl 50,9-13; 1Co 10,26-28; 2Co 5,18). Por isso, qualquer intervenção na propriedade implica em violação da lei divina: “Segundo a Bíblia, a família é mais do que uma unidade espiritual; é uma unidade material, firmemente alicerçada na propriedade e nas realidades econômicas” (Rushdoony, 2009, cap. 15). Por isso, o “ataque à propriedade privada também é um ataque a Deus porque despreza Sua lei e a substitui pela lei humanista e socialista do homem” (Rushdoony, 1974, p. 27).

Rushdoony (1974, p. 28) argumenta ainda que a liberdade individual depende da propriedade, resultando o ataque a esse valor em aumento da dependência do estado, sendo a defesa da inviolabilidade da propriedade privada um dever religioso: “O direito à propriedade é um direito dado por Deus. A propriedade é evidência de trabalho e caráter. Toda tentativa de limitar o direito de propriedade é uma forma de roubo”. A fundamentação teonomista para a não intervenção do Estado em questões econômicas repousa na aceção da lei bíblica como um critério objetivo e exaustivo de governança.

A visão teonomista consiste essencialmente na defesa da utilidade e aplicação das leis do Antigo Testamento no contexto contemporâneo, o que pode incluir até mesmo a pena de morte para adultério, homossexualidade, filhos rebeldes, blasfêmia pública (Novais; Campos, 2023, p. 37). Segundo Gregory Bahnsen (1948–1995), a revelação das penalidades civis para delitos específicos funciona como um balizador ético que permite distinguir, de forma fundamentada em princípios, entre o pecado e o crime, a moralidade pessoal e a legalidade civil, e a ética social e a política.

Nesse sentido, a lei de Deus estabelece as fronteiras exatas onde o Estado pode ser aplicada e, por exclusão, aponta as áreas em que a interferência estatal é ilegítima (Bahnsen, 2003, p. 138). O estado tem sua autoridade restrita à retribuição penal e à proteção da vida e da propriedade, estando impedido de agir fora disso, estando o mercado imune ao governo (Bahnsen, 2003, p. 155).

Quanto aos serviços públicos, o estado deve ser mínimo, dada a necessidade de garantia da propriedade privada (Pereira, 2023, p. 153). Consequentemente, o imposto sobre propriedades é visto como uma forma de confisco arbitrário. Assim, leis que regulam trocas comerciais ou a distribuição de riqueza são também vistas como essencialmente ilegítimas. Ainda nessa perspectiva, a correção de injustiças deve sempre ocorrer por meio de empreendimentos voluntários, por meio de caridade privada, não sendo a justiça social um direito, mas um favor. A mudança da ordem política e social, portanto, não deve ser fruto de intervenções estatais ou revoluções, mas decorrer de um processo de regeneração espiritual individual.

2. Mitigação da pobreza e limite à acumulação

A posse e a transmissão da terra no Israel antigo transcendiam a mera esfera econômica, configurando-se como um elemento central da identidade teológica e jurídica do povo hebreu. Através do evento do Êxodo, os israelitas mudaram seu lugar de habitação e também seu soberano, que não era mais Faraó egípcio, mas o Senhor, o libertador (Gunjević, 2018, p. 57). O acesso à terra era parte do novo status que adquiriram. Conforme Brueggemann (1986, p. 57), “A Torá existe para que Israel não esqueça de quem é a terra e como nos foi dada”.

No período patriarcal, a propriedade fundiária era compreendida como uma concessão divina, fundamentada na aliança estabelecida entre a divindade e o patriarca Abraão (Gn 12,7; Js 22,19). A premissa de que a terra era uma dádiva sagrada impunha

um dever de preservação do patrimônio que vinculava as gerações sucessivas ao cumprimento da promessa. Assim, a manutenção da propriedade dentro da mesma árvore genealógica funcionava como a prova material da continuidade da aliança e da proteção divina.

Por isso, conforme Aguilar (2005, p. 50), o “homem hebreu se ligava profundamente à porção recebida”. Dada a natureza sagrada e identitária, a sociedade hebraica desenvolveu mecanismos jurídicos rigorosos para impedir a alienação da propriedade. Mesmo em situações de crise na linha sucessória natural, as normas previam que a terra permanecesse sob o controle do núcleo familiar ou tribal, reafirmando o princípio de preservação (Blomberg, 2009, p. 50).

A institucionalização do Ano do Jubileu configurava-se como o mecanismo jurídico-espiritual supremo para a preservação da integridade territorial das linhagens familiares no antigo Israel. Levítico 25 menciona que o Senhor tirou os israelitas do Egito e propõe quatro ações: (1) descanso da terra (v. 1-7), (2) reintegração de posse da terra às famílias originais (v. 8-34), (3) proibição da cobrança de juros (v. 35-38) e (4) libertação ou resgate de escravos (v. 39-55).

Este dispositivo legal garantia que, caso o titular original ou seus parentes próximos não possuíssem recursos para efetuar o resgate financeiro do imóvel durante o período de contrato, a terra retornaria compulsoriamente ao seu dono original no quinquagésimo ano. O Ano do Jubileu funcionava, portanto, como uma cláusula de retrocesso automático que impedia o acúmulo latifundiário, além de permitir um sistema de restauração da capacidade produtiva de quem, no passado, havia se endividado (Gunjević, 2017, p. 260).

O Jubileu assegurava que mesmo flutuações econômicas ou insolvências individuais não dissolvessem a herança ancestral, consolidando o patrimônio familiar e consolidava a terra como o símbolo material e perene da aliança. O texto bíblico impunha uma nítida limitação à propriedade privada. Para garantir a produtividade e a qualidade de vida das famílias, era necessário regular a maneira como a sua transmissão poderia ser realizada. Curiosamente, porém, o discurso teonomista sobre a absolutização da propriedade, embora se proponha a defender a perpetuidade da lei, ignora tal ordenamento. Há de se considerar, portanto, que essa postura, longe de representar a defesa de um ideal bíblico, parece estar baseada na proteção de interesses de outra ordem.

Na sessão seguinte, exploraremos as implicações desse discurso, que encontra eco em evangélicos de diferentes confissões, podendo impactar políticas públicas no Brasil.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como alerta Timothy Keller (1950–2023), “quando nos voltamos para a lei social do Antigo Testamento, a aplicação deve ser feita com cautela e estará sempre aberta a discussões” (Keller, 2013, p. 49). O ponto a ser estabelecido aqui, portanto, não é propor um salto lógico em favor de medidas específicas, mas ressaltar que intervenções na economia visando o bem comum não deveriam representar um problema para a ética cristã.

Ao olhar para o Brasil – onde as consequências da escravidão permanecem vivas, impactando sobretudo a comunidade negra, onde as condições de vulnerabilidade social são sentidas de forma mais expressiva; onde o endividamento que abate oito em cada dez famílias favorece a busca de caminhos tortuosos para ampliar a renda como a busca por apostas esportivas e cassinos online; e onde o domínio da terra concentra-se em poucos proprietários, que acumulam grandes porções de terra – a ética de propriedade apresentada no Antigo Testamento é eloquente (Follis; Coutinho; Darius, 2024).

A intensidade desses problemas aponta ao cristianismo a necessidade de defender um ideal de vida abundante. Como sugerem Volf e Croasmun (2003, p. 35), no debate público de uma sociedade pluralista, a teologia precisa justificar a sua razão de ser propondo projetos de vida frutífera que enfrentam injustiças: “O sofrimento [...] e as indignidades que o acompanham têm sido historicamente [...] o principal motor tanto para a busca de uma visão da vida que seja verdadeiramente digna para os seres humanos como para a luta pessoal e social para transformar essa visão em realidade”.

A proteção das famílias parece implicar um afastamento do direito de propriedade absoluto liberal e uma aproximação do modelo bíblico. Segundo Gunjević (2018, p. 262), o Ano do Jubileu inspira os cristãos a compreender que “poder econômico e político precisa ser controlado”. No que diz respeito à propriedade, isso implica reconhecer, como chama atenção González (2014, p. 92), que “Deus fez todas as coisas para o deleite de todos. Embora isso não implique necessariamente a abolição de todo regime de propriedade privada, quer dizer sim que até o privado deve tender ao bem comum”.

Em suma, é necessário reconhecer o problema da pobreza e encará-lo frente a responsabilidade social da igreja. Como chamou atenção o pastor batista norte-americano

Edward Hughes Prude, que, em 1951, no início da Guerra Fria, escreveu: “A luta da Igreja Cristã, em todos os seus ramos, para combater o comunismo seria muito mais eficaz se, com toda honestidade, reconhecêssemos nosso fracasso, em muitos casos no passado, em demonstrar uma preocupação mais profunda com as necessidades materiais dos homens” (Prude, 1951, p. 11).

Para avançar em uma práxis cristã autêntica, é fundamental que a igreja se engaje em uma postura de proatividade propositiva. No contexto protestante brasileiro, isso implica o desenvolvimento robusto de uma teologia social. Tal amadurecimento pressupõe a superação da visão dicotômica entre o espiritual e o material, que acaba por negligenciar as necessidades concretas e a dignidade da vida humana em sua totalidade, empobrecendo tanto a missão evangelizadora quanto o engajamento público da igreja (Goheen, 2014, p. 68; Kuhn, 2013, p. 12-13).

REFERÊNCIAS

AGUILAR, Ruben. A “aliança” e a economia patriarcal. **Kerygma**, v. 1, n. 1, p. 45-55, 2005. Disponível em: <https://revistas.unasp.edu.br/kerygma/article/view/352/356>. Acesso em: 14 jan. 2025.

BAHNSEN, Greg L. O ponto de vista reformado teonômico. In: GUNDRY, Stanley (org.), **Lei e evangelho**: cinco pontos de vista. Tradução: Valdemar Kroker. São Paulo, SP: Editora Vida, 2003. p: 101-155.

BLOMBERG, Craig L. **Nem pobreza nem riqueza**: as posses segundo a teologia bíblica. Tradução: Aline Marques Kachler. Curitiba, PR: Editora Evangélica Esperança, 2009.
BRUEGGEMANN, Walter. **A terra na Bíblia**: dom, promessa e desafio. Tradução: Anacleto Álvarez. São Paulo, SP: Paulinas, 1986.

FOLLIS, Rodrigo; COUTINHO, Davi Boechat Paiva de Azeredo; DARIUS, Fábio Augusto. Ellen G. White e as ações afirmativas como reparação à escravidão: Bases para se pensar as cotas e os desafios da justiça social em ambientes educacionais. **Nuances**: Estudos sobre Educação, Presidente Prudente, v. 35, 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.32930/nuances.v35i00.10465>. Acesso em: 17 fev. 2026.

GOHEEN, Michael W. **A missão da igreja hoje**: a Bíblia, a história e as questões contemporâneas. Viçosa, MG: Ultimato, 2014.

GONZÁLEZ, Justo. **Desafios do século 21 para o pensamento cristão**: esboços teológicos. São Paulo, SP: Hagnos, 2014.

GUNJEVIĆ, Lidija. **Jubilee in the Bible**: using the theology of Jürgen Moltmann to find a new hermeneutic. Leiden e Boston: Koninklijke Brill, 2018.

KUHN, Wagner. **Integrando beneficência social e desenvolvimento na missão de Deus**: perspectivas bíblicas históricas e contemporâneas do Evangelho de Cristo. 2 ed. Cachoeira, BA: CePLib, 2013.

PEREIRA, Eliseu. Teologia do Domínio: Uma chave de interpretação da relação política evangélico-bolsonarista. *Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História*, v. 76, p. 147–173, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.23925/2176-2767.2023v76p147-173>. Acesso em: 17 fev. 2026.

PRUDE, Edward Hughes. The Vatican Primarily the Seat of a Religious Institution. **Liberty**, v. 47, n. 1, p. 10-14, jan-mar 1952. Disponível em: <https://documents.adventistarchives.org/Periodicals/LibM/LibM19520101-V47-01.pdf>. Acesso em: 12 jan. 2025.

RUSHDOONY, Rousas John. **Bread Upon the Waters**: Columns from The California Farmer: Fairfax: Thoburn Press, 1974.

RUSHDOONY, Rousas John. **Law & Liberty**. Vallecito: Chalcedon Foundation, 2009. *E-book*.

VOLF, Miroslav; Croasmun, Matthew. **Pela vida do mundo**: um manifesto pela renovação da teologia. São Paulo, SP: Recriar, 2023.

O DISCIPULADO NA FAMÍLIA E A MISSÃO DE ELIAS: Uma leitura de Malaquias 4,4-6 [3,22-24] no contexto escatológico

*Diogo Florencio Sansalone*¹¹³

Resumo: Este estudo busca responder de que forma a missão profética de Elias, em Malaquias 4,4-6[3,22-24], pode ser compreendida à luz do discipulado familiar no contexto escatológico. Considerando a possibilidade de que esta profecia apresente um duplo cumprimento, com realização inicial no ministério de João Batista e desdobramento para o tempo do fim. Trata-se de uma pesquisa qualitativa, de caráter bibliográfico e teológico-bíblico, fundamentada na análise temática de textos como Gênesis 18,17-19, Deuteronômio 6,4-7, 1 Reis 3;10 e Provérbios 4,3-12, incluindo a análise do verbo grego no Evangelho segundo Mateus 17,11, e do verbo hebraico em Malaquias 4,6[3,24]. Os resultados indicam que a formação espiritual no ambiente familiar constitui base essencial para a restauração da verdadeira adoração e para o cumprimento da missão profética do povo de Deus. Em um contexto marcado por pressões culturais e estruturas sociais que competem com os valores bíblicos, o discipulado familiar é compreendido como forma de resistência teológica frente a influências que tendem a desconfigurar a cosmovisão bíblica. Conclui-se que o discipulado familiar constitui imperativo profético na formação de uma geração que reflita o caráter amoroso de Deus e testemunhe ao mundo.

Palavras-chave: Discipulado familiar. Missão de Elias. Escatologia

Abstract: This study seeks to answer how the prophetic mission of Elijah, in Malachi 4,4–6[3,22–24], may be understood in light of family discipleship within an eschatological context. Considering the possibility that this prophecy presents a dual fulfillment, with an initial realization in the ministry of John the Baptist and a later unfolding in the end time, this research adopts a qualitative, bibliographic, and theological-biblical approach, grounded in the thematic analysis of texts such as Genesis 18,17–19, Deuteronomy 6,4–7, 1 Kings 3;10, and Proverbs 4,3–12, including the analysis of the Greek verb in the Gospel according to Matthew 17,11 and the Hebrew verb in Malachi 4,6[3,24]. The results indicate that spiritual formation within the family environment constitutes an essential foundation for the restoration of true worship and for the fulfillment of the prophetic mission of God's people. In a context marked by cultural pressures and social structures that compete with biblical values, family discipleship is understood as a form of theological resistance against influences that tend to distort the biblical worldview. It is concluded that family discipleship constitutes a prophetic imperative in the formation of a generation that reflects the loving character of God and bears witness to the world.

Keywords: Family discipleship. Elijah's mission. Eschatology.

INTRODUÇÃO

A profecia referente a Elias em Malaquias 4,4–6[3,22–24] ocupa lugar singular no cânon bíblico ao articular expectativa escatológica e restauração relacional como preparação para o “grande e terrível Dia do Senhor”. Na história da interpretação bíblica, esse texto tem sido tradicionalmente compreendido, sobretudo, como referência ao ministério de João Batista, entendimento amplamente respaldado pelo Novo Testamento. Todavia, tanto na tradição exegética quanto na pesquisa teológica recente, observa-se uma lacuna quanto à exploração de sua dimensão intergeracional, especialmente no que

¹¹³ Mestrando em Teologia pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo (UNASP) e bacharel em Teologia pela Faculdade Adventista do Paraná (FAP). Membro do Grupo de Pesquisa Epistemologia e Método dos Sistemas Teológicos do UNASP. Pastor distrital da Igreja Adventista do Sétimo Dia, na Associação Norte Paranaense. E-mail: diogo.sansalone@adventistas.org. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2297712153154698>.

se refere à conversão do coração dos pais aos filhos e dos filhos aos pais, como eixo teológico do texto.

Nesse sentido, permanece em aberto a possibilidade de compreender a missão profética associada a Elias, à luz da teologia bíblica, como também abrangendo a restauração da fé no contexto familiar, mediante a responsabilidade dos pais no discipulado e na formação religiosa das gerações subsequentes. Tal perspectiva adquire relevância particular quando considerada em contextos históricos e contemporâneos marcados por fortes pressões culturais e religiosas que disputam a formação da identidade e da cosmovisão do povo de Deus, frequentemente por meio da ruptura dos vínculos intergeracionais da fé.

Diante disso, o presente artigo propõe investigar de que modo a profecia de Elias, em Malaquias 4,4–6[3,22–24], pode ser compreendida como uma possível lente hermenêutica para a importância do discipulado no contexto familiar. Para tanto, analisa-se o texto em diálogo com o Evangelho segundo Mateus 17,11, considerando sua recepção na história da interpretação bíblica e sua releitura no Novo Testamento, buscando evidenciar a possível abertura tipológica e escatológica da profecia para além de seu cumprimento no ministério de João Batista. Em seguida, examina-se em que medida a responsabilidade atribuída a Abraão em relação à sua casa e a educação religiosa de Salomão, conforme registradas no Antigo Testamento, podem funcionar como referenciais interpretativos para a compreensão da missão de Elias, particularmente no que se refere à transmissão da fé no âmbito familiar. Por fim, refletem-se algumas implicações dessa leitura para a prática do discipulado cristão no contexto atual.

Metodologicamente, o estudo se insere no contexto da teologia adventista do sétimo dia, reconhecendo a Escritura como revelação divina e autoridade normativa para a fé e a prática. Parte-se do pressuposto de que a revelação bíblica constitui fonte legítima de conhecimento teológico e deve ser interpretada em submissão ao seu próprio testemunho. Adota-se, assim, o método histórico-gramatical, compreendido não apenas como análise linguística e contextual, mas como abordagem hermenêutica que respeita a unidade do cânon, a progressividade da revelação e a coerência interna das Escrituras, permitindo o emprego da leitura tipológica e intertextual. Quanto aos limites, este artigo não se propõe a realizar uma exegese exaustiva dos textos analisados, nem a desenvolver uma sistematização doutrinária do tema do discipulado familiar, nem apresentar um manual

pastoral, restringindo-se à investigação teológico-bíblica de passagens selecionadas e às possíveis implicações de sua leitura no horizonte escatológico.

As citações bíblicas em português seguem a versão Almeida Atualizada (2018); as referências bíblicas, contudo, foram padronizadas conforme o sistema de abreviaturas da Bíblia de Jerusalém, de acordo com as normas editoriais dos anais.

Este artigo contou com o uso de ferramentas de inteligência artificial generativa como apoio à revisão linguística e à organização textual. As ideias, interpretações e correlações apresentadas são de inteira responsabilidade do autor.

1. Elias virá: a abertura tipológica da profecia

A profecia bíblica sobre o envio de Elias antes do "grande e terrível Dia do Senhor" em Malaquias 4,5[3,23], embora tradicionalmente interpretada como cumprida no ministério de João Batista, recebe uma nova possibilidade nas palavras de Jesus. No Evangelho segundo Mateus 17,11, Cristo afirma: "[...] Elias virá e restaurará todas as coisas". O verbo ἔρχεται (*erchetai*) encontra-se no presente do indicativo, podendo ser classificado como presente com valor futuro, descrevendo um evento ainda por acontecer, mas apresentado como certo ou iminente (Wallace, 1996, p. 535). Essa leitura é reforçada pela ligação com o verbo seguinte, ἀποκαταστήσει (*apokatastēsei*), que está no futuro do indicativo, formando a construção: "Elias vem e restaurará todas as coisas".

Tal combinação sugere que o ministério de Elias não se limita a um evento já consumado, mas admite uma dinâmica mais ampla, com projeção futura. Essa percepção se articula com a própria profecia em Malaquias 4,4-6[3,22-24], que associa a vinda de Elias ao "grande e terrível Dia do Senhor", frequentemente compreendido como ainda futuro. Assim, abre-se a possibilidade de um novo cumprimento tipológico dessa profecia, à semelhança do que ocorreu com João Batista, que veio "[...] no espírito e poder de Elias [...]" (Lc 1,17).

No âmbito do *auditus fidei*, compreendido aqui como escuta da fé no interior da tradição cristã, torna-se necessário examinar a recepção histórica da interpretação da profecia de Malaquias no interior da tradição cristã, considerando suas diferentes formulações ao longo da patrística, da escolástica, da Reforma e da teologia contemporânea (Alves, 2019, p. 105).

A tradição patrística reconhece, de modo recorrente, o cumprimento tipológico da profecia de Malaquias em João Batista, ao mesmo tempo em que, em autores como João Crisóstomo e Agostinho de Hipona, mantém a expectativa de uma manifestação futura de Elias em contexto escatológico. João Crisóstomo, ao comentar que o Evangelho segundo Mateus 17,10–13, afirma simultaneamente que "Elias já veio", referindo-se a João Batista, e que "Elias virá", distinguindo entre o cumprimento histórico e uma expectativa futura, o que evidencia uma leitura que admite múltiplas camadas de realização profética (Chrysostom, 2011, p. 774, tradução nossa; Homilies on Matthew, Homily 57). Nos escritos de Agostinho de Hipona encontra-se a afirmação: "Pois não é sem razão que esperamos que, antes da vinda de nosso Juiz e Salvador, Elias venha, porque temos boas razões para crer que ele ainda está vivo; pois, como a Escritura nos informa muito claramente, ele foi levado desta vida em um carro de fogo." (Augustine, 1952, p. 557, tradução nossa; City of God, XX, 29). Agostinho sustenta, assim, a expectativa de uma manifestação futura de Elias antes da vinda do Senhor, com base na compreensão de que ele não experimentou a morte.

A recepção patrística dessa interpretação foi posteriormente preservada na tradição escolástica, especialmente na compilação de Tomás de Aquino na *Catena Aurea*, onde se evidencia a coexistência de duas linhas interpretativas: por um lado, a identificação tipológica conclusiva em João Batista com Elias; por outro, a expectativa de uma manifestação futura do profeta em sentido escatológico (Aquinas, [S.d.]).

Durante a Reforma Calvino teve outra interpretação. Segundo ele: "E restaurará todas as coisas. Isso não significa que João Batista restaurou tudo perfeitamente, mas que ele transmitiu e entregou a obra a Cristo, que completaria aquilo que ele havia começado" (Calvin, 1845, p. 270). Desta forma, sua interpretação é que essa profecia já havia sido plenamente cumprida no ministério de João Batista, e Cristo se encarregaria de concluir a restauração iniciada.

No contexto da teologia adventista do sétimo dia, sustenta-se que "Antes do primeiro advento de Cristo, esta obra foi cumprida por João, o Batista [...], e antes da segunda vinda de Cristo uma obra semelhante será feita por aqueles que pregam as três mensagens angélicas ao mundo" (Dorneles, 2013, v. 4, p. 1247).

Dessa forma, a análise do que está escrito no Evangelho segundo Mateus 17,11, em diálogo com o que está escrito em Malaquias 4,4-6[3,22-24], indica uma tensão entre

cumprimento passado ou em andamento e projeção futura, sugerindo que a missão de Elias possui caráter contínuo e tipológico. À luz de Malaquias 4,6[3,24], essa restauração se inicia no contexto relacional do lar, onde os corações são reconciliados.

2. Restaurará todas as coisas: a restauração do lar

A nação de Israel possuía a incumbência de apresentar o verdadeiro Deus ao mundo, missão diretamente ligada à fidelidade no discipulado familiar como evidenciado no livro de Gênesis 18,17-19. Um momento emblemático desse impacto encontra-se em 1 Reis 10, no relato da rainha de Sabá. Ao testemunhar a sabedoria de Salomão e a organização de sua casa e reino, ela reconhece a ação do Senhor. Esse episódio evidencia que o testemunho de Israel ao mundo não estava, naquele momento, manifestado apenas por eventos sobrenaturais, mas também através do estilo de vida que Israel vinha praticando. A rainha viajou mais de 3000 km para constatar o que ouvira em seu reino a respeito de Salomão, em uma época em que as viagens não eram tão confortáveis como hoje (Universität Hamburg, 2008).

Em Provérbios 4,3-12, o próprio Salomão atribui essa sabedoria à instrução recebida de seu pai. Davi, ao ensinar seu filho, colocou em prática o princípio de Deuteronômio 6, 4-7, que orienta a transmissão contínua da fé no ambiente familiar. Ao ser descrita a experiência de Salomão com Deus no livro de 1 Reis 3 observa-se que o rei pediu à Deus justamente o que ele descreveu como aprendido de seu pai. Desta forma, a formação espiritual no lar aparece como fundamento da vida religiosa de Israel e quando colocada em prática impactou o mundo nos seus dias. Fica evidente que a grandeza de Israel, nos dias de Salomão, realizou-se pela sabedoria recebida da parte de Deus. Contudo, o pano de fundo de toda essa história é a vocação familiar confiada a Abraão: "[...] ordene aos seus filhos e a sua casa depois dele, a fim de que guardem o caminho do Senhor e pratiquem a justiça e o juízo [...]" (Gn 18,19). Esse ideal reaparece no testemunho da rainha de Sabá ao reconhecer que Salomão fora constituído rei para que executasse "[...] o juízo e a justiça [...]" (1Rs 10,9). Evidencia-se que a missão pública de Israel diante das nações aparece ligada à fidelidade da transmissão da fé no ambiente familiar.

Esse padrão intergeracional fornece uma chave importante para a leitura de Malaquias 4,4-6[3,22-24]. O texto apresenta como ação central da missão de Elias a

expressão "[...] converterá o coração dos pais aos seus filhos e o coração dos filhos aos seus pais [...]". O verbo utilizado no original é o *וְהֵשִׁיב* (veheshiv). Essa palavra aparece apenas 14 vezes dessa forma na Bíblia. Suas ocorrências são: Gn 48,21; Ex 34,35; Lv 6,4[5,23]; 25,27; Nm 5,7; Dt 28,60; 2Sm 16,12; 1Rs 2,23.44; 2Rs 3,4; Pr 24,12.18; Jr 42,12 e Ml 4,6[3,24].

O verbo *וְהֵשִׁיב* (veheshiv) foi construído como Hiph'il, weqatal, terceira pessoa do masculino singular. O verbo no Hiph'il dá o sentido de alguém praticando uma ação ou levando outro a agir, sendo comum o uso de verbos auxiliares como “mandar”, “obrigar” ou “fazer” (Vitta; Akil, 2007, p. 52). Com relação à forma weqatal, ela pode ser utilizada para expressar progressão futura (Bartelmus, 2009 apud Grenzer, 2016, p. 27). Desta forma, sugere-se ação causativa, indicando que alguém fará com que outro se volte. Destaca-se a função ativa da missão de Elias como um chamado à restauração das relações e a formação da fé no âmbito familiar.

Além do aspecto relacional, há também uma dimensão teológica mais profunda. Na tradição bíblica, ser filho implica partilhar da fé e das obras do pai (cf. Jo 8,39). Desta forma, o chamado dos discípulos de Jesus atualmente pode ser entendido como a responsabilidade de promover não apenas reconciliação relacional na família, mas também a transmissão intencional da fé às novas gerações.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise do Evangelho segundo Mateus 17,11 evidencia a existência de correntes interpretativas divergentes ao longo da história da teologia. Parte da tradição compreende João Batista como o cumprimento pleno da profecia de Malaquias; outra mantém a expectativa de uma manifestação futura literal de Elias; e há ainda leituras que identificam, na vocação profética do tempo do fim, a continuidade do "espírito de Elias" em uma dimensão comunitária e missionária.

Independentemente dessas diferenças, o presente estudo propõe um caminho hermenêutico ainda pouco explorado, ao considerar a profecia de Malaquias à luz da responsabilidade intergeracional evidenciada em textos como Gênesis 18,17–19 e na formação religiosa de Salomão sob a influência de Davi. Essa abordagem permite deslocar o foco principal da discussão sobre a identidade de Elias para a função teológica da restauração, compreendida como reconciliação e transmissão da fé entre gerações.

Nessa perspectiva, mesmo quando a interpretação reformada, representada por Calvino, entende que João Batista inaugurou o processo de restauração e que Cristo a consumará, permanece a implicação prática de que os discípulos de Cristo participam dessa mesma dinâmica restauradora. Por outro lado, a tradição patrística, ao manter a expectativa de uma manifestação futura de Elias, reforça a centralidade da conversão relacional como elemento preparatório para o juízo. De modo semelhante, a leitura adventista do sétimo dia, ao identificar a missão escatológica do povo de Deus com o “espírito de Elias”, amplia essa responsabilidade para a comunidade de fé no tempo presente.

Assim, independentemente da posição adotada quanto ao personagem que cumpriu, cumpre ou cumprirá esta profecia, converge-se para um ponto comum: a restauração dos vínculos entre pais e filhos constitui um elemento central da missão profética. Nesse sentido, o discipulado no contexto familiar não deve ser compreendido como dimensão periférica da vida cristã, mas como espaço teológico fundamental para a preservação da identidade do povo de Deus.

Em contextos marcados por pressões culturais e religiosas que tendem a reconfigurar valores e cosmovisões, o discipulado familiar se apresenta como forma de resistência teológica. A transmissão intencional da fé entre gerações torna-se, assim, elemento indispensável para o cumprimento da missão e para a formação de uma comunidade que reflita o caráter de Deus e testemunhe de modo consistente no cenário contemporâneo. A missão de Elias não é apenas um evento profético, mas um chamado contínuo à restauração da fé na família.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA. Português. Bíblia Sagrada. Tradução de João Ferreira de Almeida. 3. ed. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2018. 960 p.

ALVES, César Andrade. **Método teológico e Ciência:** a Teologia entre as disciplinas acadêmicas. São Paulo: Edições Loyola, 2019. (Coleção Theologica, 2).

AQUINAS, Thomas. **Catena Aurea:** Commentary on Matthew, Chapter 17. [S.l.]: [S.n.], [S.d.]. Disponível em: <https://www.ecatholic2000.com/catena/untitled-24.shtml>. Acesso em: 30 abr. 2026.

AUGUSTINE, Saint. **Great Books of the Western World 18 (1952).** 27th printing. Chicago: Encyclopaedia Britannica, Inc., 1952. (Great Books of the Western World, 18).

CALVIN, John. **Commentary on a Harmony of the Evangelists, Matthew, Mark, and Luke**. Tradutor: William Pringle. Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library, 1845.

CHRYSTOSTOM, John. **Homilies on the Gospel of St. Matthew**. Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2011. (Gorgias Occasional Historical Commentaries, 20).

DORNELES, Vanderlei. (ed.). **Comentário Bíblico Adventista do Sétimo Dia**. v. 4. 1. ed. Tatuí, SP: Casa Publicadora Brasileira, 2013. (Série Logos).

GRENZER, Matthias. As dimensões temporais do verbo hebraico: o desafio de traduzir o Antigo Testamento. **Pistis Praxis**, Curitiba-PR, v. 8, n. jan./abr., p. 15–32, 2016.

UNIVERSITÄT HAMBURG. Forscher der Universität Hamburg entdecken Palast der Königin von Saba. 2008. Disponível em: <https://www.uni-hamburg.de/en/newsroom/presse/2008/pm48.html>. Acesso em: 17 jun. 2026.

VITTA, Rosimary; AKIL, Teresa. **Noções básicas de hebraico bíblico para ler e traduzir**. São Paulo-SP: Hagnos, 2007.

WALLACE, Daniel B. **Greek grammar beyond the basics: an exegetical syntax of the New Testament**. Grand Rapids, Michigan, USA: Zondervan Publishing House, 1996.

PEREGRINOS NA “BABILÔNIA”: Mantendo a fé sob o império do mal em 1Pedro

*Eduardo Rueda Neto*¹¹⁴

Resumo: O presente estudo parte da análise do uso do Antigo Testamento na Primeira Epístola de Pedro para refletir sobre a identidade e o agir da comunidade cristã em contextos de hostilidade. A carta petrina constrói a autocompreensão da igreja mediante categorias veterotestamentárias — povo eleito, sacerdócio real, nação santa, etc. — lidas à luz da revelação do evangelho e aplicadas aos fiéis que vivem sob pressões de uma sociedade pagã em regime imperial. A designação simbólica de “Babilônia”, empregada em 1Pedro, expressa não apenas um lugar geográfico, mas uma realidade teológica: o sistema humano marcado pelo mal, pela idolatria e pela oposição à fé. Nesse cenário, 1Pedro demonstra que a fidelidade cristã não se define pela resistência política direta, mas por uma vida santa, testemunhal e escatologicamente orientada. O diálogo intrabíblico entre o Antigo Testamento e a Primeira Epístola de Pedro estrutura uma teologia da perseverança em meio à opressão, retratando a igreja como peregrina na história, mas ancorada nas promessas divinas e na vitória final do Reino do Céu sobre o império do mal.

Palavras-chave: Babilônia; Roma; império; 1Pedro; Antigo Testamento.

Abstract: The present study departs from an analysis of the use of the Old Testament in the First Epistle of Peter to reflect on the identity and action of the Christian community in contexts of hostility. The Petrine letter constructs the church's self-understanding through Old Testament categories — chosen people, royal priesthood, holy nation, etc. — read in the light of the revelation of the gospel and applied to the faithful living under the pressures of a pagan society under imperial rule. The symbolic designation “Babylon,” as employed in 1 Peter, expresses not merely a geographical place but a theological reality: the human system marked by evil, idolatry, and opposition to faith. Against this backdrop, 1 Peter demonstrates that Christian faithfulness is not defined by direct political resistance, but by a holy, witnessing, and eschatologically oriented life. The intra-biblical dialogue between the Old Testament and the First Epistle of Peter structures a theology of perseverance amidst oppression, portraying the church as a pilgrim in history, yet anchored in divine promises and the final victory of the Kingdom of Heaven over the empire of evil.

Keywords: Babylon; Rome; empire; 1 Peter; Old Testament.

INTRODUÇÃO

Uma das marcas mais distintivas de 1Pedro é a leitura teológica da vida cristã sob pressões socioculturais. Ao reunir e entretecer vocabulário, imagens e textos do Antigo Testamento, o autor da epístola — tradicionalmente considerado o apóstolo Pedro — oferece às comunidades distribuídas por províncias da Ásia Menor um horizonte interpretativo para compreenderem sua condição histórica, espiritual e social: são “eleitos forasteiros da dispersão” (1Pd 1,1), isto é, povo de Deus em condição peregrina, vivendo sob pressões de uma sociedade pagã em regime imperial, como o Israel do passado em Babilônia. Esse pano de fundo transcorre à sombra do Império Romano, cuja cultura pública, religiosidade cívica e hierarquias simbólicas tornavam a fidelidade cristã um

¹¹⁴ Doutor com pós-doutorado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Professor de Teologia na graduação e no mestrado do Centro Universitário Adventista de São Paulo (UNASP). E-mail: eduardo.rueda.neto@gmail.com

modo de vida frequentemente percebido como estranho — e, em alguns casos, socialmente suspeito.

A partir da análise exegética e teológica do texto bíblico, o objetivo desta comunicação é evidenciar como o uso do Antigo Testamento em 1Pedro serve para construir uma identidade pactual para a igreja peregrina (1Pd 1,1-2); encorajar os fiéis a perseverar sob hostilidade (1Pd 3,13-22); resignificar o sofrimento (1Pd 4,12-19); e criar uma moldura hermenêutica que interpreta a existência cristã em Babilônia (1Pd 5,12-14) — epítome do mal e símbolo de um sistema idólatra e opressor.

1. Exílio, eleição e aliança

Pedro inicia sua carta com a saudação apostólica característica e os votos de graça e paz, comuns sobretudo nas epístolas paulinas (1Pd 1,1-2). Ao identificar seus destinatários como “eleitos forasteiros da dispersão”, ele os insere em uma moldura teológica profundamente marcada pela tradição veterotestamentária e articulada de modo trinitário. Ball (1966, p. 250) observa que alguns estudiosos veem o versículo 2 “como um resumo conciso tanto do plano de salvação de Deus quanto do conteúdo da epístola”. O prólogo, assim, não é mera formalidade: ele inaugura a lógica pela qual a carta interpretará provas, identidade e missão.

A construção identitária se explicita no vocabulário. De acordo com Achtemeier (1996, p. 81), os termos *ἐκλεκτός* (eleito), *παρεπίδημος* (forasteiro) e *διασπορά* (dispersão) anunciam temas importantes na epístola. A linguagem da eleição remete à tradição da LXX sobre Israel como povo escolhido, incluindo o imaginário profético de Isaías (cf. Is 41,8-9; 43,20), enquanto “forasteiro” e “diáspora” evocam a experiência do povo de Deus vivendo em terra estranha, sob poderes estrangeiros. Nessa chave, o texto petrino não apenas descreve a situação dos cristãos; ele a interpreta teologicamente, reinscrevendo a igreja no drama da história de Israel. Por isso, Reese (2022, p. 53) afirma: “em 1Pedro 1,1-2, Pedro diz aos seus leitores que eles são escolhidos por Deus e os identifica de maneiras que ecoam a identidade de Israel”.

A moldura do exílio é reforçada pela arquitetura do livro: “dispersão” no prólogo e “Babilônia” na despedida (1Pd 5,13). Por isso, Papaioannou (2022, p. 1876) sustenta que o conceito de exílio serve de moldura temática à missiva. Essa moldura não reduz “diáspora” a deslocamento geográfico; ela a converte em categoria teológica para viver sob estruturas hostis sem perder a identidade. Por isso, Powers (2010, p. 41) afirma que,

em 1Pedro, “a identidade do povo escolhido de Deus foi expandida para incluir crentes cristãos, independentemente de sua herança étnica”.

Esse fundamento identitário é aprofundado em 1Pedro 1,2 por uma alusão pactual ao Êxodo: ao dizer que os destinatários foram eleitos “para obediência e aspersão do sangue de Jesus Cristo” (εἰς ὑπακοὴν καὶ ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ), Pedro ecoa Êxodo 24,1-11, quando Israel se compromete à obediência e a aliança é ratificada com sangue aspergido. Samra (2022, p. 92-93) caracteriza o momento como “uma cerimônia de ratificação da aliança”, indicando que peregrinar em “Babilônia” é existir como povo em aliança, orientado para a obediência. De forma adicional, Jobes (2022, p. 80) sugere que Pedro pode estar ecoando Ezequiel 36,24-28 — promessa de purificação e capacitação à obediência —, reforçando o quadro escatológico: em meio às pressões da sociedade pagã, a igreja não é definida pelo império do mal, mas pela ação purificadora de Deus e pelo chamado à santidade.

2. Perseverança sob hostilidade

Em 1Pedro 3,13-22, ao retomar o tema do sofrimento injusto (cf. 1Pd 2,18-25), o autor da epístola orienta seus leitores a perseverarem sem ceder ao temor dos que os hostilizam. A pergunta do versículo 13 — “quem (τίς) é que vos maltratará (κακώσω ὑμᾶς) se vos tornais zelosos do que é bom?” — pode ecoar Isaías 50,9 na LXX: “Eis que o Senhor Me ajuda. Quem (τίς) é que Me maltratará (κακώσει με)?”. O contexto do cântico do Servo (Is 50,4-9) oferece um paradigma: o justo sofre, mas permanece fiel, pois o Senhor ampara sua causa. A epístola, assim, reposiciona a experiência dos cristãos dentro de uma narrativa bíblica já conhecida: a fidelidade pode atrair oposição, mas não implica derrota.

No versículo 14, Pedro emprega linguagem quase literal de Isaías 8,12b: “não temais o temor deles, nem vos perturbeis” [τὸν δὲ φόβον αὐτῶν μὴ φοβηθῆτε μηδὲ παραχθῆτε]. A recorrência desse bloco isaianico (cf. 1Pd 2,8; 3,15) sugere que Isaías fornece vocabulário para a vida em contexto imperial sem capitular ao medo. Egan (2016) sintetiza: “a proeminência da terminologia aqui em 1Pedro 3,13-15 sugere mais uma vez que Isaías permanece como uma das principais vozes na narrativa bíblica”.

O sentido do paralelismo se esclarece no contraste entre temores humanos e reverência a Deus. Miller (2017, p. 200) observa que, em Isaías, o objeto do temor era político-militar, ao passo que em 1Pedro são os perseguidores da igreja; em ambos os

casos, porém, a fidelidade depende de temer a Deus (Carson, 2014, p. 1271). Motyer (1999, p. 96) reforça o paralelo ao notar que a oposição profética era tida como traição — situação análoga à dos cristãos acusados de deslealdade por viverem outros valores e rejeitarem práticas idolátricas. Assim, 1Pedro sustenta uma resistência espiritual: perseverança ética e teologicamente ancorada, marcada por santidade, testemunho e esperança.

3. Sofrimento e glória messiânicos

Dando continuidade à temática da perseverança sob hostilidade, em 1Pedro 4,12-19, o sofrimento é interpretado não como anomalia, mas como participação: os fiéis devem se alegrar por tomarem parte nos sofrimentos de Cristo e, assim, participarem de sua glória. O texto enfatiza que esse sofrimento é compartilhado por cristãos espalhados pelo mundo (1Pd 5,9), de modo que a peregrinação em “Babilônia” tem caráter comunitário.

No versículo 14, Pedro declara: “Se sois insultados por causa do nome de Cristo (ὀνειδίζεσθε ἐν ὀνόματι Χριστοῦ), bem-aventurados sois, pois o Espírito da glória e de Deus repousa sobre vós (τὸ τῆς δόξης καὶ τὸ τοῦ θεοῦ πνεῦμα ἐφ’ ὑμᾶς ἀναπαύεται).” A associação do insulto ao Cristo/ungido estabelece elo com o Salmo 89,50-51, em que o ungido davídico é ultrajado. Se o Messias sofreu injúria e humilhação, o povo que lhe pertence pode, por analogia, participar desse mesmo caminho, sem perda de esperança.

A ideia do Espírito “repousando” aponta para a tradição messiânica de Isaías 11,2, incorporando o sofrimento em uma leitura escatológico-messiânica da história. Johnson (1986, p. 289) associa essa imagem ao conceito veterotestamentário do templo como lugar de repouso de Yhwh; a expressão “Espírito da glória” evoca a *shekhinah* que habitava o tabernáculo (Chester; Martin, 1994, p. 118). Sun (2012, p. 116) nota ainda a inversão em relação a Ezequiel 9: em vez de a glória retirar-se no início do julgamento, em 1Pedro 4,17 ela repousa sobre a comunidade — confirmando-a como comunidade-templo em que o Espírito permanece, sustentando esperança e perseverança até o fim.

4. Babilônia como moldura temática

Nos versículos finais da epístola (1Pd 5,12-14), o apóstolo exorta seus destinatários a permanecer firmes na “verdadeira graça de Deus”, transmite a saudação “da coeleite em Babilônia” e menciona Marcos. Aqui, Babilônia torna-se ponto-chave para a

interpretação do livro: ela condensa a memória do exílio e simboliza poderes temporais que se opõem a Deus e oprimem seu povo (Konings; Krull; Mareano, 2019, p. 99). A epístola, assim, encerra reafirmando que a “verdadeira graça” é o fundamento da firmeza, mesmo sob hostilidade.

Nesse horizonte, muitos intérpretes identificam Babilônia com Roma, em linguagem simbólica. Vieira (2019, p. 128) registra que “os judeus [...] começaram a chamá-la de ‘Babilônia’”. Segundo Lopes (2019, p. 369), “a maioria dos estudiosos, dentre eles os pais da Igreja, Eusébio e Jerônimo, entende que Pedro escreveu sua carta de Roma”, recorrendo a “códigos” em um tempo de perseguição. Em reforço, Omanson (2010, p. 511) menciona a variante textual que registra Ῥώμη (Roma) em lugar de Βαβυλών (Babilônia).

A densidade teológica do símbolo é ressaltada por Lane (2018, p. 110-111): Roma equivalia, nos termos do Antigo Testamento, à Babilônia. Babilônia não é apenas um código, mas uma crítica ao imperialismo e moldura para ler a vida cristã como exílio numa sociedade pagã, infiel a Deus. Entretanto, 1Pedro não transforma essa crítica em fuga do mundo: Flemming (2014, p. 52) entende que o paradoxo do livro é estar no mundo sem ser do mundo, buscando a paz da cidade — à semelhança do exílio em Jeremias 29,7 — como presença responsável e testemunhal (cf. 1Pd 2,17).

Por fim, essa moldura literária reforça a leitura exílica. Dubis (2010, p. 176) compreende que a ideia de diáspora ao começo da carta, associada à menção a Babilônia ao final, “forma um *inclusio* que abrange todo o livro”. Assim, a epístola se apresenta como mensagem aos cristãos peregrinos: vivem sob o império do mal, mas são sustentados pela graça divina e orientados pela esperança do Reino, o império que jamais passará (cf. Dn 2).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este breve estudo refletiu em como 1Pedro, a partir de um diálogo intrabíblico com o Antigo Testamento, versa sobre o tema da perseverança em contextos de hostilidade. Ao recuperar categorias como eleição, dispersão e aliança, a epístola afirma a identidade da igreja como povo escolhido e peregrino, inserido na história pactual de Deus e chamado à obediência. O exílio torna-se moldura interpretativa: os fiéis são peregrinos em “Babilônia” — o império do mal —, mas pertencem a Deus e não podem ser redefinidos pelo referido império.

Nesse quadro, o sofrimento injusto é resignificado: lido à luz do Servo sofredor e das advertências proféticas contra o medo, é interpretado como participação nas aflições do Messias. Ao mesmo tempo, a presença do “Espírito da glória” sobre a comunidade inverte a lógica do abandono: a igreja é comunidade-templo na qual Deus permanece precisamente quando sofre.

Assim, 1Pedro demonstra que manter a fé sob o império do mal não se define por resistência política direta, mas por uma vida santa, perseverante, testemunhal e orientada pela esperança escatológica — uma vida que, em “Babilônia”, antecipa a vitória final do Reino de Deus sobre todo sistema hostil à fé.

REFERÊNCIAS

ACHTEMEIER, P. J. **1 Peter**: a commentary on First Peter. Minneapolis: Fortress Press, 1996.

BALL, C. S. First and Second Peter. In: CARTER, C. W. (ed.). **The Wesleyan Bible commentary**: Hebrews–Revelation. Grand Rapids: Eerdmans, 1966. p. 241–308.

CARSON, D. A. 1Pedro. In: BEALE, G. K.; CARSON, D. A. (ed.). **Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2014. p. 1243–1280.

CHESTER, A.; MARTIN, R. P. **The theology of the letters of James, Peter, and Jude**. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

DUBIS, M. **1 Peter**: a handbook on the Greek text. Waco: Baylor University Press, 2010.

EGAN, P. T. **Ecclesiology and the scriptural narrative of 1 Peter**. Eugene: Wipf and Stock, 2016. E-book Kindle.

FLEMMING, D. “Won over without a word”: holiness and the church’s missional identity in 1 Peter. **Wesleyan Theological Journal**, v. 49, n. 1, p. 50–66, 2014.

JOBES, K. H. **1 Pedro**: comentário exegético. São Paulo: Vida Nova, 2022.

JOHNSON, D. E. Fire in God’s house: imagery from Malachi 3 in Peter’s theology of suffering (1Pd 4,12-19). **Journal of the Evangelical Theological Society**, v. 29, n. 3, p. 285–294, 1986.

KONINGS, J.; KRULL, W.; MAREANO, M. **Tiago, Pedro, João e Judas**: cartas às comunidades. São Paulo: Edições Loyola, 2019.

LANE, W. L. Reflexões sobre a cidade a partir de 1 Pedro. **Via Teológica**, v. 19, n. 37, p. 109–122, 2018.

LOPES, H. D. **Comentário expositivo do Novo Testamento**: epístolas gerais e Apocalipse. São Paulo: Hagnos, 2019.

MILLER, T. E. The use of 1 Peter 3:13–17 for Christian apologetics. **Bibliotheca Sacra**, v. 174, n. 694, p. 193–209, 2017.

MOTYER, J. A. **Isaiah**: an introduction and commentary. Downers Grove: InterVarsity Press, 1999.

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

PAPAIIOANNOU, K. 1 Peter. In: RODRÍGUEZ, A. M. et al. (ed.). **Andrews Bible commentary (New Testament)**: light, depth, truth. Berrien Springs: Andrews University Press, 2022. p. 1875–1890.

POWERS, D. G. **1 and 2 Peter/Jude**: a commentary in the Wesleyan tradition. Kansas City: Beacon Hill Press, 2010.

REESE, R. A. **1 Peter**. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.

SAMRA, J. **Tiago, 1 e 2 Pedro e Judas**. São Paulo: Vida Nova, 2022.

SUN, W. L. J. **This is true grace of God**: the shaping of social behavioural instructions by theology in 1 Peter. 2012. Tese (Doctor of Philosophy) — University of Edinburgh, Edinburgh, 2012.

VIEIRA, R. C. C. **Comentários sobre as epístolas católicas do apóstolo São Pedro**: vida e ensinos do apóstolo São Pedro. Brasília: Sociedade Criacionista Brasileira, 2019.

QUANDO A LEI É O EVANGELHO: Reflexões a partir do pensamento de Martinho Lutero

Eduardo Sales de Lima¹¹⁵

Resumo: O presente artigo parte da constatação de que o cristianismo, quando domesticado pelo imperialismo (colonial, eclesiástico e contemporâneo), resulta na substituição do Evangelho pela Lei. Isso ocorre quando a salvação é condicionada à assimilação cultural, quando o acesso a Deus é mediado pela submissão institucional, ou quando a missão cristã se confunde com expansão civilizatória/proselitista. Argumenta-se que essa substituição não é apenas um erro moral ou histórico, mas uma contradição teológica estrutural. Tomando como instrumento analítico a distinção luterana entre Lei e Evangelho, compreendida não apenas em sua dimensão soteriológica, mas em seu alcance ontológico e político, mostra-se que o Evangelho, enquanto *promissio* incondicional, não hierarquiza, não seleciona e não exige contrapartida, ao passo que a Lei opera na lógica do mérito e da condicionalidade. Essa distinção revela-se presente na fusão medieval entre graça e mérito, e na instrumentalização colonial do texto bíblico, assim como nas formas contemporâneas de proselitismo e empreendedorismo cristão. Conclui-se que a reflexão de Lutero oferece uma crítica teológica estrutural e atual, porque o mecanismo identificado no século XVI, a conversão da promessa em exigência, permanece um dos mecanismos centrais do imperialismo cristão contemporâneo.

Palavras-chave: Martinho Lutero. Lei e Evangelho. Imperialismo cristão.

Abstract: This article departs from the observation that Christianity, when domesticated by imperialism (colonial, ecclesiastical, and contemporary), results in the replacement of the Gospel by the Law. This occurs when salvation is conditioned upon cultural assimilation, when access to God is mediated by institutional submission, or when the Christian mission is conflated with civilizing/proselytizing expansion. It is argued that this replacement is not merely a moral or historical error, but a structural theological contradiction. Taking the Lutheran distinction between Law and Gospel as an analytical instrument — understood not only in its soteriological dimension but in its ontological and political scope — it is shown that the Gospel, as unconditional *promissio*, does not hierarchize, does not select, and demands no counterpart, whereas the Law operates according to the logic of merit and conditionality. This distinction proves present in the medieval fusion of grace and merit and in the colonial instrumentalization of the biblical text, as well as in contemporary forms of Christian proselytism and entrepreneurship. It is concluded that Luther's reflection offers a structural and timely theological critique, because the mechanism identified in the sixteenth century — the conversion of promise into demand — remains one of the central mechanisms of contemporary Christian imperialism.

Keywords: Martin Luther. Law and Gospel. Christian imperialism.

INTRODUÇÃO

O título desta comunicação parte de uma provocação que parece equívoca: quando a Lei é o Evangelho. Para quem conhece o pensamento de Martinho Lutero, a formulação soa como contradição, e é exatamente isso. Lei e Evangelho são, para Lutero, categorias irreduzíveis e opostas. Confundi-las gera uma inversão estrutural cujas consequências chegam a nossos dias.

¹¹⁵ Doutor em Teologia; Doutorando em Filosofia pela Universidade Estadual de Maringá (UEM); Especialista em Diálogo Inter-religioso. Bacharel em Teologia (FTSA) e Licenciado em Filosofia, Sociologia e Ciências da Religião (UniCV). Professor na Unicive e na Unicesumar. E-mail: pf.eduardo.sales@hotmail.com. Membro do Grupo de Estudos Interdisciplinares em Teologia, Religião e Religiosidade e líder do grupo de pesquisa LUTER. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1801171218758828>.

A tese que proponho é a seguinte: o imperialismo cristão, em suas formas colonial, eclesiástica e contemporânea, opera pela inversão: ele substitui o Evangelho pela Lei. E faz isso não necessariamente com má intenção, mas por uma lógica interna que captura o texto sagrado e o reorienta a serviço das estruturas de poder e controle. O resultado é um cristianismo que mantém a linguagem do evangelho, mas funciona com a gramática da Lei, exigindo, condicionando, hierarquizando, apaziguando.

O problema é mais antigo do que se costuma reconhecer. Nas cartas paulinas tardias, especialmente em Efésios, Colossenses e nas cartas pastorais, encontramos o que os estudiosos chamam de *Haustafeln*, os códigos domésticos. São instruções sobre a ordem da casa, regulando as relações entre maridos e esposas, pais e filhos, senhores e escravos (Gass, 2005). Essas tabelas reproduzem a estrutura hierárquica da *oikos* romana, a unidade doméstica imperial que organizava toda a vida social (Stegemann; Stegemann, 2004). O império entrou pela porta dos fundos, pela ordenação doméstica, antes de entrar pela porta principal da política (Meeks, 2022).

Isso não significa que essas cartas sejam simplesmente imperialistas. O texto bíblico é mais complexo do que qualquer leitura unilateral permite. O mesmo Paulo que escreve os códigos domésticos escreve em Gálatas 3,28: "não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher, pois todos vós sois um em Cristo Jesus." A tensão faz parte do texto, o constitui. Mas desde muito cedo a estrutura imperial encontrou na Bíblia os pontos de ancoragem que permitiram sua domesticação progressiva (Arens, 1998).

Essa domesticação foi acelerada e sistematizada com Constantino no século IV e atinge sua forma mais explícita na expansão colonial ibérica do século XVI, chegando até nós no nacionalismo cristão, na teologia da prosperidade e no empreendedorismo cristão. Em todos esses casos o mecanismo é o mesmo. O Evangelho como promessa incondicional é convertido em exigência condicional. A salvação passa a depender de algo: de pertencimento cultural, de submissão institucional, de produtividade econômica, de alinhamento político.

Um exemplo que ilustra esse mecanismo é o *Requerimiento* de 1513, documento lido em espanhol para povos indígenas que não compreendiam a língua, exigindo sua submissão à Igreja e à Coroa como condição para não serem escravizados e mortos. O documento apresenta a história da salvação, a autoridade papal e termina com uma

ameaça explícita: submetam-se ou sofrerão as consequências. Isso é Lei. Pura Lei. Revestida de linguagem evangélica, estruturada como exigência, operando como instrumento de dominação. Nos nossos dias esse mecanismo assumiu novas roupagens no imperialismo de mercado, que opera com a mesma lógica, sintetizada em afirmações características do discurso teológico-neoliberal: você vale o que produz; sua prosperidade é sinal de bênção e sua pobreza, sinal de falha espiritual. Quando o cristianismo contemporâneo absorve essa lógica, o Evangelho como promessa incondicional é substituído pela Lei como exigência de desempenho.

1. A distinção luterana entre Lei e Evangelho

A distinção entre Lei e Evangelho é, para Lutero, o princípio hermenêutico fundamental, sem o qual a Escritura permanece fechada. Não se trata de uma distinção entre o Antigo e o Novo Testamento, como uma leitura superficial poderia sugerir. Trata-se de uma distinção que atravessa toda a Escritura e que diz respeito à forma como Deus se relaciona com o ser humano: pela exigência ou pela promessa.

A Lei, em sentido teológico estrito, é tudo aquilo que exige, que demanda, que condiciona. Ela diz: faz isto e viverás. Ela revela o pecado, acusa a consciência e demonstra a impossibilidade humana de cumprir o que Deus exige. Nesse sentido, a Lei não é má, antes ela é necessária e boa. Mas ela não salva. Ela diagnostica, não cura (Lutero, 2016). O Evangelho, por sua vez, é pura *promissio*. É promessa incondicional que não exige contrapartida, não seleciona por mérito, não hierarquiza por pertencimento cultural ou civilizatório. Ele diz: isto foi feito por ti. Essa assimetria radical entre Lei e Evangelho é o núcleo da teologia de Lutero e sua consequência é a dissolução de qualquer sistema de mediação que condicione o acesso a Deus ao cumprimento de exigências humanas, sejam elas morais, culturais, institucionais ou civilizatórias (Altmann, 1994).

Aqui reside o alcance ontológico e político da distinção. Se o Evangelho é promessa incondicional, então nenhuma instituição pode reivindicar para si o monopólio da sua distribuição. Nenhuma cultura pode apresentar-se como condição de acesso à graça. Nenhum poder político pode invocar a bênção divina como legitimação de sua dominação. A *promissio* incondicional nivela radicalmente, não no sentido de abolir diferenças, mas no sentido de recusar que qualquer diferença humana funcione como critério de proximidade ou distância de Deus.

Lutero mantém a tensão entre Lei e Evangelho sem dissolvê-la. Ele não é antinomista, não propõe a abolição da Lei. A Lei continua tendo função legítima e necessária no âmbito da vida social e política, o que Lutero chama de *coram hominibus*. O magistrado, a autoridade e a ordem civil têm validade plena nesse registro. O problema não é a Lei em si. É a confusão entre os registros, quando a lógica da Lei invade o registro do Evangelho e passa a condicionar aquilo que só pode ser recebido gratuitamente (Ebeling, 1977). Essa confusão de registros é operada pelo imperialismo cristão. Quando a missão cristã diz ao colonizado: submeta-se à nossa cultura, aceite nossa civilização, obedeça nossa instituição e então receberá a salvação, está aplicando a lógica da Lei onde deveria operar a lógica do Evangelho. Está, em termos luteranos, pregando Lei como se fosse Evangelho. E essa é, para Lutero, a forma mais grave e mais perigosa de falsa doutrina, precisamente porque mantém a aparência do Evangelho enquanto destrói sua substância.

Lutero identifica ainda na *theologia gloriae* o erro epistemológico fundamental do imperialismo cristão. A teologia da glória busca Deus onde o poder humano o projeta: no sucesso, na riqueza, na vitória militar, na grandeza institucional. Ela lê o poder como sinal da bênção divina e a fraqueza como sinal do abandono de Deus. Essa leitura é estruturalmente imperializadora, pois quem tem mais poder demonstra ter mais Deus, logo tem o direito e o dever de dominar quem tem menos (Lutero, Debate de Heidelberg, 1518, teses 19-21). A *theologia crucis* contraposta à teologia da glória inverte esse esquema: Deus se revela onde o poder humano não busca, na fraqueza, no sofrimento, no crucificado. Isso não é uma inversão devocional, é uma crítica epistemológica estrutural ao imperialismo. Se Deus está no crucificado e não no imperador, então o poder imperial não pode reivindicar legitimação divina.

2. Manifestações históricas e contemporâneas

2.1 A fusão medieval entre graça e mérito

O primeiro momento é o mais decisivo porque é o mais estrutural. A teologia medieval herdou da filosofia aristotélico-tomista uma ontologia substancialista que organizava a realidade numa cadeia hierárquica de ser. Aplicada à antropologia teológica, essa ontologia produziu uma compreensão da graça como qualidade infundida na alma, um *habitus* que modifica a substância do ser humano e cria nele uma nova capacidade de

merecer a salvação (Oberman, 1963). Nesse sistema, a graça não é promessa incondicional, é substância transferida. E substância transferida pode ser acumulada, graduada, distribuída e, sobretudo, mediada institucionalmente. A Igreja torna-se o dispensário da graça, e o acesso a Deus é condicionado pela submissão à instituição mediadora (Dieter, 2001).

Essa teologia torna possível o imperialismo cristão. Se a graça é substância que se transfere e se acumula, então há seres com mais graça e seres com menos graça, e quem tem mais graça tem o direito e o dever de levar graça a quem tem menos. A missão torna-se transferência ontológica: levar ser, razão, civilização e graça aos que têm menos. A conquista colonial é a consequência política necessária dessa ontologia (Mignolo, 2003).

Lutero rompe com esse sistema ao recusar a graça como *habitus* infuso. Para ele, a graça é *favor Dei*, a disposição amorosa de Deus para com o ser humano. Não é uma qualidade que se deposita na alma, mas uma relação que se estabelece pela promessa. Essa mudança ontológica, de substância para relação, de *habitus* para *promissio*, destrói o fundamento teológico do imperialismo. Se a graça é relação e não substância, não pode ser acumulada, graduada nem distribuída institucionalmente. E se não pode ser distribuída institucionalmente, nenhuma instituição pode reivindicar o monopólio do acesso a Deus (Altmann, 1994; Dieter, 2001).

2.2 A instrumentalização colonial do texto bíblico

A bula *Inter Caetera* de 1493, emitida pelo papa Alexandre VI, concede à Coroa espanhola o domínio sobre as terras do Novo Mundo com uma condição explícita: a conversão dos nativos ao catolicismo. O Evangelho aparece como justificativa, e a Lei aparece como conteúdo real. É a estrutura que Lutero identificou na teologia da glória: Deus é invocado para legitimar o poder, não para questionar suas pretensões (Dussel, 1993).

O caso de Felipe Guaman Poma de Ayala, cronista andino que escreveu a *Nueva corónica y buen gobierno* por volta de 1615, mostra o avesso dessa estrutura. Guaman Poma usa o mesmo texto bíblico que os colonizadores instrumentalizaram como critério profético de julgamento contra eles. Ele encontra no texto uma promessa que o colonizador não conseguiu domesticar completamente, e a usa como instrumento de resistência (Adorno, 2000). O que Guaman Poma demonstra na prática é o que a distinção luterana afirma em teoria: onde o Evangelho é ouvido como promessa pura, ele resiste à

instrumentalização imperial. A tensão interna do texto bíblico, entre sua dimensão normativa capturável pelo imperialismo e sua dimensão de esperança, torna possível que a Bíblia seja usada tanto pelo colonizador quanto pelo colonizado (Sugirtharajah, 2001).

2.3 As formas contemporâneas

No terceiro momento, o imperialismo cristão contemporâneo não opera mais, primariamente, pela conquista territorial ou pela submissão política explícita. Mas continua atuando pela captura das categorias teológicas, pela conversão silenciosa da *promissio* em exigência, do Evangelho em Lei, e isto dentro das próprias comunidades cristãs.

A teologia da prosperidade opera com uma lógica de retribuição. A prosperidade material é sinal da bênção divina e a pobreza é sinal de falha espiritual ou falta de fé. Isso é estruturalmente Lei no sentido luterano, pois condiciona a relação com Deus ao desempenho humano, mede a proximidade de Deus pelo sucesso econômico, e reproduz a ontologia hierárquica da teologia da glória. O Evangelho como promessa incondicional é substituído por um sistema de mérito espiritual com consequências econômicas (Sung, 1994). O nacionalismo cristão identifica uma nação ou civilização com o projeto de Deus na história e usa essa identificação para legitimar a dominação sobre outros povos, sendo a *theologia gloriae* em versão política. O empreendedorismo cristão absorve as categorias do mercado neoliberal — produtividade, crescimento, eficiência, resultado — e as recodifica em linguagem teológica. Em todos esses casos o mecanismo é o mesmo que Lutero identificou no século XVI: a *promissio* incondicional foi transformada em condição, e a comunidade cristã torna-se uma empresa espiritual que reproduz as hierarquias e as exclusões do mercado capitalista com linguagem religiosa (Sung, 1994).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O percurso desta comunicação partiu de uma provocação e chegou a uma tese demonstrada: quando a Lei é pregada como Evangelho, o resultado é uma forma de imperialismo. Não necessariamente por má intenção, mas por necessidade estrutural. O imperialismo cristão não é um acidente histórico corrigível pela boa vontade dos missionários, é a consequência lógica de uma inversão teológica que precisa ser identificada e criticada.

A distinção luterana entre Lei e Evangelho revelou-se um instrumento analítico capaz de identificar o mecanismo historicamente, dos códigos domésticos nas cartas paulinas tardias ao *Requerimiento* de 1513, da fusão medieval entre graça e mérito à teologia da prosperidade contemporânea. Em todos esses casos a estrutura é a mesma: a *promissio* incondicional é convertida em exigência condicional, e quando a condição é cultural, racial, econômica ou civilizatória, o resultado é dominação legitimada em nome de Deus.

É importante, neste ponto, reconhecer honestamente os limites do argumento. Lutero não foi um teórico anticolonial. Ele não conheceu adequadamente a conquista das Américas, manteve posições problemáticas sobre os camponeses em revolta em 1525, produziu escritos contra os judeus em sua fase tardia, e o luteranismo histórico frequentemente reproduziu as estruturas imperiais que a lógica interna de sua teologia deveria ter questionado (Altmann, 1994). Mas esse reconhecimento não invalida o argumento; pelo contrário, o confirma. A crítica não é de Lutero contra o imperialismo, mas da lógica interna da distinção contra qualquer forma de imperialismo, incluindo o luterano.

A resposta a esse mecanismo não é o abandono do texto bíblico. O texto carrega simultaneamente uma dimensão normativa, capturável pelo imperialismo, e uma dimensão de esperança, que resiste à absolutização de qualquer poder humano. A tarefa hermenêutica é manter essa tensão, reconhecer a dimensão normativa sem deixar que ela sufoque a dimensão da esperança, e reconhecer a dimensão da esperança sem cair no antinomismo ingênuo que nega toda norma. É exatamente a tensão que Lutero preservou com sua distinção, e que o imperialismo cristão, em todas as suas formas, busca destruir ao colapsar os dois polos num único registro de exigência e controle (Brueggemann, 2016).

A pergunta com que encerro é contemporânea e prática: onde estão hoje as comunidades cristãs que pregam o Evangelho como promessa incondicional, que recusam condicionar a dignidade humana ao pertencimento cultural, ao desempenho econômico ou ao alinhamento político? Onde está o Evangelho, e onde está a Lei com roupagem evangélica? Essas perguntas não têm resposta fácil. Mas a distinção luterana nos oferece pelo menos o instrumento para fazê-las com precisão. E talvez seja esse o começo da crítica necessária.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Rolena. Guaman Poma: **Writing and Resistance in Colonial Peru**. Austin: University of Texas Press, 2000.

ALTMANN, Walter. **Lutero e libertação**: releitura de Lutero em perspectiva latino-americana. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Ática, 1994.

ARENS, Eduardo. **Ásia Menor nos tempos de Paulo, Lucas e João**: aspectos sociais e econômicos para a compreensão do Novo Testamento. São Paulo: Paulus, 1998.

BRUEGGEMANN, Walter. **A imaginação profética**. Santo André: Academia Cristã, 2016.

DIETER, Theodor. **Der junge Luther und Aristoteles**: Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie. Berlin: De Gruyter, 2001.

DUSSEL, Enrique. **1492**: o encobrimento do outro, a origem do mito da modernidade. Petrópolis: Vozes, 1993.

EBELING, Gerhard. **Lutherstudien**. Bd. II. Disputatio de homine. Tübingen: Mohr, 1977.

GASS, Ildo Bohn (org.). **Uma introdução à Bíblia**, vol. 8: As comunidades cristãs a partir da segunda geração. São Leopoldo: CEBI; São Paulo: Paulus, 2005.

LUTERO, Martinho. **Da liberdade cristã**. São Leopoldo: Sinodal, 2016.

LUTERO, Martinho. Disputatio Heidelbergae (1518). In: **Obras selecionadas**, vol. 1. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1987.

MEEKS, Wayne A. **Os primeiros cristãos urbanos**: o mundo social do apóstolo Paulo. 2. ed. São Paulo: Paulus; Academia Cristã, 2022.

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais / projetos globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

OBBERMAN, Heiko A. **The Harvest of Medieval Theology**: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism. Cambridge: Harvard University Press, 1963.

STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. **História social do protocristianismo**: os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo. Tradução de Nélcio Schneider. São Paulo: Paulus; São Leopoldo: Sinodal, 2004.

SUGIRTHARAJAH, R. S. **The Bible and the Third World**: Precolonial, Colonial and Postcolonial Encounters. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

SUNG, Jung Mo. **Deus numa economia sem coração**: pobreza e neoliberalismo — um desafio à evangelização. São Paulo: Paulus, 1994.

A PSICOPOLÍTICA DO DOMÍNIO: O imperialismo digital à luz da ética bíblica e do pensamento de Byung-Chul Han

*Fábio Augusto Darius*¹¹⁶

*Vanessa Meira*¹¹⁷

Resumo: Este trabalho propõe um diálogo interdisciplinar entre a crítica social de Byung-Chul Han e a hermenêutica bíblica para analisar as reconfigurações do imperialismo contemporâneo. O diagnóstico indica que o poder migrou da geopolítica clássica para o imperialismo digital. Este fenômeno é entendido como a expansão sistêmica mediada por plataformas que, via captura de dados e modulação algorítmica, produzem novas assimetrias de subjetivação sem a coerção territorial tradicional. Metodologicamente, articulam-se as categorias de Han, sociedade do cansaço e infocracia, com a ética bíblica do Shabbat e a alteridade na tradição judaico-cristã. Argumenta-se que o imperialismo de dados coloniza a atenção e intensifica o desempenho, gerando sujeitos exaustos. Tal configuração fragiliza práticas de silêncio e favorece espiritualidades performáticas orientadas pela visibilidade e autoexploração moral. Em contraponto, a recuperação do tempo sabático surge como resistência pedagógica e espiritual às dinâmicas da infocracia. Conclui-se que o resgate do descanso e do encontro com o outro emerge como gesto contracultural capaz de reabrir, na cultura digital, espaços de liberdade e transcendência. Assim, a hermenêutica do repouso desafia a onipresença produtivista, reafirmando a dignidade humana diante da vigilância algorítmica e do esgotamento sistêmico que caracteriza a nossa era.

Palavras-chave: Imperialismo digital. Ética bíblica. Byung-Chul Han.

Abstract: This paper proposes an interdisciplinary dialogue between Byung-Chul Han's social critique and biblical hermeneutics to analyze the reconfigurations of contemporary imperialism. The central argument is that power has shifted from classical geopolitics to digital imperialism. This phenomenon is understood as a form of systemic expansion mediated by digital platforms that, through data extraction and algorithmic modulation, produce new asymmetries of subject formation without relying on traditional territorial coercion. Methodologically, the study articulates Han's concepts of the burnout society and infocracy with the biblical ethics of the Sabbath and the principle of alterity within the Judeo-Christian tradition. It argues that data imperialism colonizes attention and intensifies performance demands, generating exhausted subjects. Such a configuration weakens practices of silence and contemplation while fostering performative forms of spirituality oriented toward visibility and moral self-exploitation. In contrast, the recovery of Sabbath time emerges as a pedagogical and spiritual form of resistance to the dynamics of infocracy. The study concludes that the restoration of rest and genuine encounters with others constitutes a countercultural gesture capable of reopening spaces of freedom and transcendence within digital culture. Thus, a hermeneutics of rest challenges the omnipresence of productivist logic, reaffirming human dignity in the face of algorithmic surveillance and the systemic exhaustion that characterizes our age.

Keywords: Digital imperialism. Biblical ethics. Byung-Chul Han.

INTRODUÇÃO

O conceito de imperialismo esteve historicamente associado à expansão territorial, à dominação política e à exploração econômica exercida por potências sobre outros

¹¹⁶ Doutor em Teologia pela Escola Superior de Teologia de São Leopoldo, EST. Líder do Grupo de Pesquisa Epistemologia e Método dos Sistemas Teológicos. Professor de Teologia no Centro Universitário Adventista de São Paulo. E-mail: fabio.darius@acad.unasp.edu.br

¹¹⁷ Doutora em Teologia pela Faculdades EST. Membro do Grupo de Pesquisa em Currículo, Identidade Religiosa e Práxis Educativa. Docente do Mestrado em Teologia no Centro Universitário Adventista de São Paulo. E-mail: vanessarmeira@gmail.com

povos, dinâmica classicamente definida por Edward Said como a prática, a teoria e as atitudes de um centro metropolitano dominando um território distante. Contudo, as profundas transformações tecnológicas das últimas décadas sugerem que as formas contemporâneas de poder já não dependem da conquista de espaços físicos. Na atualidade, o poder migrou da geopolítica clássica para o ambiente digital, reconfigurando os mecanismos de dominação a partir do controle de fluxos de informação e da própria subjetividade humana.

É nesse cenário de mutação que o pensamento de Byung-Chul Han se torna indispensável. O filósofo sul-coreano diagnostica que o modelo disciplinar e coercitivo teorizado por Michel Foucault (2014) foi superado pela psicopolítica, uma forma sutil de dominação em que “o poder psicopolítico não atua por meio da proibição e da negação, mas por meio da sedução e da inclinação” (Han, 2018). O foco do novo imperialismo desloca-se do território para a consciência. Não se busca mais a submissão do corpo pela força, mas a otimização e a autoexploração voluntária do indivíduo, transformado em um “projeto” de si mesmo dentro da engrenagem do desempenho (Han, 2015).

Essa colonização do íntimo ganha contornos sistêmicos na era da infocracia. As plataformas digitais deixam de ser meras ferramentas e passam a atuar como um ambiente que molda comportamentos, formas de atenção e modos de relação com o mundo. Como adverte Han (2022), no primeiro capítulo do seu livro *Infocracia: digitalização e a crise da democracia*: “o regime da informação estabiliza-se pelo fato de que as pessoas, clicando e curtindo, submetem-se voluntariamente à rede de dominação”. Trata-se de um imperialismo de dados que captura o tempo e a atenção, gerando um esgotamento que fragiliza os laços comunitários e a própria capacidade de contemplação.

Diante desse diagnóstico, este artigo propõe analisar as reconfigurações do imperialismo na cultura digital a partir de um diálogo interdisciplinar entre a crítica social de Byung-Chul Han e a hermenêutica bíblica. Busca-se investigar como categorias éticas da tradição judaico-cristã, especificamente a teologia do Shabbat e a centralidade da alteridade, oferecem um contraponto crítico a esse modelo. O repouso sabático é resgatado aqui como um gesto contracultural de resistência pedagógica e espiritual, capaz de reabrir espaços de liberdade e transcendência diante do produtivismo infocrático.

1. Psicopolítica e a colonização da subjetividade

Um dos aspectos centrais da análise de Byung-Chul Han consiste na compreensão de que as sociedades contemporâneas testemunham uma profunda transformação nos mecanismos de poder. Em contraste com os modelos disciplinares característicos da modernidade industrial que eram marcados pela vigilância externa, pela normatização e pela coerção institucional, a sociedade digital opera por meio de formas mais sutis de controle. O poder já não se exerce prioritariamente sobre os corpos através de instituições de confinamento, mas sim sobre a psique, configurando o que o autor denomina psicopolítica. Diferentemente das formas tradicionais de dominação, esse modelo não busca impor comportamentos através da proibição, da negatividade ou da repressão. Como o próprio Han (2018) adverte, a psicopolítica neoliberal se estabiliza e se reproduz não por meio da opressão, mas da sedução, fazendo com que o poder coincida com a sensação de liberdade.

A transição da sociedade disciplinar para a sociedade do desempenho constitui, portanto, uma das principais mudanças antropológicas da contemporaneidade. As estruturas vigentes já não se organizam em torno do “dever”, mas através da internalização dos imperativos de produtividade guiados pelo “poder”. Os antigos “sujeitos da obediência” dão lugar aos “sujeitos de desempenho e produção”, que se tornam “empresários de si mesmos” (Han, 2015, p. 20). Sob essa ótica, o indivíduo passa a exercer sobre si mesmo uma pressão contínua por resultados, desempenho e realização pessoal. Nessa configuração, o sujeito de desempenho revela-se “mais rápido e mais produtivo que o sujeito da obediência” (Han, 2015, p. 15), precisamente porque a exploração deixa de ser imposta por uma autoridade externa e passa a ser conduzida voluntariamente pelo próprio indivíduo.

Nessa perspectiva, o excesso de trabalho transforma-se em autoexploração, uma dinâmica substancialmente mais eficiente do que a exploração do outro, “pois caminha de mãos dadas com o sentimento de liberdade” (Han, 2015, p. 16). A singularidade desse processo reside no fato de que explorador e explorado ocupam o mesmo lugar, de modo que “agressor e vítima não podem mais ser distinguidos” (Han, 2015, p. 16). O sujeito assume simultaneamente o papel de gestor, fiscal e operário de si mesmo. Diante disso, Han (2021, p. 25) chega a afirmar que “o sujeito neoliberal, obrigado a se render, é um servo absoluto porque, sem senhor, se explora voluntariamente”. A figura do servo não

desaparece; ela apenas se desloca para o íntimo do indivíduo, que passa a administrar sua própria submissão sob a roupagem da autonomia.

Essa lógica da otimização permanente converte a própria existência em um projeto interminável de aperfeiçoamento, no qual até mesmo o descanso, o lazer e a espiritualidade acabam reinterpretados segundo critérios de eficiência, visibilidade e performance. Rompe-se, assim, a dimensão do tempo comunitário e sagrado. O esvaziamento das pausas é aprofundado porque, na era digital, as práticas comunitárias dão lugar a comportamentos isolados de consumo e exposição. Conforme pontua Han (2021), a perda dos ritos e das formas simbólicas desampara o indivíduo, transformando o tempo em uma sucessão linear de momentos produtivos desprovidos de sentido transcendente.

O resultado coletivo dessa engrenagem é a consolidação da sociedade do cansaço. O filósofo afirma que “o homem depressivo é aquele animal laborans que explora a si mesmo e, quiçá deliberadamente, sem qualquer coação estranha” (Han, 2015, p. 16). Por essa razão, as patologias contemporâneas diferem drasticamente das enfermidades típicas das sociedades disciplinares descritas por Foucault. Elas não decorrem da repressão ou da falta de oportunidades, mas sim do excesso de positividade. Não faltam estímulos ou convites à ação; ao contrário, há uma saturação de exigências de autoexposição e produtividade. O eu, pressionado a ser constantemente bem-sucedido e visível, entra em colapso. A síndrome de burnout emerge como a expressão máxima desse processo, sendo descrita como “uma queima do eu por superaquecimento, devido a um excesso de igual” (Han, 2015, p. 12).

Essa dinâmica ganha contornos geopolíticos e sistêmicos definitivos na transição para a infocracia, onde o regime de informação coloniza a atenção por meio da modulação algorítmica. O poder digital não se impõe pelo silenciamento, mas pelo ruído informacional constante e pela exigência de comunicação contínua (Han, 2022). Nesse sentido, o imperialismo digital revela sua característica mais alarmante: ele prescinde de mecanismos ostensivos de coerção física porque encontra nos próprios indivíduos os agentes ativos de sua reprodução. A colonização contemporânea não ocorre mais pela ocupação violenta de um território geográfico, mas sim pela captura algorítmica do tempo, da atenção e da subjetividade humana.

2. Infocracia, transparência e desaparecimento da interioridade

Se a psicopolítica descreve a forma pela qual o poder atua sobre a subjetividade, a noção de infocracia ajuda a compreender os mecanismos pelos quais esse poder é operacionalizado na cultura digital. Para Han (2022), a sociedade contemporânea é marcada pela centralidade da informação, dos dados e dos sistemas algorítmicos que organizam os fluxos comunicacionais. O poder já não se concentra apenas em instituições políticas ou econômicas tradicionais, mas transborda para as plataformas digitais, capazes de monitorar comportamentos, antecipar preferências e influenciar decisões em escala global.

Nesse contexto, a informação converte-se no instrumento de governança social por excelência. A coleta permanente de dados possibilita formas de controle que dispensam a vigilância ostensiva, uma vez que os próprios indivíduos participam voluntariamente desse processo ao compartilhar dados, deslocamentos, opiniões e afetos. A transparência, frequentemente vendida como valor democrático e sinônimo de liberdade, assume uma dimensão coercitiva. Segundo Han, “transparência significa a política do se tornar visível do regime da informação [...] ela é a coação sistêmica do regime de informação” (Han, 2022, p. 12-13).

A peculiaridade dessa dominação reside no fato de que ela prescinde do confinamento característico das sociedades disciplinares. As antigas estruturas fechadas são substituídas por redes abertas de comunicação, nas quais a vigilância se realiza precisamente por meio da conexão ininterrupta. Quanto mais os sujeitos comunicam, compartilham e expõem, mais eficiente se torna o monitoramento de seus comportamentos. Nesse cenário, “a dominação se faz no momento em que liberdade e vigilância coincidem” (Han, 2022, p. 11).

Essa lógica modifica profundamente a experiência antropológica, pois tudo aquilo que não pode ser registrado, quantificado ou transformado em dado tende a perder relevância social. A visibilidade converte-se em critério único de valor, provocando a gradual erosão da interioridade. Como Han (2015) já sinalizava em sua crítica à transparência, a eliminação das esferas do segredo, do mistério e do privado destrói o espaço habitável do pensamento. A alma humana necessita de esferas de luz e sombra; todavia, a coação da transparência achata a subjetividade ao exigir que tudo seja imediatamente exposto e consumido.

A crítica de Han alcança seu ponto mais radical quando sugere que a própria experiência da verdade está sendo substituída pela lógica da informação. Em sua leitura, a sociedade contemporânea encontra-se “aprisionada em uma caverna digital”, na qual a abundância de dados produz ruído, mas não necessariamente compreensão (Han, 2022, p. 66). Diferentemente da verdade, que possui duração e oferece estabilidade à existência, a informação caracteriza-se pela instantaneidade e obsolescência contínua, gerando uma cultura marcada pela aceleração e pela superficialidade.

Essa reflexão tem uma conexão interessante com a ideia de Guy Debord acerca da sociedade do espetáculo. Para Debord (1997), o espetáculo não consiste em um mero conjunto de imagens, mas em uma relação social mediada por elas, onde a experiência direta é progressivamente substituída por sua representação. O autor afirma que o espetáculo é simultaneamente a “afirmação da aparência e a negação visível da vida” (Debord, 1997, p. 28). A cultura digital, contudo, radicaliza esse diagnóstico. Se em Debord a vida é substituída por representações externas, na infocracia a própria subjetividade e a intimidade tornam-se objetos de exibição contínua. O sujeito contemporâneo deixou de ser um mero espectador passivo do espetáculo: ele passou a produzir a si mesmo como espetáculo comercializável.

Sob o império da visibilidade, rituais cotidianos, afetos e até expressões religiosas passam a ser mediados pela expectativa do engajamento. Essa transformação enfraquece os espaços de silêncio e profundidade. Como decorrência do desaparecimento dos rituais (Han, 2021), o tempo perde suas âncoras comunitárias e converte-se em um fluxo homogêneo de estímulos onde até mesmo o descanso e o lazer são reinterpretados segundo critérios de eficiência e performance.

Nesse cenário, a interioridade deixa de ser percebida como valor e passa a ser interpretada como ausência de produtividade. O silêncio torna-se desconfortável, a espera parece improdutiva e o recolhimento perde legitimidade diante da exigência de presença digital permanente. O resultado é a redução drástica dos espaços de transcendência. Portanto, a discussão sobre o imperialismo digital ultrapassa as fronteiras da economia ou da tecnologia: trata-se de um problema urgentemente antropológico e espiritual que afeta a capacidade humana de se relacionar consigo mesma, com o próximo e com o sagrado.

3. O Shabbat e a resistência ao imperialismo digital

A resistência ao imperialismo digital encontra no Shabbat um resgate fundamental da “potência negativa”, ou seja, a capacidade vital de dizer não e de interromper o fluxo contínuo de ação. Na lógica da infocracia, a exigência por produtividade ininterrupta suprime as fronteiras protetoras da vida, incluindo o sono, talvez a última fronteira do capitalismo, condenando o sujeito a uma aceleração mortal. Como alerta Han, “a eliminação de formas de fechamento como resultado da superprodução e do consumo excessivo causa um ataque cardíaco do sistema” (Han, 2021, p. 33). A teologia do sábado atua justamente como esse fechamento, que é ao mesmo tempo uma abertura para o Outro, um ritual que impede o indivíduo de ser inteiramente consumido pela engrenagem do desempenho. Sem essa pausa obrigatória para que o ser possa ser humano, a humanidade perde a sua essência contemplativa e o seu limite saudável, pois, conforme constata o filósofo, “se tivéssemos apenas a potência de fazer algo e não tivéssemos a potência de não fazer, incorreríamos numa hiperatividade fatal” (Han, 2015, p. 31).

Nesse cenário de hiperconexão, a perda da capacidade de parar transforma o indivíduo em um agente solitário de sua própria submissão. Han observa a vulnerabilidade dessa condição ao afirmar que “o sujeito performático, isolado em si mesmo, explora-se de maneira mais eficiente quando está aberto a tudo, quando é flexível” (Han, 2021, p. 34). Essa flexibilidade absoluta, irrestrita e, portanto, sem filtros, constantemente demandada pelas plataformas digitais, corrói os laços de alteridade e converte a existência em um eterno estado de disponibilidade comercializável. Em contraponto, o tempo sabático estabelece um limite ético a essa abertura indiscriminada, reafirmando que a atenção e o corpo humano (e a humanidade!) não pertencem exclusivamente à lógica extrativista dos dados. Ao instituir um espaço sagrado dedicado ao não-fazer e ao encontro autêntico com o próximo, a ética do Shabbat rompe o isolamento performático, oferecendo um contraponto contracultural que liberta o sujeito da autoexploração e restaura a dimensão transcendente da vida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conclui-se, pois, que o imperialismo digital opera por meio de uma psicopolítica sutil que tenazmente captura a subjetividade e transforma o indivíduo em um explorador (em grande medida) voluntário de si mesmo, culminando no esgotamento sistêmico da

sociedade contemporânea, e, sem dúvida, em sua própria existência alienada. Diante dessa infocracia que coloniza a atenção e corrói a interioridade sob o imperativo da hiperprodutividade doentia, fruto da insegurança subsistencial pós-moderna, a ética bíblica do Shabbat apresenta-se como uma urgência antropológica e espiritual, além de um sinal indelével de resistência ante a cultura do agora. A recuperação do tempo sabático atua como uma trincheira pedagógica e contracultural, reintroduzindo a capacidade de interrupção bem como os limites necessários para a proteção da vida em todos os seus aspectos, dando sentido e significado ao aturdido sofredor que, sem tal pausa, encontra forças para o enfrentamento dessa angústia existencial. Ao estabelecer um espaço sagrado consagrado ao silêncio, à transcendência e ao encontro autêntico com a alteridade, a hermenêutica do descanso desafia a onipresença da lógica produtivista, reafirmando a dignidade humana e a verdadeira liberdade do sujeito para além das amarras do desempenho e da vigilância algorítmica.

REFERÊNCIAS

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**: comentários sobre a sociedade do espetáculo. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 2014.

HAN, Byung-Chul. **Infocracia**: digitalização e a crise da democracia. Petrópolis: Vozes, 2022.

HAN, Byung-Chul. **Psicopolítica**: o neoliberalismo e as novas técnicas de poder. Belo Horizonte: Âyiné, 2018.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade do cansaço**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

SAID, Edward W. **Cultura e imperialismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

HAN, Byung-Chul. **O desaparecimento dos Rituais**: uma topologia do presente. Petrópolis: Vozes, 2021.

HERMENÊUTICA DA RESISTÊNCIA AO IMPERIALISMO NO LIVRO DE DANIEL

Jean-Luc Fobe¹¹⁸

Resumo: O artigo investiga o livro de Daniel como discurso teológico de resistência no contexto dos imperialismos neobabilônico e aquemênida. Mediante a articulação do método histórico-crítico e com a análise narrativa de Dn 1-6, analisa-se como construção literária que problematiza a absolutização do poder estatal. As narrativas em Dn 1:5-20; 2; 3; 5 e 6 trazem respostas à imposição cultural e religiosa, à opressão pela força, à confrontação da fé, à profanação dos símbolos sagrados e à proibição da prática religiosa, respectivamente. Em diálogo crítico com categorias da teoria social – imperialismo, colonialidade do poder e violência simbólica –, o estudo propõe que o livro de Daniel elabora uma hermenêutica de resistência não violenta, centrada na preservação identitária e na fidelidade religiosa. Conclui-se que o livro de Daniel oferece um paradigma de resistência simbólica e espiritual que integra adaptação cultural crítica, dependência radical de Deus, testemunho público e desobediência civil fundamentada na fé.

Palavras-chave: Livro de Daniel. Imperialismo. Desobediência civil-religiosa.

Abstract: The article investigates the Book of Daniel as a theological discourse of resistance within the context of neo-Babylonian and achaemenid imperialism. Through the integration of the historical-critical method and narrative analysis, Daniel 1–6 is examined as a literary construction that challenges the absolutization of state power. The narratives in Daniel 1:5–20; 2; 3; 5; and 6 respectively present responses to cultural and religious imposition, oppression by force, confrontation with faith, profanation of sacred symbols, and prohibition of religious practice. In critical dialogue with categories drawn from social theory – imperialism, coloniality of power, and symbolic violence – the study argues that the Book of Daniel develops a hermeneutics of nonviolent resistance centered on identity preservation and religious fidelity. It concludes that Daniel offers a paradigm of symbolic and spiritual resistance that integrates critical cultural adaptation, radical dependence on God, public witness, and faith-based civil disobedience.

Keywords: Book of Daniel. Imperialism. Religious civil disobedience.

INTRODUÇÃO

O imperialismo é compreendido como um sistema estruturado de dominação assimétrica que articula dimensões econômicas, políticas, militares e culturais. Mais do que mera expansão territorial, trata-se de um princípio ordenador que reorganiza sociedades segundo interesses externos, gerando dependência sistêmica e reconfiguração social duradoura. No plano material, manifesta-se por práticas extrativistas e divisões estruturais do trabalho; no âmbito simbólico, promove hegemonia cultural e violência epistêmica – o que Aníbal Quijano chama de “colonialidade do poder”, isto é, a

¹¹⁸ Doutorando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP; Mestre em Teologia pela PUC-SP; Médico pela FCM-UNICAMP; GRUPO DE PESQUISA TRADUÇÃO E INTERPRETAÇÃO DO ANTIGO TESTAMENTO (TIAT). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Diretório de Grupos de Pesquisa no Brasil – CNPq. Identificação: 95322/4482222. E-mail: jeanfobe@yahoo.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3005-5849> Lattes: <https://lattes.cnpq.br/6759054825239825> O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 88887.676352/2022-00.

persistência dessas matrizes de dominação mesmo após o colapso formal dos impérios (Quijano, 2005, p. 227-231).

No Antigo Oriente Médio, os impérios assírio e babilônico exemplificam modalidades distintas de dominação. A Assíria caracterizou-se pela violência sistemática, deportações em massa e imposição ideológica da supremacia imperial como expressão da ordem cósmica. O imperialismo babilônico, embora menos ostensivamente brutal, consolidou-se por meio de reorganização administrativa, cooptação das elites locais e instrumentalização da religião como mecanismo de integração (Liverani, 2017, p. 67-74). Em ambos os casos, a reconfiguração econômica, política e simbólica das sociedades vencidas ocorre após o controle militar.

As narrativas do livro de Daniel abrangem o período entre 605 a.C. (Dn 1,1) e o terceiro ano do rei Ciro, fundador do império persa, em 536 a.C., cerca de setenta anos. Compõem um testemunho literário sobre o funcionamento paradigmático do imperialismo antigo: força militar, deportações, assimilação cultural, burocracia centralizadora e exigência de lealdade absoluta ao centro imperial. O processo redacional final da obra ocorre no século II a.C., durante a perseguição promovida por Antíoco IV Epifânio (175–164 a.C.), que culmina na Revolta dos Macabeus (Collins, 1993, p. 29–33). Nessa perspectiva, configura-se uma narrativa histórica de resistência pseudoepígrafa, com os redatores do período helenístico projetando sua crítica ao império selêucida no passado exílico, como estratégia de proclamar a transitoriedade de todo poder opressor.

O estudo adota uma abordagem integrada que articula três níveis de análise. Primeiramente, o método histórico-crítico permite situar o livro de Daniel em seus horizontes de produção e redação. Em segundo lugar, a análise narrativa concentra-se na construção literária dos relatos de Daniel 1–6. Por fim, o diálogo com categorias da teoria social – especialmente imperialismo, colonialidade do poder e violência simbólica – oferece instrumentos heurísticos para compreender as dinâmicas de dominação e as formas de resistência representadas no texto. A perspectiva pós-colonial, que perpassa toda a investigação, permite interrogar não apenas as estratégias de dominação, mas também as formas de resistência simbólica e de (re)construção identitária nas margens do império (Said, 2011, p. 3-9).

1. O império neobabilônico no contexto mesopotâmico

O Império Neobabilônico (626–539 a.C.) constitui a última expressão autóctone da Mesopotâmia, herdeiro de uma tradição de três milênios que articulava realeza sagrada, ordem cósmica e dominação universal. Sob Nabucodonosor II (605–562 a.C.), o império alcança seu apogeu, sendo responsável pelas campanhas de subjugação de Judá, pela destruição de Jerusalém e do Templo (586 a.C.) e pela deportação das elites – eventos que constituem o pano de fundo histórico das narrativas de Daniel 1–5 (Wiseman, 1985, p. 55-78).

A superioridade militar neobabilônica incluía a engenharia de cerco e a guerra psicológica de desgaste. Em Jerusalém, a sequência de ações é paradigmática: (1) destruição sistemática das muralhas e do Templo; (2) terror seletivo e espetacular, com a cegueira do rei Zedequias após assistir ao assassinato de seus filhos (2Rs 25,7); (3) pilhagem sacralizada, com o confisco dos vasos sagrados do Templo (2Rs 25,13-15; Dn 1,2) – ato que representa a captura e subjugação do Deus de Israel a Marduk, legitimando teologicamente a dominação política (Cogan, 2008, p. 9-31).

As deportações em massa das elites visavam aniquilar a coesão nacional. Os jovens da nobreza judaíta aprendem a “escrita e língua dos caldeus” (Dn 1,4) e recebem novos nomes babilônicos (Dn 1,6-7) – uma tentativa deliberada de remodelar lealdades e cosmovisão. O aramaico consolida-se como instrumento de unificação e dominação. O livro de Daniel, emblematicamente bilíngue (hebraico e aramaico), reflete a própria situação de fronteira cultural dos judeus exilados (Fitzmyer, 1995, p. 57-66). O rei governava como representante do deus Marduk na terra, e a expansão imperial era compreendida como extensão da ordem cósmica sobre as forças do caos (Dalley, 2000, p. 228-277).

2. O império aquemênida

O Império Aquemênida (550–330 a.C.), sob Ciro, o Grande, representa uma transformação qualitativa no exercício do poder imperial. Desenvolve uma máquina estatal baseada na administração racional, na tolerância religiosa instrumental e na integração pragmática das elites locais (Briant, 2002, p. 15-21). Ciro, ao derrotar Astíages por volta de 550 a.C., cria uma dupla base de poder iraniana – meda e persa – sob uma única coroa, justificando a designação “Império Medo-Persa”. No livro de Daniel, essa

realidade dual é encontrada na descrição de “Dario, o Medo” (Dn 5,31; 6,1), personagem que simboliza a continuidade da autoridade imperial meda na nova ordem persa (Collins, 1993, p. 262-266).

O império incorpora as estruturas de poder locais, desde que reconheçam a soberania persa. O aramaico consolida-se como língua franca administrativa, mas as línguas e identidades locais são preservadas. A identidade imperial é, antes de tudo, política e jurídica: ser súdito do “Rei dos Reis”. O sistema autocrático aquemênida exerce seu domínio pela eficácia da administração e pelo cálculo político da tolerância.

No livro de Daniel, essa transição é identificada textualmente: a fornalha ardente (instrumento de terror babilônico) cede lugar à cova dos leões (armadilha legalista persa). O poder babilônico ataca frontalmente a identidade religiosa; o poder persa aplica um sistema legal que pode ser instrumentalizado contra a fidelidade religiosa, criando um estado de exceção jurídica.

3. O livro de Daniel: resposta identitária e subversão

O livro de Daniel emerge como resposta teológica e literária articulada no contexto do trauma do exílio babilônico. Suas narrativas não se passam na terra arrasada de Israel, mas na própria corte do opressor. Daniel e seus companheiros não rejeitam a cultura babilônica em bloco – aprendem sua língua, servem em sua burocracia –, mas estabelecem limites claros: não ingerem alimentos consagrados aos ídolos (Dn 1), não adoram imagens (Dn 3), não reconhecem a divindade do rei (Dn 4) e não aceitam a profanação dos vasos sagrados (Dn 5).

3.1 Resposta à imposição cultural e religiosa (Dn 1:5-20)

A substituição onomástica (Dn 1:7) – nomes hebraicos com teônimos divinos substituídos por nomes acadianos que invocam deuses babilônicos – visa à despersonalização e à transferência simbólica de lealdade. Daniel “propôs em seu coração não se contaminar com as iguarias do rei” (Dn 1,8). Esta desobediência civil táctica demonstra a possibilidade de estar no império sem ser do império. A estrutura bilíngue do livro – hebraico nos capítulos 1 e 8–12, aramaico nos capítulos 2–7 – funciona como dispositivo literário-teológico: a identidade é afirmada na língua sagrada, mas a soberania de Deus é proclamada na própria língua do império.

3.2 Resposta à opressão pela força: o sonho de Nabucodonosor (Dn 2)

O rei exige que seus sábios revelem o conteúdo e a interpretação de um sonho que ele mesmo esqueceu – exigência impossível acompanhada de ameaça de morte. Daniel pede prazo e clama a Deus. A solução não emerge da astúcia humana, mas é concedida por Deus como resposta à fé. A interpretação do sonho – a estátua composta de metais que representa a sucessão de impérios, culminando na pedra que se transforma em montanha (Dn 2,31-35) – proclama, na própria corte babilônica, a transitoriedade de todo poder humano e a instauração final do Reino de Deus, “que não será jamais destruído” (Dn 2,44).

3.3 Resposta à confrontação da fé: a fornalha ardente (Dn 3)

Nabucodonosor ergue uma estátua de ouro e ordena que todos se prostrem. Sadraque, Mesaque e Abede-Nego recusam. Sua resposta é inegociável:

Nosso Deus, a quem servimos, pode livrar-nos da fornalha de fogo ardente... mas, se não, fica sabendo, ó rei, que não serviremos aos teus deuses, nem adoraremos a imagem de ouro que levantaste (Dn 3,16-18).

A fidelidade independe do livramento – disposição ao martírio. O desfecho é imprevisível: os jovens saem ilesos, e o próprio Nabucodonosor é forçado a reconhecer publicamente o livramento e a decretar proteção ao Deus de Israel (Dn 3,28-30). O império, que exigia adoração exclusiva à imagem, é instrumentalizado para proteger a honra do Deus de Israel.

3.4 Resposta à profanação dos símbolos sagrados: o banquete de Belsazar (Dn 5)

Belsazar utiliza os vasos sagrados do Templo em um banquete profano. Dedos humanos escrevem na parede. Daniel é chamado, recusa recompensas e profere um discurso de acusação (Dn 5,18-23). A escrita – *Mene, Mene, Tequel, Ufarsim* – é interpretada como “contado, pesado e dividido” (Dn 5,25-28). Naquela mesma noite, Belsazar é morto e Dario, o medo, assume o reino (Dn 5,30-31). A colaboração entre iniciativa celestial e agência humana fornece um modelo para o engajamento fiel em contextos de opressão.

3.5 Resposta à proibição da prática religiosa: a cova dos leões (Dn 6)

O Império Persa cria uma “lei dos medos e dos persas, que não se pode revogar” (Dn 6,9; 6,13; 6,16), proibindo petições a qualquer deus ou homem, exceto ao rei. Daniel, com janelas abertas voltadas para Jerusalém, ora três vezes ao dia “como costumava fazer anteriormente” (Dn 6,11). Denunciado, é lançado na cova dos leões. Dario, angustiado, não pode revogar a lei – o rei é prisioneiro de seu próprio sistema legal. Deus envia seu anjo e fecha a boca dos leões (Dn 6,22). Dario decreta então que “todos tremam diante do Deus de Daniel” (Dn 6,25-27). O império, que antes proibia a oração, é instrumentalizado para proclamar o Deus de Israel.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O livro de Daniel constitui uma forma sofisticada de resistência teológica ao imperialismo. A análise confirmou a hipótese inicial: Daniel oferece uma hermenêutica de resistência que confronta a violência estrutural e a pretensão absoluta do poder imperial. Os episódios narrados trazem elementos comuns: (1) fidelidade inegociável a Deus; (2) recusa da violência como método; (3) disposição ao martírio; (4) afirmação de que Deus controla a história; (5) testemunho que o próprio império é forçado a reconhecer.

A relevância contemporânea transcende o mundo antigo. Em um mundo marcado por múltiplas formas de dominação sistêmica – econômica, política, cultural, epistêmica –, o livro de Daniel permanece como testemunho da possibilidade de resistência que não se reduz à rebelião armada. Sua afirmação central – de que todo poder humano é relativo diante de Deus, e que a fidelidade participa da vitória final do Reino que “não será destruído” (Dn 2,44) – é um legado para todos os contextos de opressão.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BÍBLIA. Português. **A Bíblia de Jerusalém**. Nova ed. rev. e ampl. Coord. Gilberto da Silva Gorgulho, Ivo Storniolo, Ana Flora Anderson. Trad. Euclides Martins Balancin et al. São Paulo: Paulus, 2015.

BRIANT, Pierre. **From Cyrus to Alexander: a history of the Persian Empire**. Winona Lake: Eisenbrauns, 2002.

COGAN, Mordechai. **Imperialism and religion: Assyria, Judah and Israel**. Missoula: Scholars Press, 2008.

COLLINS, John J. **Daniel**: a commentary on the Book of Daniel. Minneapolis: Fortress Press, 1993.

DALLEY, Stephanie. **Myths from Mesopotamia**: creation, the flood, Gilgamesh, and others. Oxford: Oxford University Press, 2000.

FITZMYER, Joseph A. **The Aramaic language**: its distribution and subdivisions. Missoula: Scholars Press, 1995.

LIVERANI, Mario. **Assyria**: the imperial mission. Winona Lake: Eisenbrauns, 2017.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 227-278.

SAID, Edward W. **Culture and imperialism**. Nova York: Vintage, 2011.

WISEMAN, Donald J. **Nebuchadnezzar and Babylon**. Oxford: Oxford University Press, 1985.

ENTRE A *PAX ROMANA* E A PAZ DE JESUS: Leitura bíblica de João 14,27–31 à luz da Teologia anti-imperialista

*José Carlos Moraes*¹¹⁹

Resumo: O imperialismo romano descrito neste artigo foi elaborado com base em uma análise bíblica do texto narrado na perícopes do Evangelho de São João em (Jo 14,27-31), expresso na Bíblia Sagrada, e sua leitura ocorre em uma perspectiva anti-imperial, sendo o príncipe deste mundo, entendido como o Império romano. O Evangelho apresenta tensões políticas e sociais que atingem os seguidores de Jesus. As tratativas comentam sobre a questão do imperialismo romano e sua paz ideológica impregnada na sociedade por meio do caos; e desta forma, entrando em choque com os ensinamentos de Jesus, que apresenta a sua paz contra o Império que afligia a sociedade, demonstrando seus valores com ética e moral, e não somente uma transformação espiritual interior, no tocante a sociedade da época, e esta paz promulgada por Jesus, eclipsa a *Pax romana* instituída tempos antes com um forte poder bélico, eliminando os seus opositores.

Palavras-chave: Império. Paz. Bíblia.

Abstract: The Roman imperialism described in this article is based on a biblical analysis of the text narrated in the Gospel of John (John 14:27-31), expressed in the Holy Bible, and its reading occurs from an anti-imperial perspective, with the prince of this world understood as the Roman Empire. The Gospel presents political and social tensions that affect the followers of Jesus. The discussions address the issue of Roman imperialism and its ideological peace ingrained in society through chaos; and in this way, clashing with the teachings of Jesus, who presents his peace against the Empire that afflicted society, demonstrating his values with ethics and morality, and not only an inner spiritual transformation, regarding the society of the time, and this peace promulgated by Jesus eclipses the *Pax Romana* instituted long before with a strong military power, eliminating its opponents.

Keywords: Empire. Peace. Bible.

INTRODUÇÃO

A metodologia utilizada articula análise exegética do texto joanino (Jo 14,27-31) com abordagem histórico-crítica de viés sociopolítico, buscando a compreensão do que Jesus revelou neste discurso de despedida a seus discípulos, momentos antes de ser entregue para as autoridades e ser então crucificado, e também a tratativa do Mestre para com os seus seguidores, visando compreender o que de fato Jesus diz com a sua paz que ficará com os discípulos, diante de um Império romano que possuía robustez para assustar a qualquer pessoa ou grupo separatista que tivesse a intenção de provocar um levante dentro do Império romano, contrariando assim as autoridades políticas. O que Jesus buscava era a transformação do intelecto das pessoas, visando uma mudança interior e pessoal, para uma maior tranquilidade destas diante de sua partida, com a promessa de que estes ficariam em paz, mesmo com as ameaças que se apresentavam constantemente

¹¹⁹Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR). Bacharel em Teologia Faculdade Hokemãh, Licenciado em História, Filosofia e Sociologia pelo Centro Universitário Internacional UNINTER e Ciências da Religião pelo Centro Universitário Cidade Verde. Professor de Teologia e Ciências da Religião no Centro Universitário Internacional UNINTER. E-mail: moraes.tesoureiro4398@hotmail.com. Lattes: <https://lattes.cnpq.br/0418989119426572>

diante da comunidade de seguidores de Jesus Cristo. Compreende-se que é a paz de Jesus que eclipsa o contexto da *Pax* romana que foi levantada anteriormente, visando o domínio e fortalecimento do Império, com um viés religioso e a promessa de uma falsa proteção.

1. O Império romano em formação político ascendente

Funari (2018, p. 91) argumenta que a história romana na antiguidade se dividiu em três fases: Monarquia iniciando em 753 a.C., República de 509 a.C. até 27 a.C. e o Império, de 27 a.C. até 395 d.C. quando se divide o Império em Ocidental e Oriental, capitais em Roma e Constantinopla. Quanto a hegemonia do Império romano, isto ocorreu e teve um princípio destacado por Gundry (1998, p. 11) que afirma ser no século V a.C. que Roma se solidifica com sua forma republicana de governo, pois, foram dois séculos de guerra com a cidade de Cartago, e ao final, uma vitória romana que amplia os seus domínios. Otávio, depois mais tarde conhecido como Augusto derrota a frota naval de Antônio e Cleópatra em 31 a.C. na batalha de *Actium*, e se torna o Imperador romano. Para Reinke (2019, p. 279, 280), após a vitória em *Actium* Otávio venceu seus opositores, foi reconhecido como um príncipe (*Imperator*) pelo senado, e recebe o título de Augusto (venerável). Sobre o título *Imperator* este se refere a divindade detentora do *imperium*, concedido pelo deus Júpiter, e este seria aclamado por todos, ou, *princeps*, o primeiro da cidade. Existe o fato de que os romanos nesta época não apreciavam o título de rei (*rex* em latim ou *basileu* em grego). Por este motivo, a adoção do Imperador como título, ao contrário de rei, adotado por outros povos e que dava uma ideia de inferioridade. É desta ideia que advém o culto ao Imperador, e nasce então a *Pax* romana.

Segundo Miguez, Rieger e Sung (2012, p. 18, 19, 20), o Império romano se estabeleceu exclusivamente pelo poder bélico de grande envergadura; inclusive, os autores afirmam que o conceito de Império se origina em Roma, consolidando sua política uniforme e em conjunto com diferentes fatores para atingir seus objetivos de domínio a qualquer custo, sendo que este Império inicia com a vitória de Otaviano Augusto na batalha de *Actium*, no ano 31 a.C. Neste sentido, com tanto poder concentrado, um encontro setorial em torno de um grande objetivo, não encontrou outro obstáculo significativo ao seu domínio e a sua propaganda teológica contribuiu em muito. Para melhor entendimento, é preciso voltar um pouco cronologicamente:

Talvez Dario e Ciro, no período de domínio persa no Oriente Próximo, procuraram mostrar um rosto distinto, apresentando-se como “benfeitores da humanidade” por seu domínio. É com Roma e seu conceito de *Pax Romana*

que a ideia de expansão une-se ao conceito de unidade, de unificar todo o orbe em sua totalidade, de fazer coincidir o Império com a humanidade. Embora não se oculte o domínio imperial, as elites colonizadas acham que este é o conveniente para sua própria existência e poder e conformam-se a este poder, aliando-se claramente em sua vigência como uma maneira de exploração também para o interior de seus próprios povos (Miguez, Rieger, Sung, 2012, p. 20).

Corroborando com a ideia da formação do que conhecemos por Império, (Miguez, Rieger e Sung 2012, p. 21, 22) explicam que se trata de um conglomerado aliançado em prol do poder, juntando questões econômicas, políticas, militares, aliançadas com a estrutura governamental, estas forças se unem e se controlam, sustentando uma a outra visando a manutenção de seu projeto originalmente formado em prol sempre de um mesmo objetivo, e sempre controlando as forças externas que possam ameaçar seu domínio. Na batalha de *Actium*, as forças que estavam em confronto se separam e se consolidam em torno de uma só pessoa, Augusto, consolidando a elite latifundiária, e Roma fica mais fortalecida.

Para fortalecer um domínio de forças astronômicas como foi o Império romano, Carter (2008, p. 133; e 2006, p. 24, tradução nossa), relata mais um elemento que uniu e colaborou nesta expansão romana. A vontade dos deuses. Esta vontade assume uma força religiosa e traz um sentido de transcendência, corroborando para o poder dominante. Alguns itens se apresentam para este fortalecimento: Em primeiro lugar, os pensadores Virgílio, Cícero e Políbio propunham um Império romano como um domínio sem limites e que rege todos os povos; o governante máximo que alia o poder econômico e militar de Roma, onde todos os povos dominados precisam se submeter, sendo esta premissa um mandamento dos deuses; em louvor ao Imperador Trajano; Plínio (o jovem) diz que os deuses são guardiões e defendem o Império romano, com Júpiter guardando o soberano Imperador; Flávio Josefo quando escreveu sobre a guerra judaica, diz que a deusa Fortuna destinou todos os favores para Roma, e que sem esta força teológica, este Império não teria se levantado com tanta excelência; afirmando ainda que Jerusalém ao se submeter a Roma, era uma vontade divina e que ninguém deveria se levantar contra esta nação; e o filósofo Seneca recordando um pensamento do Imperador Nero, onde este Imperador diz ter encontrado as benesses do alto céu, para ser um vigário e servir a todos os deuses, sendo um legislador para todas as nações.

Em contrapartida, estas ideias teológicas, segundo Carter (2006, p. 83, tradução nossa) se consolidam e sugerem que os deuses escolheram de fato a nação romana para

Império; tanto Roma quando seus imperadores são agentes intercessores da vontade divina sobre os povos; Roma transmite para todos os atributos de segurança, paz, justiça, etc. a todos que se entregam voluntariamente aos seus domínios, sendo este um sinal de bênção dos deuses, e sendo o povo copartícipe destas bênçãos.

No que tange à estrutura bélica é importante destacar que o Império romano a utilizou com muita primazia sobre seus opositores, mantendo a suposta *Pax romana* e todos os dominados a sua tutela. Pagola (2011, p. 32) explica que quando um povo era conquistado após uma batalha, era comum ao general romano que saiu vitorioso celebrar esta vitória de uma forma um tanto religiosa, desfilando pelas ruas de Roma. Os bens tomados na guerra, os soldados dominados e seus líderes eram expostos e desfilavam acorrentados e depois eram executados. Era preciso demonstrar para a população esta força obtida por intermédio do aparato militar potente que Roma dispunha; inclusive, estas conquistas eram eternizadas nos monumentos arquitetônicos levantados, em moedas, na literatura e nos famosos arcos do triunfo. E ainda a estátua do Imperador, levantada junto as estátuas dos deuses, para que ninguém esquecesse de prestar culto e não esquecer jamais destas conquistas.

Com tantos atributos, não restaria dúvida a nenhum opositor, e ainda ao povo romano, segundo Harrison (2011, p. 63): Roma era sim a nação escolhida pelos deuses para triunfar nesta terra, e o destino de todos era ser dominado, seja pela força bélica, ou por sua força diplomática, afinal, todos observariam nestas qualidades expostas que este exército era invencível, o Império era incrivelmente forte e amplo, e a *Pax romana*, instituída ainda por sua propaganda imperial, apresenta a vontade dos deuses por meio do Imperador Augusto, sendo este o excelso escolhido dos deuses para iniciar as benfeitorias romanas e nesse sentido, perseverar Roma universalmente na humanidade.

Moraes e Rossi (2022, p. 57) explicam que o termo *evangelion*, de onde se origina a palavra Evangelho, foi amplamente utilizado pelo Império romano, no culto dirigido ao Imperador César, este, idolatrado como um salvador e compreendido como um deus. Seu nascimento, considerado uma alegria (*evangelia*), conceito este citado no calendário de Priene, em 9.a.C. Com tantas circunstâncias favoráveis, percebe-se que a propaganda romana se apresentava de fato, com atributos religiosos, sendo uma circunstância de enorme alegria e ainda, a nação escolhida pelos deuses, principalmente por Júpiter. E sua soberania na prática, conquistada por violência imperial utilizando a *Pax romana*

instituída para todos. Neste fato, o *evangelion* (Evangelho) foi primeiramente utilizado pelos romanos, e posteriormente pelos cristãos, o que causou desconforto dos romanos e nesse sentido, as perseguições contra os cristãos tem início.

2. A despedida de Jesus e uma nova *práxis* comunitária

Mateos, Barreto (1999, p. 636), oferecem uma compreensão teológica de excelência para esta perícopes, onde paz, remete para a despedida de Jesus, ou seja, Jesus precisa deixar esta terra. É uma despedida física, mas o Mestre permanecerá de forma espiritual, e o contexto de onde o Evangelho foi narrado, em grego, é primordial para este entendimento, iniciando uma nova fase na vida de todos:

“Paz” é minha despedida, gr. Eirênên aphiêmi hymin. Aphiêmi significa aqui deixar algo quando alguém parte. Trata-se de saudação de despedida, feita com a frase convencional hebraica: Paz (cf. 1Sm 1,17: Vai em paz), nos lábios de quem parte: Ficai em paz. Paz: 14,27;16,33;20,19.21.26. paz eu vos desejo, a minha, gr. eirênên tèn emên didômi hymin, é a fórmula de despedida, como em port. se diz “dar o bom-dia”. mas eu não me despeço, gr. ou kathôs etc. (oposição implícita), lit. não como o mundo (a) dá eu (a) dou a vós. A tradução portuguesa se faz por equivalência cultural, pois a trad. literal não dá a entender a razão do dito de Jesus. De fato, ele não se despede como todos porque continuará presente, como assegura a seguir. todo mundo, gr. ho kosmos [...] (Mateos; Barreto, 1999, p. 636).

Entende-se com estas palavras, que ficando o Mestre de forma espiritual, um novo Reino se inicie. Esclarecendo, este Reino de Deus, propriamente dito como *Basiléia tou theou*, segundo Kloppenburg (1997, p. 15) onde Jesus sempre comentou sobre este Reino com parábolas, e este Reino se faz presente de forma institucional entre os homens. Mas em (Jo 18:36) Jesus comenta que seu Reino não pertence a este mundo, diálogo travado entre Jesus e Pilatos, e neste contexto esta *Basiléia* indica a realeza de Jesus, onde impera seu domínio de justiça e amor divino.

No discurso de despedida de Jesus, é preciso compreender de que tipo de paz o Mestre fala. Nesta perspectiva, Brown (2000, p. 981, tradução nossa) explica que esta paz deixada por Jesus como despedida, tem um tom que remete ao *shalom*, entretanto, como um aspecto de salvação, somada com a graça, e que se torna uma saudação entre os cristãos conforme se observa em (Rm 1:7; 1 Cor 1:3), quem mantivesse este foco, estaria tranquilo com seu espírito durante a perseguição romana e em paz consigo mesmo. Para Konings (2019, p. 68), esta singeleza dada por Jesus aos seus discípulos, ao falar sobre sua paz, o Mestre faz uma comparação com o *shalom*, e, nos mesmos atributos de Moisés quando na fronteira da terra prometida. A despedida de Jesus no discurso do Evangelho

joanino, abre o sinal para que juntos, entrem na terra prometida em que se encontra a verdadeira paz, Jesus apresenta aos seus uma paz em que ele estará diariamente conosco por meio do Espírito Santo, algo muito mais superior, estamos com Ele constantemente, e assim, esta paz é muito melhor que esta paz oferecida pelo Império romano, que em nada ajuda os povos em seu domínio, abalando estruturas e afligindo estes dominados, que agora tem a libertação espiritual instaurada por Jesus.

Por outro lado, é preciso ainda compreender a perícope em que a palavra mundo se apresenta, pois, Jesus comenta sobre o mundo de uma maneira particular, e por conseguinte, Vasconcellos (2018, p. 152) apresenta a palavra mundo justamente no contraponto da perícope, afinal, o pano de fundo é o Império romano, com sua paz imposta por violência para as pessoas que tinham o viés de manifestar uma opinião contrária para este Império, que é o dominador neste contexto, sendo descrito como:

Um projeto político de dominação que se sustentava na ideia expressa pelo ditado seguinte: “se você quer a paz, prepare a guerra”. A paz que Jesus oferece nada tem a ver com aquilo que o poder dominante propõe com esse nome. A comunidade poderá viver a paz de Jesus se não se comprometer com os valores e esquemas de violência e dominação que costumam marcar a convivência na sociedade. Jesus enfrenta as forças promotoras da morte para que a comunidade seja semente da paz que resulta da justiça (Vasconcellos, 2018, p. 152).

Diante de tanta dominação exercida pelo Império romano, a fim de manter uma suposta *Pax romana*, Reinke (2021, p. 370) esclarece que esta atuação do Império, é político e religiosa, e com viabilidade em ser o maligno ou Satanás propriamente dito; quem ousar se manifestar contra as autoridades romanas, ou ainda, promover um levante de forma a chamar a atenção das autoridades, ousasse implantar uma outra ideologia que incomodasse o poder dominante, fatalmente receberia a punição de morte de cruz, em um belo dia de sol para que todos pudessem assistir e se lembrar por muito tempo. Nesta análise, o título de Satanás ou maligno caberia de forma majestosa ao Império romano. São atitudes que se confirmam nas premissas de Wengst (1991, p. 52), estas atribuições econômicas são visíveis diante da *Pax romana* empreendida por Roma, onde esta nação sempre amedrontava seus dominados, com suas enormes construções, e destacando seus feitos com grandiosidade tais como Templos, o foro de Augusto, o foro de Júlio, o teatro de Pompeu, obras de infraestrutura como rede de água, construção de estradas e pontes. Onde quer que se fosse, veria as riquezas romanas a mostra, para que ninguém se

esquecesse de quem estava no topo da pirâmide; os ricos cada vez mais ricos, os pobres, cada vez mais pobres.

No Novo Testamento, encontramos o viés dominador do Império romano, e consequentemente a resistência do povo a este domínio imperial. Rieger (2009, p. 13) afirma que ao estudar um texto bíblico superficialmente, não se encontra implícito esta dominação, um exemplo é a crucificação de Jesus, onde o leitor precisa entender que existe uma situação política sempre em alteração, tornando o Império romano cada vez mais ameaçador e perigoso no tempo em que os evangelhos foram redigidos. Nos argumentos de Beutler (2019, p. 357) encontra-se a despedida final de Jesus, retirando-se, mas prometendo vida a estes, com paz, deixando viva a promessa de seu retorno para buscar aqueles que anseiam por uma vida de glórias em um futuro Reino que ele está preparando aos seus. Permaneçam unidos, em fé e em seu amor, pois, aqui reside a Aliança eterna para com todos, com paz e alegria no Espírito Santo, mesmo diante de lutas contra o Império romano.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que compreendemos por paz para a humanidade, não é a mesma paz produzida e relatada pelos poderes imperialistas, entretanto, compreende-se que a verdadeira paz é espiritual e o estar bem consigo mesmo e o próximo, benesses que se associam ao amor relatado no Evangelho, bem diferente da *evangelia* utilizada pelo Império romano, como sendo uma alegria atribuída a um poder dominante. As particularidades presentes na perícope relatada neste estudo, se mostram na justiça terrena tão anunciada pelo profeta messiânico Isaias (Is 9:6), onde os aspectos de justiça e direito contemplam a sociedade alicerçados pelo amor e solidariedade. Esta paz proposta pelo Mestre entrou em contraste com o poder imperial, tornando-se uma ameaça, pois, o Império mantinha o poder por meio de batalhas vencidas com um exército movido por um aparato tecnológico superior a todos. O que manteve a comunidade cristã unida após a partida do Mestre, foi a garantia que Jesus prometeu por meio de seu exemplo de vida, a promessa de Deus para a nação, e as virtudes que viriam por meio do Espírito Santo, afinal, é tarefa de todos manter o bom relacionamento social pautados pela justiça e amor, sendo um atributo eternizado pela Igreja, e mantido por todos os seguidores, mesmo com os desvios que possam ocorrer por qualquer Império que venha a se levantar.

REFERÊNCIAS

- BEUTLER, Johannes. **Evangelho segundo João**: Comentário. São Paulo: Edições Loyola, 2015.
- BÍBLIA. Língua Portuguesa. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2006.
- BROWN, Raymond Edward. **EL Evangelio según Juan**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2000.
- CARTER, W. **The Roman Empire and the New Testament**: An essential guide. Nashville: Abingdon Press, 2006.
- CARTER, W. **John and Empire**: Initial Explorations. New York: T&T Clark International, 2008.
- FUNARI, Pedro Paulo. **Grécia e Roma**. São Paulo: Editora Contexto, 2018.
- GUNDRY, Robert. H. **Panorama do Novo Testamento**. São Paulo: Edições Vida Nova, 1998.
- HARRISON, R. K. **Tempos do Antigo Testamento**. Rio de Janeiro: Editora CPAD, 2011.
- KLOPPENBURG, Carlos José Boaventura. **Basiléia, o reino de Deus**. São Paulo: Edições Loyola, 1997.
- KONINGS, Johan. **João**: o Evangelho do amor de Deus. São Paulo: Edições Loyola, 2019.
- MATEOS, Juan; BARRETO, Juan. **O Evangelho de São João**: análise linguística e comentário exegético. São Paulo: Paulus, 1999.
- MÍGUEZ, Néstor; RIEGER, Joerg; SUNG, Jung Mo. **Para além do espírito do Império**: novas perspectivas em política e religião. São Paulo: Paulinas, 2012.
- MORAES, José Carlos. **Uma análise do discurso anti-imperialista de Jesus em João 14:27-31**. 2022. 134 f. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2022. Disponível em: <https://archivum.grupomarista.org.br/pergamumweb/vinculos/0000a4/0000a4a0.pdf> Acesso em: 24 mai. 2026.
- PAGOLA, José Antonio. **O caminho aberto por Jesus**. Petrópolis: Vozes, 2012.
- REINKE, André Daniel. **Os outros da Bíblia**: história, fé e cultura dos povos antigos e sua atuação no plano divino. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2019.
- REINKE, André Daniel. **Aqueles da Bíblia**: história, fé e cultura do povo bíblico de Israel e sua atuação no plano divino. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2021.
- RIEGER, Joerg. **Cristo e Império de Paulo aos Tempos Pós-coloniais**. São Paulo: Paulus, 2009.
- VASCONCELLOS, Pedro Lima. **Lendo o Evangelho Segundo João**: para que todos tenham vida. São Paulo: Paulus, 2018.

A TERRA COMO CÚMPLICE E PALCO: O juízo sobre toda a carne em Gn 6,13-22

Luciano José Dias¹²⁰

Resumo: Quando nos deparamos com a narrativa do Dilúvio, presente no livro de Gênesis, capítulos de seis a nove e, procuramos ler os principais comentários apresentados para explicar a trama neles presente, constatamos que frequentemente são lidos sob uma lente estritamente antropocêntrica. No entanto, ao mergulharmos no primeiro discurso direto de Deus em Gênesis 6,13-22, somos confrontados com uma realidade cosmogônica (origem, criação e evolução do universo) muito mais ampla. A proposta aqui é analisar como a *violência* (הָמָס - *hamas*) que preenche a terra não é um fenômeno isolado da moralidade humana, mas uma corrupção que atinge “toda carne (כָּל־בָּשָׂר - *kol-basar*)” – categoria que une, sob o mesmo *sopro de vida* (רוּחַ - *ruach*), tanto homens quanto animais. Veremos que, enquanto a *carne* (בָּשָׂר - *basar*) se desintegra sob o peso de sua própria corrupção, a terra (אֶרֶץ - *eret*) assume um papel singular: ela não é o objeto da destruição, mas a aliada de Deus na purificação do cosmos e o palco fundamental para o reequilíbrio da criação.

Palavras-chave: Violência. Terra. Carne.

Abstract: When we encounter the narrative of the Flood, found in the book of Genesis, chapters six through nine, and seek to read the main commentaries presented to explain the plot within them, we find that they are frequently read through a strictly anthropocentric lens. However, as we immerse ourselves in God’s first direct discourse in Genesis 6,13-22, we are confronted with a much broader cosmogonical reality (concerning the origin, creation, and evolution of the universe). The proposal here is to analyse how the violence (הָמָס - *hamas*) that fills the earth is not a phenomenon isolated to human morality, but rather a corruption that affects “all flesh (כָּל־בָּשָׂר - *kol-basar*)” – a category that unites both humans and animals under the same breath of life (רוּחַ - *ruach*). We shall see that, while flesh (בָּשָׂר - *basar*) disintegrates under the weight of its own corruption, the earth (אֶרֶץ - *eret*) assumes a unique role: it is not the object of destruction, but rather God’s ally in the purification of the cosmos and the fundamental stage for the rebalancing of creation.

Keywords: Violence. Earth. Flesh.

INTRODUÇÃO

A exegese tradicional da narrativa do Dilúvio tendeu, historicamente, a confinar o evento a um tribunal de moralidade humana, interpretando o cataclismo como uma resposta punitiva direcionada exclusivamente ao pecado do homem. No entanto, uma análise detida do discurso divino em Gn 6,13-22 exige uma ampliação de perspectiva: o texto não descreve apenas uma crise ética, mas uma crise cosmogônica.

O problema central reside na violência (הָמָס - *hamas*), que aqui não é tratada como um desvio social isolado, mas como uma força entrópica que corrói a estrutura da criação. Essa corrupção atinge a “toda carne” (כָּל־בָּשָׂר - *kol-basar*), uma categoria técnica que

¹²⁰ 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.

dissolve as fronteiras rígidas entre o humano e o animal ao uni-los sob o mesmo fôlego vital (רוּחַ - *ruach*).

Diante da desintegração biológica e moral da carne (בָּשָׂר - *basar*), a terra (אֶרֶץ - *eret*) emerge não como um objeto passivo de destruição, mas como um elemento dinâmico no processo de reordenamento. O Dilúvio, portanto, apresenta-se como uma purificação necessária do cosmos, onde a terra atua como aliada divina para restaurar o equilíbrio quebrado pela violência. Esta análise propõe, assim, uma leitura que transcende o antropocentrismo, situando o evento no âmago da relação entre Criador, criatura e o habitat compartilhado.

1. O Texto

Seja aqui antecipada, a decisão de se utilizar uma tradução própria da unidade literária a ser investigada neste Capítulo, sobretudo à procura do que se narra a respeito das dimensões socioambientais da vida em Gn 6,13-22.

13a	E Deus disse a Noé :
13b	“O fim de toda carne chegou diante de mim,
13c	porque a terra ficou cheia de violência por causa deles.
13d	Eis que, junto à terra , eu serei o danificador deles.
14a	Faze para ti uma arca de madeiras de conífera !
14b	Farás compartimentos na arca
14c	e, por dentro e por fora, a revestirás com piche .
15a	Assim que a farás:
15b	o comprimento da arca será trezentos côvados;
15c	sua largura será cinquenta côvados;
15d	sua altura será trinta côvados.
16a	Farás um teto para a arca :
16b	até um côvado acima dela o terminarás.
16c	E colocarás a porta da arca na lateral dela.
16d	Com níveis a farás: um segundo e um terceiro.

17a	Quanto a mim, eis que serei eu quem fará chegar o dilúvio ,
17b	águas sobre a terra ,
17c	para danificar toda carne ,
17d	na qual, debaixo dos céus , tem sopro de vida.
17e	Tudo o que há na terra desfalecerá.
18a	No entanto, erguerei minha aliança contigo.
18b	Virás à arca : tu e teus filhos , tua mulher e as mulheres de teus filhos contigo.
19a	E de todo ser vivo, de toda carne , de cada farás vir dois à arca ,
19b	para deixar vivo contigo:
19c	serão um macho e uma fêmea .
20a	Das aves segundo sua espécie;
20b	do animal segundo sua espécie;
20c	de todo réptil do solo segundo sua espécie.
20d	Dois de cada virão a ti, para deixar viver.
21a	Quanto a ti, toma para ti de toda comida
21b	que se come!
21c	A ti juntarás!
21d	Será comida para ti e para eles!”
22a	E Noé fez de acordo com tudo
22b	que Deus lhe ordenara.
22c	Assim fez.

2. O discurso direto: o conteúdo do julgamento e a instrução da Arca

Ao imaginar que a narrativa sobre o dilúvio e a arca de Noé ocupe os versículos em Gn 6,9–9,17, a unidade literária em Gn 6,13-22 traz o primeiro discurso direto de Deus. Isto é, no início, a voz do narrador introduz tal fala: “E Deus disse a Noé” (v. 13a). E, no final, ou seja, após a fala de Deus, a voz do narrador conclui: “E Noé fez de acordo com tudo que Deus lhe ordenara. Assim fez” (v. 22). Entre essas duas presenças da voz do narrador, ouve ou lê-se o discurso direto de Deus (vv. 13b-21). Segundo Fischer (2018

n.p., tradução nossa), fica claro, assim, que Noé é “confidente de Deus e/ou parceiro ideal”. Ele escuta e acolhe as instruções divinas. No entanto, o que é dito por Deus?

Tudo começa com uma análise de conjuntura. A “terra (אֶרֶץ)” (v. 13c.d) ganha atenção. Segundo o discurso divino, ela “ficou cheia (מְלֵאָה) de violência (חַמָּס)” (v. 13c; ver Gn 6,11). É mencionado também quem é responsabilizado para isso, embora o texto bíblico ofereça certa dificuldade. Deus diz que tudo ocorreu “por causa deles (מִפְּנֵיהֶם)” (v. 13c). No caso, o sufixo pronominal da terceira pessoa masculino plural, acrescentado à proposição composta “por causa de (מִפְּנֵי)” (v. 13c), em princípio, somente pode referir-se a expressão “toda carne (כָּל-בָּשָׂר)” (v. 13b). Seja lembrado que “carne (בָּשָׂר)”, em hebraico, é um substantivo do gênero masculino (Alonso Schökel, 1997). E o vocábulo “toda (כָּל)” (v. 13b) indica uma pluralidade.

3. Carne e terra

Quem, por sua vez, é “carne (בָּשָׂר)” (v. 13b)? O “ser humano (אָדָם)” é “carne (בָּשָׂר)” (Gn 2,23; 6,3). Mas ele não é “toda carne (כָּל-בָּשָׂר)” (v. 13b; ver Gn 6,12). Além do ser humano, há os animais, isto é, “todo ser vivo (כָּל-חַיִּים)” (v. 19a), ou seja, “toda carne (כָּל-בָּשָׂר)” (v. 19a). Afinal, observa-se que também os animais são “carne em que há sopro” ou “espírito (רוּחַ) de vida” ou “de viventes (חַיִּים)” (v. 17). O vocábulo “sopro (רוּחַ)” indica a respiração animada, forte e/ou ofegante, enquanto a palavra “fôlego” ou “alento (הִנָּשָׁה)” faz pensar na respiração tranquila (Gn 2,7; 7,22). Ambas se hospedam, a partir das “narinas (אָזְנוֹ)” (Gn 2,7), na “garganta” ou na “alma (נֶפֶשׁ)” de quem respira, para esta última tornar-se uma “alma (נֶפֶשׁ) viva (חַיָּה)” (Gn 2,7). E os animais também são “alma viva” (Gn 9,10) (Bratsiotis, 1977, p. 317-332).

Ao ouvir e/ou ler o primeiro discurso de Deus (vv. 13b-21), observa-se que a narrativa não reduz a terra à carne que ela hospeda, isto é, aos seres humanos e aos animais. De fato, “a terra ficou cheia de violência por causa deles” (v. 13), mas ela não deve sofrer a destruição prevista para a carne. Pelo contrário, “junto à terra (אֶת-הָאֲרֶץ)”, Deus se propõe a ser “o danificador deles (מַשְׁחִיתָם)” (v. 13), isto é, de todo ser vivo. Com isso, a terra parece tornar-se uma aliada de Deus, quando este faz oposição a quem a enche de violência.

Em outro momento, a terra torna-se o espaço em que ocorre a catástrofe ambiental. No caso, Deus diz: “Quanto a mim, eis que serei eu quem fará chegar o dilúvio de águas sobre a terra (עַל-הָאֲרֶץ)” (v. 17). Quer dizer, por mais que “desfalece tudo que está na terra

(בְּאֶרֶץ)” (v. 17), a própria terra permanece. Ela não é destruída. Pelo contrário, durante e após o dilúvio, a existência da terra é fundamental. Ora ela hospeda as águas volumosas do dilúvio e a arca com todos os seus ocupantes. Ora, ela volta a acolher quem sai da arca, para continuar e/ou reiniciar sua vida na terra. Enfim, permanece a estrutura do cosmo, formado por “terra (אֶרֶץ)” (vv. 13^{2x}.17^{2x}) e “céus (שָׁמַיִם)” (v. 17).

Ao pensar na reflexão bíblica sobre a criação, é preciso afirmar que Deus criou um mundo no qual podem ocorrer desastres ambientais. Tudo é um conjunto de forças gigantescas. Por isso, há catástrofes capazes de ameaçarem seres humanos e não humanos em sua sobrevivência. Trata-se de algo que faz parte da natureza e/ou da criação divina. Mais ainda, como toda a criação, também os desastres ambientais se tornam palavra de Deus, em especial, quando este se propõe a agir “junto à terra” (v. 13).

Em vista disso, surge ainda uma segunda impressão: quem insiste na “maldade (רָעָה)” (Gn 6,5), “danificando seu caminho” (Gn 6,12) e favorecendo a “violência (חֲמָסָה)” (v. 13; Gn 6,11), por consequência, arrisca destruir a terra. Ou, dito de outra forma: “As palavras e os deveres dos seres humanos, de forma particular, afetam a rede de relacionamentos, tanto positiva quanto negativamente. A realidade é relacional: cada um e tudo existe em relação”. (Fretheim, 2012, p. 683).

Em princípio, a vocação do ser humano é esta: “O SENHOR Deus colocou o ser humano (אָדָם) no jardim de Éden para estar a serviço dele (לְעִבְדָּהּ) e para guardá-lo (וּלְשָׁמְרָהּ)” (Gn 2,15). Eis a forma cuidadosa, pastora e correspondente à vontade de Deus de o ser humano “dominar (רָדָה)” as demais criaturas (Gn 1,28). No entanto, ao desrespeitar essa ordem moral e, com isso, a ordem prevista por Deus para este mundo, o ser humano é capaz de atingir a terra de forma negativa e/ou destrutiva. Surge, assim, a necessidade de, em meio à catástrofe, favorecer um reequilíbrio.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao final desta análise, percebemos que o Dilúvio não é um ato de aniquilação total, mas uma intervenção de reequilíbrio ambiental e teológico. A distinção que o texto bíblico faz entre a destruição da *carne* e a preservação da *terra* nos revela uma verdade profunda: a criação possui uma estrutura resiliente que sobrevive às catástrofes, mas essa mesma estrutura exige responsabilidade.

Se o ser humano foi colocado no jardim para *servir* (לְעִבְדָּהּ) e *guardar* (וּלְשָׁמְרָהּ), a sua falha em Gn 6 demonstra que o desrespeito à ordem moral reverbera em toda a rede

de relacionamentos da vida. A terra *junto a Deus* atua como testemunha e receptáculo da renovação. Concluo afirmando que, na teologia de Gênesis, a natureza não é um cenário passivo, mas um interlocutor vivo. O juízo sobre “toda carne (כָּל־בָּשָׂר)” é, em última análise, um chamado para retomarmos a nossa vocação original de cuidadores, sob o risco de que a própria violência que semeamos force o cosmos a buscar, por caminhos dolorosos, para o seu necessário reequilíbrio.

REFERÊNCIAS

BEALE, Gregory K. **The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God**. Downers Grove: InterVarsity Press, 2004

BRATSIOTIS, Nikolaus P. בָּשָׂר. In: Botterweck, G. Johannes; Ringgren, Helmer. (ed.). **Theological Dictionary of the Old Testament. Volume II**. Grand Rapids: Eerdmans, 1977, p. 317-332.

CARR, David McLain. **Genesis 1–11**. Editado por Walter Dietrich *et al.* Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2021. (International Exegetical Commentary on the Old Testament).

CASSUTO, Umberto. **A Commentary on the Book of Genesis: Part II, From Noah to Abraham**. Tradução de Israel Abrahams. Jerusalém: Magnes Press, Hebrew University, 1964.

FISCHER, Georg. **Genesis 1–11**. Freiburg: Herder, 2018.

FRETHEIM, Terence E. Genesis and Ecology. In: EVANS, Craig A.; LOHR, Joel N.; PETERSEN, David L. (ed.). **The Book of Genesis. Composition, Reception, and Interpretation**. Leiden: Brill, 2012.

GRENZER, Matthias; AGOSTINHO, Leonardo Henrique Silva. Árvores nos Salmos. Elementos para uma educação espiritual e ambiental. *Encontros Teológicos* (Florianópolis), v. 36, p. 439-456, 2021.

KEEL, Othmar. **Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament**, p. 64 (ilustração 84).

Luis ALONSO SCHÖKEL. **Dicionário Hebraico-Português**. São Paulo: Paulus, 1997
Meiggs, Russell. **Trees and timber in the ancient Mediterranean world**. Oxford: Clarendon Press, 1982.

MURAOKA, Takamitsu. **A Greek ≈ Hebrew/Aramaic Two-Way Index to the Septuagint**. Louvain: Peeters, 2010.

JUDÁ SOB DOMÍNIO BABILÔNICO NO SÉCULO VI A.C.: Condições de vida das populações exiladas e que permaneceram na terra

Márcio José Pelinski¹²¹

Resumo: O domínio do Império da Babilônia não só marcou o fim da monarquia do antigo Israel, como impôs o exílio para uma parte do povo e uma vida de desafios para os que permaneceram na terra. Quais estratégias o império utilizou para manter seu poderio sobre essas populações? Quais foram as condições de vida dos exilados e dos que permaneceram na terra sob o jugo babilônico? De outro lado, como era a vida dos cidadãos babilônios na capital imperial? Este trabalho tem como objetivo geral pesquisar as condições de vida no século VI a.C. das populações israelitas dominadas pela Babilônia em Jerusalém e na *Golah*. Como metodologia será utilizada a pesquisa qualitativa, com pesquisa bibliográfica em importantes biblistas e demais estudiosos peritos na temática da história de Israel no exílio. Quanto ao objetivo da pesquisa, conclui-se que sim, o período do domínio babilônico foi bastante difícil por conta dos métodos de domínio e manutenção do império, porém, em meio ao caos, elementos de esperança social e religiosa fortaleceram os grupos, que em diferentes situações, passaram pela mesma experiência de submissão estrangeira.

Palavras-chave: Exílio. Babilônia. Israel.

Abstract: The rule of the Babylonian Empire not only marked the end of the monarchy of ancient Israel but also imposed exile on part of the people and a life of challenges for those who remained in the land. What strategies did the empire use to maintain its power over these populations? What were the living conditions of the exiles and those who remained under Babylonian rule? On the other hand, what was life like for Babylonian citizens in the imperial capital? This work aims, in general, to research the living conditions in the 6th century B.C. of the Israelite populations dominated by Babylon in Jerusalem and in the *Golah*. As a methodology, qualitative research will be used, with bibliographic research on important biblical scholars and other experts on the topic of Israel's history in exile. Regarding the research objective, it can be concluded that yes, the period of Babylonian rule was quite difficult due to the methods of control and maintenance of the empire, but amid the chaos, elements of social and religious hope strengthened the groups, which, in different situations, went through the same experience of foreign submission.

Keywords: Exile. Babylon. Israel.

INTRODUÇÃO

Em perspectiva histórica, foram duas sucessivas quedas para a organização da sociedade israelita: pouco mais de um século após a queda do Israel Norte (722 a.C.), que foi tomada pelos assírios, também o Reino do Sul (Judá) é conquistado pela Babilônia. O rei Joaquim (598-597 a.C.), rebelou-se e cessou o pagamento de impostos aos caldeus. Em retaliação, no ano de 597 a.C. Nabucodonosor II (605-562 a.C.), Imperador da Babilônia, cerca a cidade, promovendo terror, fome, execuções e consequente domínio de Jerusalém (cf. Smith, 2006, p. 68). Joaquim é exilado e é sucedido por Sedecias,

¹²¹ Mestre em Teologia - Exegese e Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR); Professor no Centro Universitário Internacional (UNINTER); Pesquisador no Programa de Pesquisa Docente, no grupo "EAD, Presencial e Híbrido: Vários Cenários de Docência, de Currículo, de Aprendizagem e de Políticas Públicas", com o projeto "Teologia, Sociologia e Filosofia: Diálogos Orgânicos". Membro da Sociedade Brasileira de Teologia e Ciências da Religião (SOTER). *Lattes*: <http://lattes.cnpq.br/1442750116007453>. Contato: marciopelinski@hotmail.com

inicialmente vassalo de Nabucodonosor II, que também posteriormente se rebela contra o império em 586 a.C. (2Rs 24,19; Römer, 2016, p. 28). A força e a violência do domínio de Nabucodonosor II são refletidas em uma tentativa frustrada de fuga de lideranças de Judá (cf. 2Rs 24,10-11; 2Rs 25,4-7; Jr 52,6-11). Nabucodonosor II degolou os filhos do rei Sedecias na presença do pai como última cena que veria em sua vida. Por fim, Sedecias foi levado acorrentado para a Babilônia (cf. Nakanose & Pedro, 2004, p. 12). Os babilônios prosseguiram seu projeto com eventos de destruição da capital Jerusalém e de outras cidades de Judá, tendo como símbolo desta queda a destruição do templo (Catenassi, 2018, p. 178). Os estudos de Bright enfatizam a violência da destruição da invasão da Babilônia ao afirmar que “como as evidências arqueológicas testificam eloquentemente (...) as cidades fortificadas no interior de Judá foram arrasadas, em muitos casos para não serem nunca mais reconstruídas” (2003, p. 412). Por fim, parte do povo foi deportada nos anos de 597, 587/586, 582 a.C. (Jr 52,26-30; Wiéner, 1980, p. 11; Nakanose & Pedro, 2004, p. 12; Mazzinghi, 2019, p. 107; Catenassi, 2018, p. 179).

1. As deportações sob o domínio babilônio

As ações de deportação eram comuns no antigo Oriente Médio. Este tipo de evento, na antiguidade, visava desarticular o povo dominado, por meio da desestruturação social, controle de lideranças e distanciamento da terra para “erradicar a população de seu país de origem, destruir o seu espírito de resistência e suprimir o seu sentido de identidade nacional” (McKenzie, 1983, p. 325). Todos aqueles que poderiam liderar uma revolução contra o domínio do império eram exilados (Schlaepffer *et al* 2004, p. 81). Por isso, Nabucodonosor deportou, conforme as datas já mencionadas, algumas categorias do povo de Israel, principalmente da elite de Jerusalém. Sofreram estas deportações: militares, artesãos, ferreiros, sacerdotes de Jerusalém, a casta real – cerca de 15 mil pessoas, foram levadas para o cativeiro da Babilônia (Römer, 2016, p. 28; Westermann, 1977, p. 5; Schwantes, 1987, p. 73; Catenassi, 2018, p. 179). A escolha dessas categorias do povo em 597 a.C. objetivava a desmilitarização (cf. 2Rs 24,14-16) e o evento de 587 a.C. visava a destruição da cidade de Jerusalém (Rossi, 1994, p. 39).

Sobre a quantidade de pessoas deportadas, com o avanço dos estudos arqueológicos, são apresentados números mais condizentes com a realidade do Israel do século VI: em 598 a.C. (ou 597) 3023 deportados, em 587 a.C. 822 pessoas e em 582 a.C. cerca de 645 exilados (Schlaepffer *et al*, 2004, p. 81). Estes grupos sociais exilados

deixaram para trás elementos essenciais de compreensão de sua identidade: a terra, o rei, a Lei, os bens, a família, o templo de Jerusalém e a organização social.

Na deportação, muitos foram para a Babilônia compreendendo que nunca mais voltariam à terra de Israel (cf. Rossi, 1994, p. 41-42). A condição dos israelitas na *golah*¹²², comumente inspirada pela leitura do Salmo 137 e pelo senso comum, é descrita como de sofrimento. Porém, pesquisas mostram que a condição dos exilados, apesar de terem sido desestabilizados, não era uma situação de escravidão ou tortura (Bright, 2003, p. 414; Silva, 2020, p. 138). Becking (2007, p. 186, tradução nossa) em seu estudo sobre o Salmo 137, ao revisar evidências históricas, afirmam que as comunidades judaicas na Babilônia compartilhavam a riqueza relativamente produzida pela agitação econômica no século VI a.C. da Mesopotâmia. São cinco as evidências anotadas por eles: 1) artefatos arqueológicos¹²³ e epigrafias do período do exílio com listas de prisioneiros que datam do 13º ano do rei Nabucodonosor II (592 a.C.), atestam que alguns grupos exilados recebiam comida destinada pelo rei babilônio, sendo um destes receptores o próprio rei Joaquim de Judá; 2) os prisioneiros da família real judaica ficaram presos na corte da Babilônia; 3) a maioria dos grupos judaicos exilados continuaram sendo um grupo étnico separado na Babilônia; 4) muitos dos grupos foram estabelecidos em áreas agrícolas e desfrutavam de vida comunitária (cf. Ez 3,15; 8,1; 14,1; 33,30); 5) após a conquista da Babilônia por Ciro, nem todos os descendentes destes exilados voltaram para Judá. O sofrimento deles estaria no sentimento de tristeza¹²⁴ pela distância da terra de Sião.

¹²² O termo *golah* refere-se aos grupos de israelitas exilados na Babilônia.

¹²³ Conforme Becking (2007, p. 186, tradução nossa): “(N) as escavações na Babilônia vieram à tona em uma variedade de listas. Esses textos listam nomes de prisioneiros na corte babilônica que foram permitidas rações de comida. Weidner editou algumas dessas listas. Estes documentos se referem a [Ia] - 'ú-kinu / Ia-ku-ú-ki-nu = *Yahu-kin, seus cinco filhos e alguns outros judeus como receptores regulares de porções comida em nome do rei babilônico, como fica claro a partir do seguinte passagem:

(a) Para Ya'u-kin, rei [da terra de Yaudu].

(b) ½ (PI) para Ya'ukinu, rei da terra de Ya [hu-du]

2 ½ sila para os cinco filhos do rei da terra de Yahudu

4 sila para oito homens, judaicos [cada] ½ [sila]

(c) ½ (PI) para Ya'u [-kinu]

2 ½ sila para as cinco sessões. . .

½ (PI) para Yaku-kinu, filho do rei da terra de Yakudu

2 ½ sila para os cinco filhos do rei de Yakudu pela mão de Kanama.

d) . . . Ya] 'u-kinu, rei de hel e de Yahudu [. . . os cinco filhos do Rei] da terra de Yahudu pela mão de Kanama”.

¹²⁴ Para aprofundamento dos temas da escravidão e dos sofrimentos dos israelitas deportados, são fundamentais as seguintes obras: BECKING, Bob; HUMAN, Dirk (Orgs.). **Exile and suffering**: a selection of papers read at the 50th anniversary meeting of the Old Testament Society of South Africa OTWSA/OTSSA: Pretoria, August 2007; SCHWANTES, Milton. **Sufrimento e Esperança no Exílio**:

Colabora a pesquisa de Rosemary Silva ao dizer que “é através do cotidiano do povo exilado e de suas experiências em grupo que podemos afirmar qu parte dos exilados pôde continuar vivendo sua identidade própria” (Silva, 2020, p. 145). O material arqueológico informa que, para muitos israelitas, a vida fora de Israel deu oportunidades de crescimento que não teriam na Judeia, haja vista que se tornaram comerciantes, latifundiários e agiotas. Eles foram alocados em comunidades, provavelmente em Tel Abib, junto ao rio canal de Cobar (Ez 3,15) e outras localidades mencionadas em Esdras (Esd 2,59). Algumas destas colônias iniciadas com a deportação de Nabucodonosor II prosperaram tanto a ponto de permanecerem até a Idade Média (McKenzie, 1983, p. 326; Bright, 2003, p. 414 e 423). Conforme Römer, “até a chegada do Islã, a Babilônia permanecerá um centro intelectual do judaísmo, como mostra o Talmude da Babilônia” (2016, p. 30). Estes que prosperaram podem ter sido alvo de críticas da comunidade do Dêutero-Isaías, já que, conforme nos aponta Mesters, se “deixaram-se contaminar pelo jeito de viver de seus opressores”, abandonando a comunidade dos exilados para viver de acordo com o sistema político-econômico de Nabucodonosor, tornando-se assim “oprimidos com cabeça de opressor” (1985, p. 39).

2. Os que ficaram na terra durante as deportações

Sobre os moradores de Judá e arredores que não foram deportados, Catenassi apresenta a situação destes grupos, comentando a partir de 2Reis e do profeta Jeremias:

Os textos de 2Rs 25,12 e Jr 39,10 são significativos para fazer uma imagem do povo que ficou. O Livro dos Reis mostra que o comandante da guarda deixou na terra o povo pobre, vinicultores e agricultores. Jeremias completa a informação, dizendo que Nabuzardã, o chefe da guarda de Nabucodonosor, deportou o resto da população que oferecia algum trabalho especializado para a Babilônia e manteve na terra os que não tinham nada, os empobrecidos (Jr 52,15-16) (2018, p. 182).

Os grupos que permaneceram na terra eram em sua maioria camponeses e pobres dos arredores e as aldeias tiveram que adaptar-se para uma nova condição de vida e organização. Godolias, um judeu de Jerusalém, não descendente de Davi, foi nomeado como governador (2Rs 25,22). Naquele momento, sem condições de enfrentar o poderio do império da Babilônia (cf. Jr 27,12), a submissão era a maneira de proteger a vida das famílias de camponeses que ficaram na terra. As lideranças na terra, orientados por

Godolias e pelo profeta Jeremias (que age como um porta voz dos camponeses), unem-se para reorganizar estes remanescentes camponeses de acordo com suas necessidades e sua capacidade produtiva em uma redistribuição das terras. Conforme Jr 40,12, este projeto produziu uma abundante colheita de cereais e de uvas. Godolias foi posteriormente assassinado em Masfa, por grupos amonitas que queriam a posse de territórios. A terra desguarnecida gerou outras várias contendidas agrárias com grupos israelitas pró-monarquia e também com povos vizinhos (cf. 2Rs 25,22-25; Jr 40,14; Ez 25,12-14; Ab 19-21; Lm 4,21); (Nakanose & Pedro, 2004, p. 14-15; Bohn Gass, *apud* Silva, 2013a, p. 16; Catenassi, 2018, p. 183-184).

Os textos de Lamentações e de Abdias são os testemunhos deixados que relatam a situação do povo da terra, sendo que Lamentações enfatizam as ruínas de 587 a.C. (Schwantes, 1987, p. 60), como sendo “mais felizes os que morreram pela espada do que os mortos pela fome” (Lm 4,9a) em Jerusalém e seus arredores. Em cinco outros textos o cativeiro é considerado como a mais grave crise do povo de Deus [...] os deportados e os que ficaram na terra precisam dar novo sentido à sua existência, já que:

A terra pertencia a um rei estrangeiro e não mais ao povo (Lm 5,16); o rei, o ungido de Deus para guiar o povo, estava morto ou exilado (Lm 5,16); já o rei da Babilônia, uma figura distante e desconhecida, governava e decidia os destinos do povo de Deus. A Lei de Deus, que regia os relacionamentos dentro do povo, foi substituída pela lei do novo rei babilônico (Lm 2,9). O povo agora é escravo, mesmo morando em sua própria terra (Lm 5,4). O Templo está destruído e Jerusalém não é mais a capital (Lm 1,1) (Schlaepffer, 2004, p. 81-82).

O livro de Lamentações e o Salmo 74, além do texto, testificam que houve na terra uma sequência de vida religiosa por parte da comunidade. Smith afirma que “o Salmo 74 lamenta a perda da ordem religiosa, marcada pela profecia e pelo templo, Lamentações 5 chora a perda da ordem social, incluindo enforcamentos e estupro” (2006, p. 69). Como visto, a literatura bíblica apresenta um testemunho sobre as condições de vida do período e colabora com mostra das dificuldades enfrentadas no período.

3. A vida dos cidadãos babilônios

Sobre a vida na Babilônia, os cidadãos babilônios viviam na cidade ocupados com artesanato (joias, selos, ornamentos, etc.), outros ofícios e comércio. As cidades eram governadas fundamentadas em leis, com tribunais constituídos e políticas de proteção dos direitos fundamentais à vida (embora que em compreensões não comparadas aos atuais direitos). A família representava a unidade social, jurídica e econômica. As transações

eram reguladas por contratos; havia a proteção da propriedade privada (inclusive de terras). A escravidão era admitida e considerada relativamente humana na Babilônia, como visto na relação destes com os exilados de Israel. A cidade-Estado era uma unidade organizada como monarquia, porém, de certa forma a vontade popular prevalecia (considerada por alguns como modelo de “democracia primitiva”). Por fim, a política mesopotâmica não conseguiu assegurar a paz entre suas cidades e organizar seus territórios, próprios e conquistados, em uma unidade política mais ampla, causa de sua ruína (McKenzie, 1983, p. 105). Problemas de governo e nas relações político-religiosas com os sacerdotes da Babilônia, geradas pela deposição de deus Marduk e a ascensão de Sin (divindade suméria) promovida por Nabônides (556-539 a.C.) aumentaram a divisão do império, deixando-o despreparado para enfrentar o avanço persa (Bright, 2003, p. 422-423; Mazzinghi, 2019, p. 113). Este contexto de instabilidade no império foi gerando um clima de esperança entre os exilados e também entre os babilônios insatisfeitos com o governo de Nabônides, dentre estes os sacerdotes de Marduk. O Cilindro de Hassan (ou Cilindro de Ciro), é um artefato mesopotâmio encontrado em 1879, com datação do século VI a.C., que, assim como o autor do Dêutero-Isaías (cf. Is 44,1ss.; 45,1-7), reconhece em Ciro II um enviado divino e testemunha uma visão extrabíblica dos eventos:

Marduque inspecionou a totalidade do país, olhou para ele, procurou um príncipe justo segundo o desejo do seu coração, para tomá-lo pela mão. Nomeou Ciro, rei de Anã, cujo nome proclamou, para reger o universo... Marduque, o grande Senhor, protetor do seu povo, viu com complacência suas obras pias e seu coração reto. Ordenou-lhe que marchasse contra a Babilônia, sua cidade. Fê-lo tomar o caminho da Babilônia, caminhando a seu lado como um amigo e companheiro... (Marduque) entregou-lhe nas mãos Nabônides, o rei que não o honrava. (Marduque) entregou-o nas mãos... (Quanto a mim, Ciro). Marduque, o grande Senhor [conquistou] para mim o grande coração dos babilônios, sendo que, eu vivia constantemente no seu temor... Marduque se alegrou com minhas obras pias, e a mim, Ciro, o rei seu devoto, a Cambises o filho que gerei, a todas as minhas tropas ele concedeu seu favor e nós o exaltávamos em toda alegria [sua divindade]... Os deuses que habitavam (nas regiões conquistadas), eu os restabeleci na sua morada e lhes proporcionei uma casa para sempre; todos os seus povos eu os reuni e restabeleci em suas habitações. E quanto aos deuses de Sumer e de Acade, que Nabônide, irritando o Senhor dos deuses, tinha conduzido a Babilônia, por ordem de Marduque, o grande Senhor, eu os fiz, encontrar em paz em seus santuários uma morada que alegre seus corações. Que todos os deuses que eu introduzi em suas cidades recomendem cotidianamente a Bel e a Nebo a duração de meus dias, que intercedam favoravelmente por mim e que ao meu Senhor, Marduque, digam: “Ciro, o rei que te venera, e Cambises seu filho...” (Wiéner, 1980, p. 60).

Com todo este ambiente favorável, de forma messiânica, Ciro II adentra na cidade rendida, não necessitando do uso de armas (Westermann, 1977, p. 3-4; Mazzinghi, 2019, p. 113). Foi uma clara rendição sem combate, para a derrubada do regente Belsazar e

consequentemente de Nabônides, que governava o império desde o deserto de Temá na Arábia (McKenzie, 1983, p. 104; Bright, 2003, p. 423).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O domínio do Império da Babilônia impôs o exílio para uma parte do povo (classes mais abastadas, palacianos, líderes religiosos, guerreiros e ferreiros) e uma vida de desafios para os que permaneceram na terra (pobres e camponeses). O deslocamento de populações para a Mesopotâmia nos assentamentos de trabalho escravo visava desarticular o povo dominado. A presença de soldados e consequente violência, juntamente com a cobrança de impostos tornava difícil a vida dos grupos que permaneceram na terra. A vida das classes superiores deportadas (família real e funcionários) possuía suporte no exílio. Parte dos israelitas exilados nos assentamentos, posteriormente se fixará na Babilônia por ter ali constituído negócios e estruturas de vida. A vida dos cidadãos babilônios na capital imperial era tranquila e experimentava elementos germinais de uma democracia, porém, conflitiva por parte de lideranças políticas e religiosas imperiais. Quanto ao objetivo da pesquisa, conclui-se que sim, o período do domínio babilônico foi bastante difícil por conta dos métodos de domínio e manutenção do império, porém, em meio ao caos, elementos de esperança social e religiosa (sobretudo a criação das sinagogas) fortaleceram os grupos exilados ou no território, que em diferentes contextos, passaram pela mesma experiência de submissão estrangeira.

REFERÊNCIAS

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

BRIGHT, John. **História de Israel.** Tradução: Luiz Alexandre Solano Rossi. São Paulo: Paulus, 2003.

CATENASSI, Fabrizio Zandonadi. **A Bíblia:** Introdução teológica e história de Israel. Curitiba: Intersaberes, 2018.

BECKING, Bob. Does exile equal suffering? A fresh look at psalm 137. In: BECKING, Bob; HUMAN, Dirk (Orgs.). **Exile and suffering: a selection of papers read at the 50th anniversary meeting of the Old Testament Society of South Africa OTWSA/OTSSA:** Pretoria, August 2007. p. 183-202.

MAZZINGHI, Luca. **História de Israel das origens ao período romano.** São Paulo: Editora Vozes, 2019.

MCKENZIE, John L. **Dicionário Bíblico**; (trad. Álvaro Cunha). São Paulo: Paulus, 1983.

MESTERS, Carlos. **A missão do povo que sofre - tu és o meu servo!** 2. ed. Rio de Janeiro: Vozes & Centro de Estudos Bíblicos - CEBI, 1985.

NAKANOSE, Shigeyuki; PEDRO, Enilda de Paula. **Como ler o Segundo Isaías 40-55. Da semente esmagada brota nova vida.** São Paulo: Paulus, 2004.

RÖMER, Thomas. **A origem de Javé. O Deus de Israel e seu nome.** São Paulo: Paulus, 2016.

ROSSI, Luiz Alexandre Solano. Cativo da Babilônia: uma crise criativa. **Revista Estudos bíblicos**, n. 43, 1994.

SCHLAEPFER, Carlos Frederico; OROFINO, Francisco Rodrigues; MAZZAROLO, Isidoro. **A Bíblia**: introdução historiográfica e literária. Petrópolis: Vozes, 2004.

SCHWANTES, Milton. **Sufrimento e Esperança no Exílio**: História e Teologia do povo de Deus no Século VI a.C. São Leopoldo/São Paulo: Sinodal/Edições Paulinas, 1987.

SILVA, Roberto de Jesus. **Perspectivas hermenêuticas de Isaías 45,1-7**: uma análise do papel messiânico atribuído à Ciro. 95 p. Dissertação - Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2013a. Acesso: <http://tede.metodista.br/jspui/bitstream/tede/257/1/Roberto%20de%20Jesus.pdf>.

SILVA, Rosemary Francisca Neves. **O Servo de YHWH solidário com o povo escravo da Babilônia.** Curitiba: Brazil Publishing, 2020.

SMITH, Mark S. **O memorial de Deus**: história, memória e experiência do divino no Antigo Israel. São Paulo: Paulus, 2006.

WESTERMANN, Claus. **Isaiah 40-66. A commentary.** Philadelphia: The Westminster Press, 1977. 429 pp.

WIÉNER, Claude. **O Dêutero-Isaías - o profeta do novo êxodo.** São Paulo: Edições Paulinas, 3ª ed. 82 pp. Tradução de José Raimundo Vidigal. 1980.

IMPERIALISMO E CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE RELIGIOSA: Uma leitura de Daniel 1–3 em diálogo com contextos culturais contemporâneos

*Raphael Duarte Ferreira*¹²⁵

Resumo: Este estudo analisa como Daniel 1–3 articula a construção da identidade religiosa em contextos de dominação imperial, identificando categorias interpretativas relevantes para a teologia aplicada contemporânea. A partir de uma abordagem hermenêutico-narrativa, a Babilônia é compreendida como expressão paradigmática de imperialismo, operando por meio de estratégias de assimilação, como educação acadêmica, renomeação e imposição dietética, visando à reconfiguração identitária dos cativos. No desenvolvimento, examinam-se as respostas dos jovens hebreus diante dessas pressões, evidenciando dinâmicas de resistência comunitária frente a estruturas de poder totalizantes. A análise sugere que o texto apresenta a identidade religiosa como um processo relacional, marcado pela tensão entre adaptação necessária e fidelidade inegociável. Como considerações finais, argumenta-se que a narrativa oferece subsídios para a reflexão sobre a fé na contemporaneidade, especialmente em cenários marcados por novas formas de imperialismo cultural e por pressões de secularização. O estudo conclui que os processos formativos descritos em Daniel permanecem relevantes para a compreensão da permanência religiosa em contextos plurais, oferecendo diretrizes para a práxis pastoral e para a formação da identidade em meios urbanos e seculares.

Palavras-chave: Imperialismo. Identidade religiosa. Daniel.

Abstract: This study analyzes how Daniel 1–3 articulates the construction of religious identity in contexts of imperial domination, identifying interpretive categories relevant to contemporary applied theology. Through a hermeneutical-narrative approach, Babylon is understood as a paradigmatic expression of imperialism, operating by means of assimilation strategies such as academic education, renaming, and dietary imposition, aimed at the identity reconfiguration of the captives. In the development, the responses of the Hebrew youths to these pressures are examined, evidencing dynamics of communal resistance in the face of totalizing structures of power. The analysis suggests that the text presents religious identity as a relational process, marked by the tension between necessary adaptation and non-negotiable faithfulness. As final considerations, it is argued that the narrative offers resources for reflecting on faith in contemporary contexts, especially in scenarios marked by new forms of cultural imperialism and pressures of secularization. The study concludes that the formative processes described in Daniel remain relevant for understanding religious permanence in plural contexts, offering guidelines for pastoral praxis and for the formation of identity in urban and secular settings.

Keywords: Imperialism. Religious identity. Daniel.

INTRODUÇÃO

O livro de Daniel ocupa lugar singular no cânon bíblico por articular, em uma única obra, narrativa de corte, teologia da história, resistência religiosa e esperança apocalíptica. Seus capítulos iniciais apresentam jovens judeus deslocados de sua terra, submetidos à administração de uma potência estrangeira e inseridos em um projeto imperial de reeducação, renomeação e assimilação cultural. A narrativa abre com a queda de Jerusalém e a transferência de utensílios do templo para a casa do deus babilônico, indicando que a crise não é apenas política ou militar, mas também teológica e simbólica

¹²⁵ Mestrando em Teologia pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo (UNASP-EC). Bacharel em Teologia pelo Centro Universitário Adventista do Nordeste (UNIAENE – BA). Membro do grupo de pesquisa em Saúde e Espiritualidade (SHALOM) do UNASP. Email: raphael.ferreira@adventistas.org. Lattes: <https://lattes.cnpq.br/5960022188131923>

(Dn 1,1-2). A pesquisa contemporânea tem reconhecido Daniel como literatura de resistência produzida em contextos de pressão assimiladora: Jones (2012, p. 541-556) observa que a obra revela preocupação com a condição de uma minoria religiosa sob controle imperial, Miller (2021) lê Daniel 1 como narrativa de resistência articulando nomeação, dieta e corpo, e comentários como os de Collins (1993) e Newsom e Breed (2014) situam o livro entre obras judaicas de disputa pela fidelidade. A esse panorama exegético soma-se contribuição filosófica decisiva: Taylor (2024), em *A explicação do comportamento*, argumenta que a ação humana não pode ser adequadamente compreendida por modelos reducionistas, behavioristas, atomísticos ou mecanicistas, que ignoram propósitos e autocompreensão. Para o autor, o comportamento de um agente exige explicação teleológica: ele só se torna inteligível à luz do fim a que se ordena (Taylor, 2024, p. 25-28). Essa tese oferece subsídio fecundo à leitura de Daniel 1–3, pois o projeto imperial babilônico opera sob pressupostos reducionistas, ao tentar produzir lealdade por engenharia ambiental, ao passo que a fidelidade dos jovens só se explica por uma intencionalidade anterior, enraizada no Deus de Israel.

O problema que orienta este artigo pode ser formulado assim: de que modo Daniel 1–3 apresenta a construção da identidade religiosa em contexto de dominação imperial, e quais categorias teológicas essa narrativa oferece para pensar a fidelidade em contextos contemporâneos? A hipótese é que Daniel 1–3 apresenta a identidade religiosa como realidade relacional, comunitária e teleologicamente orientada, construída na tensão entre adaptação cultural possível e fidelidade inegociável. O objetivo geral é analisar Daniel 1–3 como narrativa teológica de formação e resistência identitária em contexto imperial, identificando suas implicações para a teologia aplicada. Metodologicamente, o artigo adota abordagem bibliográfica, exegético-teológica e hermenêutico-narrativa, fundamentada no método histórico-gramatical, em diálogo com a filosofia da ação.

1. Babilônia como projeto imperial de assimilação em Daniel 1

Daniel 1 funciona como porta de entrada teológica e narrativa para todo o livro. Antes que o leitor encontre sonhos, estátuas e fornalhas, ele é introduzido a uma cena de derrota nacional, deslocamento e disputa identitária. O capítulo apresenta Babilônia não apenas como potência militar, mas como sistema imperial que procura reconfigurar memória, corpo, linguagem e lealdade dos vencidos. Stefanovic (2007, p. 45, tradução nossa) observa que a narrativa possui estrutura concêntrica, construída sobre uma

reversão da derrota ao triunfo, e a organiza em quatro movimentos: “1. Derrota (1,1-2); 2. Treinamento (1,3-5); 3. Resistência (1,6-16, a parte mais longa); 4. Triunfo (1,17-21)”. Essa arquitetura mostra que a narrativa conduz o leitor da aparente vitória imperial à afirmação da fidelidade de Deus. O início é decisivo: à menção do cerco contra Jerusalém (Dn 1,1), o narrador acrescenta inversão teológica fundamental: “O Senhor lhe entregou nas mãos Jeoaquim” (Dn 1,2). O sujeito último não é Nabucodonosor, mas o Senhor. A forma verbal derivada de *nātan* — “dar”, “entregar”, “conceder” — estabelece chave interpretativa: o Senhor entrega, concede misericórdia a Daniel e dá conhecimento aos jovens (Dn 1,2.9.17). Babilônia age, mas sua conquista não escapa ao governo divino.

Essa tensão se evidencia no programa formativo de Daniel 1,3-5. Nabucodonosor ordena a seleção de jovens da linhagem real, sem defeito e instruídos em sabedoria, para serem ensinados na “literatura e língua dos caldeus” durante três anos. Trata-se de pedagogia imperial: língua, literatura e dieta não são neutras, mas instrumentos de incorporação simbólica. Jones (2012, p. 541-556) observa que Daniel e seus companheiros são vítimas de guerra, abdução e servidão forçada, e que seus nomes, identidades e educação são reescritos dentro de um programa de assimilação à cultura dos captores. Como em projetos coloniais, o império apresenta a assimilação como benefício enquanto exige a remodelagem da identidade do dominado.

O segundo mecanismo é a renomeação. Daniel, Hananias, Misael e Azarias recebem novos nomes: Beltessazar, Sadraque, Mesaque e Abede-Nego (Dn 1,6-7). No mundo bíblico, o nome expressa memória, vocação e pertencimento, e os nomes hebraicos remetiam ao Deus de Israel — “Deus é meu juiz”, “YHWH é gracioso”, “quem é como Deus?”, “YHWH ajudou”. A alteração é tentativa simbólica de reinscrever os exilados no universo religioso babilônico.

O terceiro mecanismo é a dieta. Daniel 1,5 informa que o rei determinou porção das iguarias reais (*patbag*) e do vinho que ele mesmo bebia. Dentro da lógica narrativa, a mesa do rei representa dependência e participação simbólica na economia do palácio. Daniel 1,8 marca o ponto decisivo: “Daniel resolveu firmemente não contaminar-se com as finas iguarias do rei”. O verbo, derivado da raiz *gā'al*, associa-se à ideia de profanação. Doukhan (2000, p. 19, tradução nossa) interpreta a recusa não como ascetismo privado, mas como ato de discernimento identitário: “para preservar a sua identidade, o exilado escolhe comer e beber de modo diferente”. A expressão “resolveu firmemente” reúne a

noção hebraica de *śûm* *‘al-lev* — “pôr no coração”, deliberar com a vontade. Aqui se torna decisiva a contribuição de Taylor (2024, p. 28): para o autor, a ação humana só pode ser explicada teleologicamente, pois o agente, em sentido forte, é aquele cujo comportamento responde a uma intenção assumida, e não a um mero estado antecedente do ambiente. Daniel não age por reflexo ou pressão circunstancial; sua decisão é orientada por um fim — a fidelidade ao Deus de Israel — que precede e relativiza o ambiente imperial. A pedagogia babilônica opera com antropologia reducionista que ignora justamente o que constitui o ser humano como agente: seu horizonte de propósitos.

A resistência de Daniel é equilibrada: ele não inicia rebelião nem se submete passivamente, mas pede ao chefe dos eunucos permissão para não se contaminar (Dn 1,8). É também resistência comunitária, pois o teste alimentar envolve seus companheiros, formando pequena comunidade de fidelidade dentro da estrutura imperial. O resultado narrativo inverte as expectativas: “Quanto a estes quatro jovens, Deus lhes deu o conhecimento e a inteligência em toda cultura e sabedoria” (Dn 1,17). A sabedoria deles não é produto da assimilação, mas dom divino concedido no interior de uma formação ambígua. O capítulo termina afirmando que “Daniel continuou até ao primeiro ano do rei Ciro” (Dn 1,21): o jovem exilado atravessa o império que tentou assimilá-lo. Babilônia não pode determinar a identidade última daqueles cuja lealdade pertence a Deus.

2. A soberania de Deus e a relativização dos impérios em Daniel 2

Se Daniel 1 apresenta Babilônia como projeto imperial de assimilação, Daniel 2 amplia o horizonte ao deslocar a questão do plano identitário para o plano histórico-teológico. O problema já não é apenas como jovens exilados podem preservar sua fidelidade, mas como a própria história dos impérios deve ser compreendida diante da soberania do Deus de Israel. Nabucodonosor, o rei que parecia controlar povos e destinos, descobre-se incapaz de controlar o próprio sonho. O capítulo se move da crise imperial à confissão, ainda que parcial, de que o Deus de Daniel é “Deus dos deuses” e “Senhor dos reis” (Dn 2,47). O império que pretendia formar Daniel “na língua e literatura dos caldeus” (Dn 1,4) revela aqui os limites de seu próprio sistema de conhecimento: quando magos e caldeus admitem que tal saber pertence apenas aos deuses, “cuja morada não é com os mortais” (Dn 2,10-11), o texto expõe a falência epistemológica e religiosa de Babilônia. Em contraste, Daniel busca misericórdia “do Deus do céu” (Dn 2,18) e recebe a revelação. A oração em 2,20-23 ocupa posição teológica central: antes de falar ao rei,

Daniel fala a Deus. A sequência “sabedoria e poder” responde diretamente à crise do capítulo: Nabucodonosor possui poder, mas carece de sabedoria; somente Deus reúne ambas em sentido pleno.

Doukhan (2000, p. 29) observa que o sonho se organiza em dois grandes movimentos: a ordem terrestre dos metais e a ordem da pedra. A progressão dos metais indica sequência histórica; a pedra, ordem de natureza distinta. A identificação é explícita: “Tu és a cabeça de ouro” (Dn 2,38). Daniel reconhece a grandeza de Nabucodonosor, mas imediatamente a subordina à dádiva divina: “O Deus do céu te deu o reino, o poder, a força e a glória” (Dn 2,37). A narrativa não nega o poder imperial, mas redefine sua origem e seus limites; a degradação progressiva do ouro ao ferro misturado com barro comunica a fragilidade da construção imperial, tornando Babilônia paradigma teológico de toda pretensão humana de poder absoluto. A pedra “cortada sem auxílio de mãos” (Dn 2,34.45) indica origem não humana, e Daniel 2,44 declara que “o Deus do céu suscitará um reino que não será jamais destruído”: a soberania divina não apenas limita os impérios, mas substitui-os escatologicamente. Se o primeiro capítulo mostra que Babilônia tenta assimilar identidades, o segundo mostra que ela também tenta monopolizar o sentido da história. A resposta bíblica é dupla: a identidade pertence a Deus, e a história também.

3. Fidelidade pública e resistência litúrgica em Daniel 3

Daniel 3 representa o ponto em que a pedagogia imperial de Babilônia se torna liturgia política. Se em Daniel 1 o império procura assimilar os jovens pela educação, renomeação e mesa real, e se em Daniel 2 sua pretensão de permanência é relativizada pela revelação do Deus que governa a história, em Daniel 3 Babilônia responde à sua própria limitação com a construção de uma imagem totalizante. O capítulo desloca a resistência do espaço privado da consciência para o espaço público do corpo: permanecer fiel, agora, significa não se prostrar. O sonho recebido é substituído por monumento fabricado; a revelação divina, respondida por liturgia do poder. A música exerce função central na cena: ao som de “trombeta, do píforo, da cítara, da harpa, do saltério, da gaita de foles e de toda espécie de música” (Dn 3,5), todos deveriam prostrar-se, e a repetição da fórmula cria atmosfera litúrgica. A adoração imperial é, portanto, simultaneamente política, estética e corporal. A denúncia contra Sadraque, Mesaque e Abede-Nego (Dn 3,12) revela estratégia comum da idolatria imperial: transformar fidelidade a Deus em ameaça ao Estado. A pergunta final do rei expõe o centro teológico do capítulo: “E quem

é o deus que vos poderá livrar das minhas mãos?” (Dn 3,15). O conflito deixa de ser administrativo: torna-se desafio direto ao Deus de Israel. A resposta dos três jovens está entre as confissões mais densas do Antigo Testamento: “Se o nosso Deus, a quem servimos, quer livrar-nos, ele nos livrará da fornalha de fogo ardente e das tuas mãos, ó rei. Se não, fica sabendo, ó rei, que não serviremos a teus deuses, nem adoraremos a imagem de ouro que levantaste” (Dn 3,17-18).

Essa resposta combina fé no poder de Deus e submissão à sua liberdade: os jovens não duvidam da capacidade divina de livrar, mas não condicionam sua fidelidade ao livramento. Em Daniel 1, a fidelidade resultou em aprovação; em Daniel 3, pode resultar em morte. O texto impede uma teologia simplista da recompensa imediata: a obediência é correta não porque sempre produz livramento, mas porque Deus é soberano. Para Taylor (2024, p. 28), “explicar pelo propósito é explicar pelo objetivo ou resultado almejado ‘por causa do’ qual se diz que o fato ocorre”, de modo que o comportamento de um agente só se torna inteligível por uma forma teleológica de explanação. Para os três jovens, o fim último, adorar somente a Deus, não é negociável diante de nenhuma engenharia ambiental do império. A presença do quarto personagem na fornalha (Dn 3,25) é o ponto culminante: Deus não apenas observa a fidelidade de seus servos, mas faz-se presente com eles no lugar da sentença. A libertação não ocorre pela ausência da fornalha, mas pela presença divina dentro dela. A narrativa não ensina que o testemunho fiel necessariamente transforma as estruturas imperiais, mas que, mesmo dentro de estruturas ambíguas, a fidelidade pode testemunhar a soberania divina e expor os limites do poder humano.

4. Categorias para a permanência da fé em contextos contemporâneos

A leitura de Daniel 1–3 permite identificar sequência teológica coerente: o império tenta formar identidades; Deus relativiza os impérios na história; e a fidelidade se manifesta publicamente quando o poder exige lealdade última. Sua relevância contemporânea não está em transpor mecanicamente Babilônia para qualquer realidade atual, mas em reconhecer categorias teológicas que ajudam a discernir processos de assimilação, secularização e reconfiguração identitária em sociedades plurais. A primeira categoria é a identidade como formação: Daniel 1 mostra que a identidade religiosa não é apenas convicção interior previamente pronta, mas algo continuamente moldado por práticas, linguagens, instituições e comunidades — Smith (2017, p. 49-73) sustenta que

as práticas sociais funcionam como liturgias culturais que moldam amores e lealdades antes mesmo de serem conceitualizadas. A segunda é a memória como resistência: ao preservar os nomes originais dos jovens, a narrativa mostra que a memória é espaço de resistência contra a identidade imposta. A terceira é a prática corporal como lugar de fidelidade: em Daniel 1, a resistência aparece na mesa; em Daniel 3, no corpo que se recusa a ajoelhar. Muitas sociedades toleram a religião como preferência íntima; o conflito surge quando a fé reivindica formar práticas públicas — firme, pública e não violenta, nascida não de ressentimento, mas de adoração exclusiva.

A quarta categoria é a agência teleológica diante do reducionismo, na qual Taylor (2024, p. 28-32) oferece a contribuição mais decisiva e contemporaneamente mais urgente. As pedagogias imperiais — antigas e modernas — operam sob pressupostos reducionistas: assumem que o ser humano pode ser produzido por estímulos adequados, incentivos previsíveis e ambientes bem desenhados. É precisamente essa antropologia que Taylor refuta ao demonstrar que o comportamento humano não pode ser explicado sem referência aos propósitos do agente. A relevância dessa tese para o presente é direta. Os mecanismos contemporâneos de formação identitária, algoritmos de recomendação, economias da atenção, regimes de consumo e performances digitais de identidade, replicam, em formas tecnologicamente sofisticadas, a mesma lógica behaviorista da Babilônia de Daniel: moldar desejos e lealdades por engenharia ambiental, sem reconhecer o agente como ser orientado por fins. A “mesa do rei” contemporânea raramente se impõe pela ameaça explícita da fornalha; opera por sedução, conveniência e imersão, oferecendo pertencimento em troca de conformidade. Discernir essa pedagogia sutil exige recuperar, com Daniel e com Taylor, a convicção de que a identidade humana se ancora em propósitos irreduzíveis ao condicionamento. A quinta categoria é a soberania divina como fundamento da liberdade: a coragem dos jovens nasce de visão teológica da história, Deus remove reis; impérios são transitórios; o reino de Deus permanece, categoria que oferece crítica tanto ao triunfalismo religioso quanto ao conformismo cultural. A sexta é a comunidade como espaço de permanência: a assimilação imperial opera isolando indivíduos; a resistência bíblica é sustentada por uma pequena comunidade. A resiliência religiosa é fortalecida por comunidades formativas densas, nas quais a fé seja narrada, praticada e transmitida entre gerações.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Daniel 1–3 compõe unidade narrativa e teológica na qual a identidade religiosa é formada, provada e publicamente confessada em meio a estruturas imperiais que pretendem reorganizar memória, corpo, linguagem e adoração. A análise permite concluir que esses capítulos apresentam a identidade religiosa como realidade relacional, prática, comunitária e teleologicamente orientada — irreduzível à mera interioridade ou pertença confessional. O diálogo com Taylor (2024) reforçou esse ponto, mostrando filosoficamente o que a narrativa afirma teologicamente: a ação humana só se compreende por uma forma teleológica de explicação, irreduzível a condicionamentos behavioristas. Em contextos marcados por pluralismo, secularização e novas formas de imperialismo cultural, a fé não é ameaçada apenas por perseguições explícitas, mas também por pedagogias sutis de assimilação. Viver fielmente em Babilônia significa, em última análise, aprender sua língua sem esquecer o nome recebido de Deus e permanecer de pé quando o império exige que todos se ajoelhem.

REFERÊNCIAS

- BÍBLIA. Português. **A Bíblia de Jerusalém**: nova ed. rev. e ampl. Coordenação Gilberto da Silva Gorgulho, Ivo Storniolo, Ana Flora Anderson. São Paulo: Paulus, 2015.
- COLLINS, John J. **Daniel**: a commentary on the book of Daniel. Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- DOUKHAN, Jacques B. **Secrets of Daniel**: wisdom and dreams of a Jewish prince in exile. Hagerstown: Review and Herald, 2000.
- JONES, Barry A. Resisting the power of empire: the theme of resistance in the book of Daniel. **Review & Expositor**, v. 109, n. 4, p. 541-556, 2012.
- MILLER, Ian. Daniel and friends at the Carlisle Indian School: Daniel 1 as resistance literature. **Old Testament Essays**, Pretoria, v. 34, n. 1, p. 187-208, 2021.
- NEWSOM, Carol A.; BREED, Brennan W. **Daniel**: a commentary. Louisville: Westminster John Knox Press, 2014.
- SMITH, James K. A. **Você é aquilo que ama**: o poder espiritual do hábito. São Paulo: Vida Nova, 2017.
- STEFANOVIC, Zdravko. **Daniel**: wisdom to the wise: commentary on the book of Daniel. Nampa: Pacific Press, 2007.
- TAYLOR, Charles. **A explicação do comportamento**. Tradução de Luiz Antonio Oliveira de Araújo. São Paulo: Editora Unesp, 2024.

ENTRE O SAGRADO E A CULTURA: Uma perspectiva sobre a experiência religiosa contemporânea

Rodson Furlan¹²⁶

Resumo: A experiência do sagrado constitui dimensão fundamental na formação das religiões e das culturas, desempenhando papel central na organização de sistemas simbólicos, valores e práticas sociais. Este estudo analisa o conceito de sagrado em suas múltiplas dimensões, distinguindo-o das categorias de santo e salvo, a fim de evidenciar sua relação com o processo de santificação pessoal. A pesquisa adota uma abordagem interdisciplinar, integrando perspectivas fenomenológicas, bíblico-teológicas e socioculturais, permitindo compreender o fenômeno religioso em sua complexidade. Evidencia-se que o sagrado, entendido como experiência do numinoso, transcende a racionalidade e manifesta-se por meio do mistério, da reverência e do fascínio, revelando-se também como expressão da santidade divina ao longo da história da salvação. Além disso, o sagrado se configura como elemento estruturante da memória e da identidade religiosa, sendo transmitido e reinterpretado nas comunidades de fé. A partir dessa perspectiva, o sagrado diferencia-se do santo, que expressa a consagração a Deus, e do salvo, que representa a condição daquele alcançado pela graça redentora. Embora relacionadas, tais categorias possuem funções distintas na experiência religiosa. Conclui-se que o sagrado não se limita à percepção do transcendente, mas conduz o indivíduo a um processo transformador de santificação e conformação ao caráter de Cristo, constituindo-se como elemento central na experiência religiosa.

Palavras-chave: Sagrado. Santificação. Memória Religiosa.

Abstract: The experience of the sacred constitutes a fundamental dimension in the formation of religions and cultures, playing a central role in the organization of symbolic systems, values, and social practices. This study analyzes the concept of the sacred in its multiple dimensions, distinguishing it from the categories of holy and saved in order to highlight its relationship with the process of personal sanctification. The research adopts an interdisciplinary approach, integrating phenomenological, biblical-theological, and sociocultural perspectives, thus enabling a broader understanding of the religious phenomenon in its complexity. The sacred, understood as an experience of the numinous, transcends rationality and manifests itself through mystery, reverence, and fascination, while also revealing itself as an expression of divine holiness throughout salvation history. Furthermore, the sacred functions as a structuring element of religious memory and identity, being transmitted and reinterpreted within faith communities. From this perspective, the sacred differs from the holy, which expresses consecration to God, and from the saved, which represents the condition of one reached by redeeming grace. Although related, these categories fulfill distinct functions within religious experience. It is concluded that the sacred is not limited to the perception of the transcendent, but leads the individual toward a transformative process of sanctification and conformity to the character of Christ, constituting a central element in religious experience.

Keywords: Sacred. Sanctification. Religious Memory.

INTRODUÇÃO

A compreensão acerca do sagrado representa um elemento central da existência humana, influenciando a formação das tradições religiosas e o desenvolvimento cultural das sociedades ao longo da história. Desde as civilizações mais arcaicas até os contextos contemporâneos, o ser humano manifesta uma busca constante pelo transcendente, revelando que a dimensão religiosa não é um elemento periférico, mas central na

¹²⁶ Mestrando em Teologia pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo (UNASP). E-mail: rojufe@gmail.com

organização da vida individual e coletiva (Sl 143,6; Ec 3,11-12). Nesse sentido, o sagrado exerce função decisiva na construção de sistemas simbólicos, valores éticos, instituições sociais e práticas culturais que orientam a compreensão da realidade.

No âmbito da tradição bíblica, essa busca pelo sagrado encontra resposta na revelação de um Deus pessoal, que não apenas se manifesta à humanidade, mas estabelece com ela uma relação de aliança e comunhão (Moltmann, 2002, p. 23). O relato da criação (Gn 1,26-27) apresenta o ser humano como portador da imagem de Deus, indicando que a existência humana está intrinsecamente vinculada ao sagrado. Entretanto, a entrada do pecado rompe essa comunhão original, introduzindo a necessidade de restauração. Assim, a história bíblica, portanto, pode ser compreendida como o desenvolvimento do plano redentor de Deus, que visa restaurar no ser humano a imagem divina por meio de um processo de santificação (Lv 11,44; 1Pe 1,15-16).

No Novo Testamento, essa restauração alcança sua expressão máxima na pessoa e obra de Jesus Cristo, cuja missão redentora se manifesta de modo singular na encarnação (Jo 1,14), no sacrifício expiatório e na mediação sacerdotal (Hb 8-10). Por meio desses atos salvíficos e reconciliadores, o sagrado deixa de permanecer distante e torna-se acessível à humanidade. Conforme Morris (2010, p. 203), a obra de Cristo não apenas revela a santidade de Deus, mas possibilita a transformação espiritual e moral de todos que o recebem pela fé, reconduzindo-os à comunhão com o divino.

A partir das múltiplas interpretações contemporâneas acerca do fenômeno religioso, este trabalho propõe uma reflexão sobre de que modo a experiência do sagrado, para além de sua dimensão fenomenológica, relaciona-se com a santificação pessoal e com o processo de transformação espiritual do indivíduo. Nesse contexto, torna-se fundamental analisar o conceito de sagrado e distingui-lo das categorias de santo e salvo, a fim de compreender suas especificidades e sua relevância na experiência religiosa cristã.

1. O sagrado na tradição bíblica e na formação cultural

Na tradição bíblica, o sagrado assume um caráter profundamente relacional e histórico, em contraste com as concepções religiosas que o entendem como força impessoal ou realidade abstrata. O Deus bíblico se revela na história por meio de atos concretos, estabelecendo uma relação de aliança com seu povo (Block, 2012, p. 19-24). Nesse contexto, o evento do Êxodo constitui um marco fundamental, no qual Deus se manifesta como libertador e santificador (Êx 3,5; 19,6). Esse acontecimento não apenas

define a identidade histórica, religiosa e espiritual de Israel, mas também estabelece um padrão de compreensão do sagrado como ação redentora inserida na história humana.

Brueggemann (2014, p. 215-218) destaca que a memória desses atos redutores é central para a identidade do povo de Deus. A repetição narrativa, os rituais e as práticas litúrgicas não são meros elementos simbólicos, mas mecanismos de atualização do sagrado, que mantêm viva a experiência da presença divina. Nesse sentido, o sagrado não se limita ao passado, mas é continuamente reatualizado na experiência comunitária.

Essa compreensão bíblica do sagrado exerce influência significativa na formação cultural das sociedades. Dawson (2012, p. 393-395) argumenta que a civilização ocidental foi amplamente moldada pela tradição cristã, que contribuiu para construção de valores como dignidade humana, justiça, solidariedade e compromisso moral.

Além disso, o sagrado na Bíblia está diretamente ligado à ética e à vida cotidiana (Tillich, 2009, p. 42). O chamado à santidade (Lv 19,2) não se restringe ao âmbito ritual, mas abrange todas as dimensões da existência, evidenciando que o sagrado deve ser vivido de forma concreta nas relações humanas. Assim, o sagrado se torna princípio organizador da vida, orientando práticas, decisões e comportamentos.

2. A experiência do sagrado: perspectivas fenomenológicas e bíblico-teológicas

A fenomenologia da religião oferece importantes contribuições teóricas e conceituais para a compreensão do sagrado ao enfatizar sua dimensão experiencial e sua manifestação na consciência humana. Rudolf Otto define o sagrado como experiência do numinoso, caracterizada por uma realidade que transcende a racionalidade, e se manifesta como um mistério tremendo que provoca temor e fascínio (Otto, 2014, p. 44-47). Nessa perspectiva, o sagrado não se limita a objetos, lugares ou ritos, mas refere-se à própria percepção da presença divina que confere sentido à existência humana e estrutura a experiência religiosa. Assim, o encontro com o sagrado desperta no indivíduo um profundo senso de reverência, dependência e reconhecimento da transcendência.

Sob essa ótica, Mircea Eliade amplia a compreensão fenomenológica do sagrado ao afirmar que ele se manifesta por meio das hierofanias, isto é, manifestações do divino em elementos do mundo e da experiência humana (Eliade, 1992, p. 17-21). Para o autor, tais manifestações organizam o espaço, o tempo e a vida religiosa, estabelecendo distinção entre o sagrado e o profano. Dessa forma, o ser humano religioso interpreta a realidade a

partir dessas experiências de transcendência, atribuindo significado à existência e construindo referências simbólicas que orientam sua vida espiritual e cultural.

Entretanto, a tradição bíblica oferece uma releitura dessa compreensão fenomenológica ao apresentar o sagrado não apenas como manifestação misteriosa e transcendente do divino, mas como revelação pessoal de Deus atuando na história. Diferentemente das hierofanias compreendidas de forma mais impessoal, o Deus bíblico se comunica com a humanidade, estabelece alianças e intervém concretamente na experiência humana (Erickson, 2015, p. 285-287). Nesse sentido, o sagrado manifesta caráter relacional, envolvendo comunicação, compromisso e transformação. A experiência religiosa, portanto, não se reduz à contemplação do mistério, mas desenvolve-se na relação entre Deus e o ser humano, marcada pela revelação, obediência e comunhão.

Em tal contexto, torna-se importante distinguir o sagrado das categorias de santo e salvo, uma vez que, diferentemente do sagrado, que aponta para a dimensão transcendente do divino, a santidade expressa uma condição de pertencimento e consagração a Deus, envolvendo pessoas, práticas e elementos vinculados ao culto e à vida de fé. Dessa forma, a santidade manifesta o chamado para uma vida em conformidade com a vontade divina, refletindo um contínuo processo de transformação espiritual e ética (Grudem, 1999, p. 438-445).

No Novo Testamento, a revelação do sagrado atinge seu ápice na encarnação de Cristo. O Verbo que se fez carne (Jo 1,14) representa a plena manifestação de Deus na história humana. Nesse sentido, a vida, morte e ressurreição de Jesus não apenas revelam o caráter divino, mas inauguram um novo modo de relacionamento com o sagrado, fundamentado na graça, na redenção, na esperança da salvação eterna e na plena transformação interior. Por meio de Sua vida, Cristo manifesta a santidade divina; em Sua morte expiatória, oferece reconciliação entre Deus e a humanidade; e, em Sua ressurreição, inaugura a vitória sobre o pecado e a morte (Ladd, 2003, p. 495).

Dessa forma, a experiência do sagrado, à luz da perspectiva bíblico-teológica, não se limita a um fenômeno subjetivo ou meramente emocional, mas configura-se como encontro transformador com a realidade divina revelada em Cristo. A salvação, no cristianismo, não representa apenas libertação do pecado, mas também restauração da comunhão entre Deus e a humanidade e participação em uma nova realidade espiritual.

Assim, o salvo experimenta uma condição fundamentada na fé e na graça, vivendo reconciliado com Deus e orientado pela esperança escatológica da plenitude da redenção. Desse modo, a experiência do sagrado conduz à santificação e à transformação integral da existência humana, evidenciando a centralidade da ação redentora de Cristo na fé cristã. Assim, embora relacionadas, essas categorias possuem especificidades próprias na experiência religiosa cristã.

3. O sagrado e a memória religiosa na modernidade: uma leitura sociológica

A experiência do sagrado, vivida no interior da comunidade de fé, manifesta-se como realidade dinâmica que é continuamente transmitida, reinterpretada e atualizada. Nesse processo, a memória religiosa desempenha papel fundamental na preservação e na vivência da fé. Halbwachs (2006) demonstra que a memória religiosa é socialmente construída, sendo preservada e transmitida no interior dos grupos, permitindo compreender como a fé e a identidade se mantêm vivas e significativa.

Hervieu-Léger (2008) reforça essa compreensão ao descrever a religião como uma “cadeia de memória”, na qual tradições, crenças e práticas são continuamente reatualizadas. Essa perspectiva evidencia que a espiritualidade não é uma experiência isolada, mas está profundamente enraizada na tradição e na comunidade. Assim, a formação espiritual assume papel central como processo de comunicação da fé, por meio do qual valores, crenças e práticas são interiorizados e vivenciados na experiência comunitária. Esse movimento articula espiritualidade, prática e missão, possibilitando que a experiência do sagrado se concretize de maneira relacional e significativa.

Quando integrada à vida comunitária, a experiência do sagrado favorece o amadurecimento espiritual, conduzindo a uma vivência equilibrada e coerente com os princípios bíblicos. Nesse contexto, a espiritualidade configura-se como eixo estruturante da experiência de fé, orientando decisões, práticas e relações. Na sociedade contemporânea, marcada pela pluralidade religiosa e pela fragmentação cultural, a preservação dessa memória torna-se um desafio.

A modernidade tende a enfraquecer vínculos tradicionais, exigindo novas formas de transmissão da fé às futuras gerações em contextos culturais plurais. Nesse cenário, a experiência do sagrado assume papel ainda mais relevante ao oferecer referenciais para a construção da identidade religiosa. A espiritualidade, por sua vez, configura-se como dimensão integradora da existência, articulando fé, prática e missão, por meio de valores

que orientam o sentido da vida. Tal compreensão holística reforça que o desenvolvimento harmonioso das faculdades físicas, mentais e espirituais é essencial para a formação integral do indivíduo e que o sagrado abrange a existência humana (White, 2007, p. 13).

Assim, o sagrado e a memória da ação redentora de Deus constituem elementos centrais da espiritualidade cristã. A santificação, como processo contínuo de transformação, torna-se expressão concreta dessa experiência, evidenciando que o sagrado não apenas orienta a fé, mas também impulsiona a ação no mundo. Em meio às transformações contemporâneas, essa integração entre sagrado, memória e espiritualidade revela-se essencial para a manutenção da identidade da fé e para a relevância da mensagem cristã na sociedade atual.

4. Aplicações práticas

A partir desse panorama sobre a compreensão do sagrado como parte essencial da vida, as pessoas podem enfrentar os desafios cotidianos com mais equilíbrio emocional e esperança para viver (Ec 3,11-12; Mt 11,28; 1Pe 5,7). Em meio às dificuldades, inseguranças e conflitos, a espiritualidade oferece conforto, fortalecimento interior e direção para as tomadas de decisões da vida diária (Sl 23,4; Sl 46,1; Is 41,10).

Na prática, esses valores refletem-se na forma como as pessoas tratam a família, convivem em sociedade e lidam com os desafios profissionais e pessoais. Dessa maneira, a espiritualidade favorece relacionamentos mais saudáveis, atitudes mais conscientes e uma vida marcada por propósito e esperança.

Além disso, a distinção entre sagrado, santo e salvo apresenta importantes lições para a experiência cristã, pois o sagrado manifesta a soberania e a presença de Deus (Sl 103,19; Dn 4,35), conduzindo o ser humano a uma vida de santidade marcada pela consagração, pela graça e pela reconciliação divina (Ef 2,8; Rm 5,1; 2Co 5,17). Afinal, “esta é a vontade de Deus: a vossa santificação” (1Ts 4,3; Hb 12,14; 1Pe 1,16; 1Pe 2,9).

Nesse processo, a justificação pela fé conduz continuamente à santificação, evidenciando que o sagrado não permanece distante da existência humana, mas manifesta-se como realidade inerente ao ser humano, que constantemente busca sentido, transcendência e eternidade no coração (Ec 3,11). Dessa forma, a experiência com o sagrado transforma a vida cotidiana e reflete-se em atitudes concretas de solidariedade, domínio próprio, fidelidade, compaixão e responsabilidade diante da vida e das pessoas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

À luz da análise desenvolvida ao longo deste estudo, evidencia-se que o conceito de sagrado constitui uma categoria central para a compreensão da experiência religiosa, da identidade da fé e da dinâmica da vida espiritual. Longe de se restringir a uma noção abstrata ou meramente simbólica, o sagrado revela-se como realidade profundamente enraizada na revelação bíblica, na experiência humana e na vida comunitária, articulando dimensões teológicas, existenciais e socioculturais.

A investigação demonstrou que, na tradição bíblica, o sagrado está intrinsecamente relacionado à santidade de Deus, manifestada na criação, comprometida pela entrada do pecado e restaurada por meio da obra redentora de Cristo. Nesse sentido, o sagrado não apenas define a natureza divina, mas orienta o propósito da existência humana, conduzindo o indivíduo a um processo de restauração da imagem de Deus.

A distinção entre as categorias de sagrado, santo e salvo revelou-se fundamental para a clareza teológica da dinâmica da experiência cristã. O sagrado refere-se à dimensão divina e transcendente que conduz o ser humano à consagração e à experiência da salvação mediante a graça redentora de Deus. Embora distintas, essas categorias se articulam de maneira dinâmica no processo de santificação, no qual o ser humano, inserido na experiência da salvação, é transformado à semelhança de Cristo.

Cabe ressaltar ainda que a abordagem fenomenológica e sociológica permitiu compreender que o sagrado também se manifesta na experiência vivida e na memória coletiva, sendo continuamente transmitido, reinterpretado e atualizado no interior da comunidade de fé. Essa dimensão evidencia que a espiritualidade cristã não é apenas individual, mas profundamente relacional e histórica, sustentada pela memória da ação redentora de Deus.

No contexto contemporâneo, marcado por transformações culturais e pluralidade religiosa, a experiência do sagrado assume papel ainda mais relevante. Ela se apresenta como fundamento para a construção da identidade, para a vivência da espiritualidade e para o cumprimento da missão. Ao integrar memória, fé e prática, o sagrado torna-se eixo estruturante que possibilita à comunidade de fé manter sua coerência, relevância e compromisso com a proclamação do evangelho.

Conclui-se, portanto, que o sagrado, compreendido em sua dimensão plena, não apenas orienta a compreensão teológica, mas também sustenta a experiência espiritual e

impulsiona a transformação da vida. Ao conduzir o ser humano ao processo de santificação, o sagrado revela-se como elemento essencial na restauração da relação com Deus, na formação da identidade cristã e na concretização da missão no mundo contemporâneo, apontando para a graça salvadora de Cristo, por meio da qual o ser humano alcança a esperança da vida eterna.

REFERÊNCIAS

BRUEGGEMANN, Walter. **Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Paulus, 2014.

BLOCK, Daniel I. **The Gospel according to Moses: theological and ethical reflections on the Book of Deuteronomy**. Eugene: Cascade Books, 2012.

DAWSON, Christopher. **A formação da Cristandade**. São Paulo: É Realizações, 2012.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ERICKSON, Millard J. **Teologia sistemática**. São Paulo: Vida Nova, 2015.

GRUDEM, Wayne. **Teologia sistemática**. São Paulo: Vida Nova, 1999.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido**. Petrópolis: Vozes, 2008.

LADD, George Eldon. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Hagnos, 2003.

MOLTSMANN, Jürgen. **Trindade e Reino de Deus: uma contribuição para a teologia**. Petrópolis: Vozes, 2002.

MORRIS, Leon. **O Evangelho segundo João**. São Paulo: Vida Nova, 2010, p. 203.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**. Petrópolis: Vozes, 2014.

TILLICH, Paul. **Teologia da cultura**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

WHITE, Ellen G. **Educação**. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2007.

O PÃO QUE DESAFIA O IMPÉRIO: UMA ANÁLISE DE JOÃO 6,5-13: Uma interface com a arte de Marko Ivan Rupnik e o imperialismo norte-americano

Ronaldo Contin Della Nina¹²⁷

Resumo: Esta pesquisa analisa a multiplicação dos pães (Jo 6,5-13) para além da narrativa miraculosa, propondo uma leitura política e econômica que articula o texto joanino, o mosaico de Marko Ivan Rupnik e a crítica ao imperialismo norte-americano e ao capitalismo selvagem. Parte-se da hipótese de que João e a arte rupnikiana subvertem a lógica da escassez e da acumulação pela lógica da partilha e da abundância, simbolizada pelos pães do menino. Enquanto o sistema financeiro global opera pela concentração de riquezas, a cena evangélica revela que a crise não é de falta, mas de distribuição. O gesto de Jesus — tomar, abençoar, partir e dar — instaura uma economia do dom, na qual o pouco compartilhado se torna suficiente para todos. O mosaico de Rupnik potencializa visualmente essa contra-lógica, denunciando a idolatria do mercado e o individualismo possessivo. Confrontando essa economia do dom com as estruturas predatórias do extrativismo financeiro, busca-se demonstrar o potencial profético do texto bíblico e da arte sacra como resistência ao poder imperial. A exegese joanina, iluminada pela estética da comunhão de Rupnik, oferece fundamentos teológicos para uma crítica radical ao capitalismo contemporâneo, mostrando que a partilha é princípio ontológico e político. Conclui-se que a multiplicação dos pães constitui um paradigma contracultural: a abundância nasce da solidariedade, não da propriedade, e a fé se torna práxis de transformação social.

Palavras-chave: Arte. Imperialismo. Marko Ivan Rupnik. Capitalismo. Fome.

Abstract: This research analyzes the multiplication of the loaves (Jo 6,5–13) beyond the miraculous narrative, proposing a political and economic reading that connects the Johannine text, Marko Ivan Rupnik’s mosaic, and a critique of US imperialism and predatory capitalism. It proceeds from the hypothesis that John and Rupnik’s art subvert the logic of scarcity and accumulation, replacing it with a logic of sharing and abundance—symbolized by the boy’s loaves. While the global financial system operates through the concentration of wealth, the Gospel scene reveals that the crisis is not one of lack, but of distribution. Jesus’s gesture—taking, blessing, breaking, and giving—establishes a gift economy in which a small amount, when shared, becomes sufficient for all. Rupnik’s mosaic visually amplifies this counter-logic, denouncing market idolatry and possessive individualism. By contrasting this gift economy with the predatory structures of financial extractivism, the study seeks to demonstrate the prophetic potential of the biblical text and sacred art as forms of resistance against imperial power. Johannine exegesis, illuminated by Rupnik’s aesthetics of communion, offers theological grounds for a radical critique of contemporary capitalism, showing that sharing is both an ontological and a political principle. The study concludes that the multiplication of the loaves constitutes a counter-cultural paradigm: abundance arises from solidarity rather than property, and faith becomes a praxis of social transformation.

Keywords: Art. Imperialism. Marko Ivan Rupnik. Capitalism. Hunger.

INTRODUÇÃO

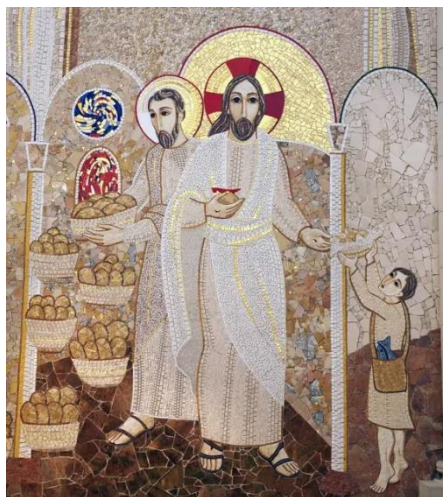
A perícopa de João 6,5-13 tem sido tradicionalmente interpretada em chave cristológica e sacramental, contudo, permanece subexplorada sua dimensão como crítica estrutural às formas históricas de organização econômica. Este artigo demonstra que a narrativa joanina, especialmente lida à luz da teologia estética e da arte litúrgica de Marko Ivan Rupnik, constitui uma contranarrativa econômica. Como afirma Hans Urs von Balthasar (1982, p. 121): “A revelação cristã não pode ser reduzida a um conjunto de

¹²⁷ Mestre em Teologia Cristã, pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. PUC-SP, Bacharel em Teologia pela PUC-SP, São Paulo / SP, Brasil ; e-mail: mina@usp.br, ID Lattes: 1318160152015802

proposições abstratas, pois ela se dá como forma visível, como figura concreta que se impõe à contemplação. Esta forma é a própria vida de Cristo, cuja existência inteira é expressão de um amor que se entrega até o fim”. Diante disso, a cena do menino (*paidárion*) que oferece cinco pães de cevada e dois peixinhos transcende o caráter miraculoso para se tornar uma densa afirmação teológica sobre a identidade de Jesus e a natureza do reinado de Deus.

Dessa forma, este estudo propõe articular a narrativa joanina, os mosaicos de Rupnik sobre a “Alimentação da Multidão” (figura 1) e o fenômeno contemporâneo do imperialismo econômico norte-americano, aqui caracterizado como capitalismo selvagem. A arte afirma teologicamente a identidade de Jesus e a natureza imanente do reinado de Deus, de modo que tanto o texto joanino quanto a arte de Rupnik operam uma crítica radical aos sistemas de acumulação e exclusão. Em contrapartida, propõem uma lógica de partilha, abundância e comunhão que subverte os fundamentos do poder imperial — cuja manifestação contemporânea é o capitalismo selvagem, compreendido como a fase mais agressiva do neoliberalismo, marcada por desregulamentação extrema e concentração exponencial de riqueza.

Figura 1 – Mosaico moderno do milagre de multiplicar o alimento



Fonte: Dreamstime, 2013.

Essas dinâmicas de poder e exclusão encontram eco nos debates econômicos globais sobre os impactos do mercado irrestrito. Como analisa Peter Nolan (2009, p. 12), o capitalismo globalizado opera “como uma espada de dois gumes”, que ao mesmo tempo impulsiona a inovação e ameaça a civilização por meio da desigualdade e da destruição ecológica. No cenário internacional contemporâneo, esse processo ganha contornos ainda

mais severos, conforme caracteriza Jayati Ghosh (2026, p. 2), ao descrever a geopolítica estadunidense recente como um “imperialismo gangster” que abandona qualquer ordem internacional baseada em regras em prol de seus próprios interesses econômicos.

Diante desse cenário, o estudo propõe um exercício exegético e hermenêutico que usa a narrativa joanina da alimentação da multidão como chave para interpretar, simultaneamente, a arte sacra de Rupnik e o imperialismo econômico norte-americano. A hipótese central é que tanto o texto de João quanto a estética de Rupnik realizam uma crítica profunda e radical aos sistemas de acumulação e exclusão de ontem e de hoje. Ao subverterem os fundamentos do poder imperial, ambos os eixos oferecem, como resposta profética e estrutural, uma lógica de partilha, abundância e comunhão (*koinonia*) que se opõe diretamente à lógica da privação.

1. Texto e tradução de João 6, 5-13

5. Επάρας οὖν τοὺς ὀφθαλμοὺς ὁ Ἰησοῦς καὶ θεασάμενος ὅτι πολλὸς ὄχλος ἔρχεται πρὸς αὐτὸν λέγει πρὸς Φίλιππον· πόθεν ἀγοράσωμεν ἄρτους ἵνα φάγωσιν οὗτοι;
5. Então Jesus, levantando os olhos e vendo que uma grande multidão vinha ao seu encontro, disse a Filipe: "Onde compraremos pães para que estes comam?"
6. τοῦτο δὲ ἔλεγεν πειράζων αὐτόν, αὐτὸς γὰρ ᾔδει τί ἔμελλεν ποιεῖν.
6. Dizia isto, porém, para o provar, pois ele sabia o que estava para fazer.
7. ἀπεκρίθη αὐτῷ [ὁ] Φίλιππος· διακοσίων δηναρίων ἄρτοι οὐκ ἀρκοῦσιν αὐτοῖς ἵνα ἕκαστος βραχὺ [τι] λάβῃ.
7. Respondeu-lhe Filipe: "Duzentos denários de pão não lhes bastam, para que cada um receba um pouco."
8. λέγει αὐτῷ εἷς ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ, Ἀνδρέας ὁ ἀδελφὸς Σίμωνος Πέτρου·
8. Disse-lhe um dos seus discípulos, André, irmão de Simão Pedro:
9. ἔστιν παιδάριον ὃδε ὃς ἔχει πέντε ἄρτους κριθίνους καὶ δύο ὀψάρια· ἀλλὰ ταῦτα τί ἐστὶν εἰς τοσούτους;
9. "Há aqui um menino que tem cinco pães de cevada e dois peixes; mas o que é isto para tantos?"
10. εἶπεν ὁ Ἰησοῦς· ποιήσατε τοὺς ἀνθρώπους ἀναπνεεῖν. ἦν δὲ χόρτος πολλὸς ἐν τῷ τόπῳ. ἀνέπεσαν οὖν οἱ ἄνδρες τὸν ἀριθμὸν ὡς πεντακισχίλιοι.
10. Disse Jesus: "Fazei os homens reclinar-se." Havia muita relva naquele lugar. Reclinaram-se, pois, os homens em número de cerca de cinco mil.
11. ἔλαβεν οὖν τοὺς ἄρτους ὁ Ἰησοῦς καὶ εὐχαριστήσας διέδωκεν τοῖς ἀνακειμένοις, ὁμοίως καὶ ἐκ τῶν ὀψαρίων ὅσον ᾔθελον.
11. Tomou então Jesus os pães e, tendo dado graças, distribuiu-os aos que estavam reclinados; igualmente também dos peixes, quanto queriam.
12. ὡς δὲ ἐνεπλήσθησαν, λέγει τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ· συναγάγετε τὰ περισσεύσαντα κλάσματα, ἵνα μὴ τι ἀπόληται.
12. E quando se saciaram, disse aos seus discípulos: "Recolhei os fragmentos excedentes, para que nada se perca."
13. συνήγαγον οὖν καὶ ἐγέμισαν δώδεκα κοφίνους κλασμάτων ἐκ τῶν πέντε ἄρτων τῶν κριθίνων ᾧ ἐπερίσσευσαν τοῖς βεβρωκόσιν.
13. Recolheram-nos, pois, e encheram doze cestos de fragmentos dos cinco pães de cevada que sobejaram aos que haviam comido.

2. Delimitação, estrutura e análise

A perícope insere-se no capítulo 6 do Quarto Evangelho, delimitada pelo v. 4 (Páscoa) e v. 14 (aclamação messiânica). Estruturalmente: iniciativa de Jesus (vv. 5-6); resposta de Filipe (v. 7); intervenção de André (vv. 8-9); preparação (v. 10); ação de graças e distribuição (v. 11); ordem de recolher (v. 12); resultado (v. 13).

Linguisticamente, três elementos se destacam: (a) *πειράζω* (provar, testar) – não tentação, mas teste pedagógico; (b) *παιδάριον* (menino) – alguém sem status social, mas de quem provém o sustento; (c) *διακοσίων δηναρίων* (duzentos denários) – equivalente a quase um ano de trabalho, introduzindo uma perspectiva econômica.

Do ponto de vista literário, João 6,5-13 é uma “narrativa de epifania”: o milagre manifesta a identidade divina de Jesus. Diferentemente dos sinópticos (Marcos 6,30-44 enfatiza o aspecto pastoral), João concentra-se no diálogo com os discípulos e na dimensão teológica.

A perícope opera em três níveis: (a) narrativo imediato – despertar a fé na identidade messiânica de Jesus; (b) eclesial – conectar-se à prática eucarística; (c) social – apresentar um modelo alternativo de economia, onde a partilha gera abundância. A ordem de “recolher os fragmentos” (v. 12) estabelece responsabilidade ecológica e social.

3. Semântica: a teologia do pão

O termo *ἄρτος* (pão) antecipa “Eu sou o pão da vida” (Jo 6,35). A cevada (*κρίθινος*), cereal dos pobres, sublinha a origem humilde do alimento. O verbo *εὐχαριστέω* (dar graças) constitui o coração semântico da narrativa, conectando o milagre à Eucaristia. A esse respeito, afirma Henri de Lubac:

A Eucaristia faz a Igreja, mas também a Igreja faz a Eucaristia, pois este sacramento não pode ser compreendido fora da comunhão que ele mesmo produz. Não se trata de um ato individual, mas de um acontecimento que constitui o corpo de Cristo como realidade histórica. Assim, a participação eucarística implica necessariamente uma inserção na vida comum, onde a fé se traduz em relações concretas de unidade e partilha (De Lubac, 2006, p. 89).

Joseph Ratzinger complementa:

A Eucaristia não é um simples rito entre outros, mas a forma essencial da existência cristã, porque nela se torna presente o ato pelo qual Cristo entrega a si mesmo. Participar da Eucaristia significa entrar nesta dinâmica de entrega, deixar-se transformar por ela e, assim, tornar-se parte de um corpo que vive não da posse, mas do dom (Ratzinger, 2007, p. 80).

4. A Arte de Marko Ivan Rupnik e a multiplicação dos pães

A leitura de João 6,5-13 ganha nova profundidade quando contemplada através dos mosaicos de Marko Ivan Rupnik, onde o artista desenvolveu uma teologia da arte que recupera o mosaico como ícone, lugar de encontro entre o divino e o humano. Nas suas palavras:

A arte cristã não nasce da necessidade de expressar sentimentos individuais, mas da inserção do artista na vida da Igreja, onde ele aprende a ver a realidade como comunhão. Por isso, o verdadeiro ícone não é uma epifania da presença de Deus que reúne, que integra, que reconcilia (Rupnik, 2013, p. 98).

Na representação da multiplicação dos pães, o menino ocupa posição central, destacado por auréola. Sem sua oferta, não há multiplicação. Os pães não aparecem como objeto de consumo individual, mas como elemento de comunhão. O mosaico, por sua própria técnica, fragmentos justapostos que formam uma imagem única, comunica visualmente a teologia da comunhão: somos muitos fragmentos, mas um só corpo.

5. Imperialismo norte-americano e capitalismo selvagem

O “capitalismo selvagem” atua preferencialmente por mecanismos econômicos e financeiros. Laleh Khalili (2025, p. 45) demonstra como a economia global contemporânea depende da extração de recursos primários em condições de exploração intensiva e destruição ambiental. O imperialismo norte-americano promove sistematicamente este modelo. A esse respeito, afirma Jayati Ghosh:

Abandona-se qualquer pretensão de construir uma ordem internacional baseada em regras para assumir abertamente a política de esferas de influência, apropriação de recursos e imposição pela força. O sequestro do presidente venezuelano Nicolás Maduro e a tentativa de assumir o controle das reservas petrolíferas do país ilustram este novo/velho imperialismo (Ghosh, 2026, p. 2).

A crítica teológica a esse modelo encontra eco no magistério contemporâneo. Papa Francisco afirma:

Assim como o mandamento 'não matar' põe um limite claro para assegurar o valor da vida humana, hoje devemos dizer 'não a uma economia da exclusão e da desigualdade'. Esta economia mata. Não pode ser que não seja notícia quando um idoso sem teto morre de frio, enquanto o é a queda de dois pontos na bolsa (Francisco, 2013, n. 53).

E, sobre a cultura do descarte: “A cultura do descarte afeta tanto os seres humanos excluídos como as coisas que se convertem rapidamente em lixo... o que não serve aos interesses do mercado é descartado como se não tivesse valor” (Francisco, 2015, n. 22).

Gustavo Gutiérrez (1981, p. 24) acrescenta: “Falar de Deus a partir dos pobres significa reconhecer que a revelação se dá na história concreta, marcada por conflitos e desigualdades”.

6. Interface: João 6, arte e imperialismo

A resposta de Filipe ao afirmar que duzentos denários não bastariam reflete a lógica da economia imperial e do capitalismo selvagem, que opera sob o pressuposto da escassez para produzir abundância para poucos e privação para muitos. Em contrapartida, o relato de João 6 apresenta uma economia diversa por meio dos pães de cevada do menino (*παιδάριον*), figura que ocupa o lugar mais baixo na hierarquia social, mas de quem procede o sustento da multidão. Essa narrativa e a arte de Rupnik propõem uma inversão radical ao tratar os pobres e os pequenos como sujeitos econômicos ativos, e não como um problema a ser administrado. Conforme explica Jean-Luc Marion (1995, p. 112), “o dom não pode ser reduzido à lógica da troca [...] quando escapa à economia do cálculo e se impõe como excesso”, uma perspectiva que se alinha à análise de Amartya Sen (2010, p. 162), que confirma que “a fome não é apenas o resultado da escassez de alimentos, mas sobretudo da incapacidade de certos grupos de acessar os recursos disponíveis”.

Diante disso, o gesto fundamental de Jesus — tomar, dar graças, partir e distribuir — estabelece a partilha contra a acumulação e o descarte típicos do capitalismo selvagem. Trata-se de uma economia do cuidado expressa na ordem de recolher os fragmentos para que nada se perca, demonstrando que o milagre não visa o acúmulo. Como ensina Bento XVI (2009, n. 35), “o desenvolvimento humano exige a lógica do dom”. Assim, os mosaicos de Rupnik funcionam como uma crítica profética, implícita e explícita, às lógicas de exclusão, ecoando o pensamento de Gustavo Gutiérrez (1984, p. 58) de que “não há verdadeira espiritualidade cristã sem compromisso com a transformação das estruturas que geram exclusão”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise exegética de João 6,5-13, iluminada pela arte de Marko Ivan Rupnik e confrontada com o imperialismo capitalista norte-americano, revela a permanente atualidade e a potência profética do texto bíblico contra sistemas econômicos que geram exclusão, desigualdade e morte. O capitalismo selvagem, com sua lógica acumuladora e

predatória voltada ao lucro, à competição e à concentração de renda, representa a antítese da economia do Reino anunciada por Jesus.

Nesse cenário, os mosaicos de Rupnik funcionam como uma hermenêutica visual e uma catequese profética que desmascaram as hierarquias do mundo ao visualizarem a centralidade dos pequenos na economia divina. Conforme pontua Joseph Evans, “o Jesus radicalizado que expande escassos pães e peixes em alimento abundante não apenas alimenta os oprimidos, mas expõe a economia política imperial do Império Romano”, uma exposição que continua a interpelar os impérios contemporâneos e a convidar a comunidade cristã, alimentada pelo Pão da Vida, a testemunhar uma alternativa radical de humanidade reconciliada.

Essa multiplicação dos pães revela-se como uma forma de existência e um julgamento permanente de todos os sistemas históricos, onde a figura do menino com os pães de cevada representa os invisibilizados da história que o mundo trata como sobra, mas que, ao entregarem o que têm, permitem que a vida circule. Essa profunda unidade entre Eucaristia e vida é expressa de forma paradigmática por Santo Agostinho (Sermão 272): “Se sois o corpo de Cristo e seus membros, é o vosso mistério que está colocado sobre a mesa do Senhor... sede aquilo que vedes e recebei aquilo que sois.”

Em chave teológica complementar, Hans Urs Von Balthasar (1985, p. 214) sintetiza que, “na Eucaristia, o ser se realiza como dom total de si, onde a plenitude não consiste em possuir, mas em entregar-se”. A convergência entre Eucaristia, dom e justiça — compreendida por Henri de Lubac como corpo social, por Jean-Luc Marion como o dom que rompe a lógica da equivalência, e por Gustavo Gutiérrez como critério de autenticidade da fé — consolida João 6 como um paradigma crítico e alternativo, fundado na comunhão, na gratuidade e na dignidade humana.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. **Sermões**. São Paulo: Paulus, 1995.

BALTHASAR, Hans Urs von. **Glória: uma estética teológica**. Vol. I. São Paulo: Paulus, 1982.

BALTHASAR, Hans Urs von. **Teodramática**. Vol. II. São Paulo: Paulus, 1985.

BENTO XVI. **Carta Encíclica Caritas in Veritate**. Vaticano, 2009.

CRISÓSTOMO, João. **Homilias sobre o Evangelho de Mateus**. São Paulo: Paulus, 2006.

DE LUBAC, Henri. **Meditação sobre a Igreja**. São Paulo: Loyola, 2006.

EVANS, Joseph. **The Politics of Bread: A Manifesto against Empire**. Academy of Homiletics, 2017.

FRANCISCO, Papa. **Exortação Apostólica Evangelii Gaudium**: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. Vaticano: Tipografia Vaticana, 2013.

FRANCISCO. **Carta Encíclica Laudato Si'**: sobre o cuidado da casa comum. Vaticano: Tipografia Vaticana, 2015.

GHOSH, Jayati. **A Gangster's-Eye View of Global Power**. Project Syndicate, 2026.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teologia da libertação**: perspectivas. Petrópolis: Vozes, 1981.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Beber no próprio poço**. Petrópolis: Vozes, 1984.

KHALILI, Laleh. **Extractive Capitalism**. Profile Books, 2025.

MARION, Jean-Luc. **Deus sem o ser**. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

NOLAN, Peter. Crossroads: **The End of Wild Capitalism**. Marshall Cavendish, 2009.

RATZINGER, Joseph. **Jesus de Nazaré**. São Paulo: Planeta, 2007.

RUPNIK, Marko Ivan. **A arte como lugar teológico**. Roma: Centro Aletti, 2013.

SEN, Amartya. **Desenvolvimento como liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

MADRI: mosaico moderno do milagre de multiplicar o alimento. **Dreamstime**, 2013. 1 imagem. Disponível em: <https://pt.dreamstime.com/imagem-de-stock-madri-mosaico-moderno-do-milagre-de-multiplicar-o-alimento-image30183571>. Acesso em: 04 abr. 2026.

IMPERIALISMOS SOB A PERSPECTIVA TEOLÓGICA DE MOLTSMANN: Análise de características fundamentais dos imperialismos a partir do pensamento de Jürgen Moltmann

*Vagner Martins da Costa*¹²⁸

Resumo: A vida e os ensinamentos de Jesus Cristo apresentam, de forma implícita ou explícita, diferentes formas de abordagem sobre temas políticos, principalmente na relação que ele estabelece com o Império Romano, em que há um crescente conflito entre diferentes perspectivas e objetivos, ressaltando uma profunda divergência. O auge desse conflito se dá com a crucificação. Nesse contexto, o pensamento teológico de Jürgen Moltmann apresenta a ideia de que a crucificação foi um ato político, tanto por parte do Império Romano, quanto pela atuação consciente e motivada do próprio Jesus Cristo. No desenvolvimento dessa ideia, Moltmann entende que Jesus foi um agente político consciente e que incomodou o poder romano, porém também destaca que ele não se enquadrava com nenhuma facção política de sua época, reforçando a alegação do próprio Cristo de que ele trazia um Reino diferente. Uma breve análise introdutória de algumas características da ação política de Jesus é apresentada, com a proposta de se iniciar uma busca pelo Jesus político. Este trabalho apresenta, brevemente, nessa perspectiva, alguns desafios políticos que estão ganhando relevância, especialmente, em relação ao possível crescimento de tecnocracia e governos totalitários baseados em tecnologias digitais, como a inteligência artificial. Por fim, conclui-se que a busca pelo pensamento e as ações políticas de Jesus se constituem em um esforço válido em busca de um modelo para lidar com questões políticas da contemporaneidade.

Palavras-chave: Imperialismos. Jesus político. Cristologia política.

Abstract: The life and teachings of Jesus Christ implicitly or explicitly present different approaches to political themes, particularly in his relationship with the Roman Empire, where there is a growing conflict between different perspectives and objectives, highlighting a profound divergence. The culmination of this conflict occurs with the crucifixion. In this context, the theological thought of Jürgen Moltmann presents the idea that the crucifixion was a political act, both on the part of the Roman Empire and through the conscious and motivated action of Jesus Christ himself. In developing this idea, Moltmann understands that Jesus was a conscious political agent who disturbed Roman power, but he also emphasizes that he did not fit into any political faction of his time, reinforcing Christ's own claim that he brought a different Kingdom. A brief introductory analysis of some characteristics of Jesus' political action is presented, with the aim of initiating a search for the political Jesus. This work briefly presents, from this perspective, some political challenges that are gaining relevance, especially in relation to the possible growth of technocracy and totalitarian governments based on digital technologies, such as artificial intelligence. Finally, it concludes that the search for Jesus' thought and political actions constitutes a valid effort in the pursuit of a model for dealing with contemporary political issues.

Keywords: The political Jesus. Political theology, Political Christology.

INTRODUÇÃO

A vida e os ensinamentos de Jesus Cristo podem ser considerados como um marco da civilização humana, que nortearam e norteiam pessoas, grupos e nações. Considerado mestre espiritual e divindade por grande parte da humanidade, este estudo parte da seguinte pergunta: pode-se supor que os ensinamentos de Jesus contêm mensagens políticas? Acrescenta-se outra pergunta de igual relevância: Jesus teve ações políticas? A hipótese

¹²⁸ Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUC-SP e bacharel em Teologia pela Universidade Presbiteriana Mackenzie. Membro do grupo de pesquisa Povo, Povo de Deus, Teologia e Sociedade (PODETEOS) da Faculdade de Teologia da PUC-SP. E-mail: vagnermartinsdacosta@gmail.com. Lattes: <https://lattes.cnpq.br/9013350022489107>

que se considera é positiva para as duas questões. Para embasar essa análise, será utilizado como principal referencial teórico a teologia de Jürgen Moltmann. Considera-se para o desenvolvimento deste estudo um entendimento abrangente e não específico sobre o tema imperialismo, preferindo-se, também por esse motivo, a expressão plural, imperialismos. Essa abordagem é utilizada para privilegiar tratamento mais amplo sobre o exercício de poder imperial. Considerando-se que o foco principal de estudo é a vida de Jesus Cristo, o principal referencial sobre imperialismos, nesse contexto, é o Império Romano. O estudo caminhará para uma breve análise do surgimento de possível nova forma imperial que venha a surgir na contemporaneidade, baseada em tecnologias avançadas da informação. Assim, a partir de uma breve análise teológica de alguns aspectos da vida de Jesus Cristo em sua faceta mais próxima à política, a partir do pensamento de Jürgen Moltmann, este trabalho propõe uma reflexão sobre as implicações práticas dessa leitura para a compreensão de alguns desafios políticos da sociedade contemporânea, como o advento das tecnologias digitais avançadas.

1. Jesus e Império Romano

O pensamento teológico de Moltman traz importante direcionamento para questões políticas. De forma geral, ele afirma que:

como membro de uma sociedade, o ser humano é um ‘ser político’. Sua participação dos processos públicos de deliberação que dizem respeito à toda coletividade faz parte inalienável de sua vida e de sua dignidade como pessoa (Moltmann, 2013, p. 232-233).

Considerando a centralidade da teologia da Cruz em seu pensamento, destaca-se, nesse sentido, a busca da compreensão de uma atuação política por parte de Jesus Cristo e as possíveis implicações dessa constatação.

Um dos pontos centrais em busca dessa compreensão está a identificação de razões políticas para o evento da crucificação. Conforme afirma Moltmann, “Jesus foi crucificado pelas forças de ocupação romanas” (Moltmann, 2020, p. 176).

Essa posição reforça que, apesar das inquietações do sinédrio e da comunidade, a condenação da lei mosaica para os blasfemos seria o apedrejamento, sendo a cruz era um modo de condenação romano. Em outras palavras, a condenação de Jesus pode ser entendida como uma condenação política.

Moltmann justifica essa linha de raciocínio afirmando que “a crucificação era uma pena para delitos contra o Estado e não fazia parte do código penal comum. Assim, pode-se dizer que a crucificação, naquele tempo, era uma pena política para revoltas contra a ordem social e política do Imperium Romanum” (Moltmann, 2020, p. 177).

Nesse sentido, Jesus poderia ser visto, além de um mero agente com intenções políticas, como um líder popular capaz de incomodar os interesses imperiais de Roma. Moltmann prossegue esclarecendo que:

ele foi desde o princípio um prisioneiro dos romanos, que temiam uma revolta por meio da atuação de Jesus em Jerusalém [...] O processo real era então um processo de Pilatos, ou seja, o processo político que foi concretizado por um jogo entre o sinédrio e Pilatos (Moltmann, 2020, p. 178).

Por essa linha de raciocínio, pode-se inferir que a crucificação é evidência, não só da atuação política de Jesus, mas também de seu grande potencial. Para afastar diversas possíveis interpretações de que essa poderia ter sido uma interpretação equivocada das autoridades romanas, a argumentação moltmanniana segue elucidando a intencionalidade de Jesus, pois “não podemos inferir que a atuação de Jesus, que sempre foi motivada, tenha sido ‘apolítica’” (Moltmann, 2020, p. 179).

2. A busca pelo Jesus político

Em consequência ao reconhecimento e aceitação de que Jesus também trouxe mensagem política e atuou politicamente, cabe iniciar uma busca pelo Jesus político. Essa é uma tarefa necessária para alcançar verdadeira compreensão sobre a proposta de Jesus para as estruturas de poder.

Certamente, em papel de destaque nessa busca permanecerá a relação estabelecida entre Jesus e o Império Romano. De qualquer forma, torna-se necessário empenhar esforços para interpretar, ou reinterpretar, os ensinamentos e as ações motivadas politicamente por parte de Jesus. Pode-se destacar nessa busca um entendimento central, como segue:

A tão citada palavra de Jesus: ‘Meu reino não é deste mundo’ (Jo 18,36) não diz que seu reino está em outro lugar, mas que é um reino diferente do padrão deste mundo. Mas ele está, em sua peculiaridade mediante o próprio Jesus, no meio deste mundo. Por isso, não podemos, em conformidade com a anunciação de Jesus, chamar o Reino de ‘apolítico’ e bani-lo a uma outra esfera, seja ela do céu ou do coração. Ele é político de um modo diferente e politicamente diferente dos sistemas e regras do jogo pela dominação mundial e da vingança (Moltmann, 2020, p. 182).

Essa disposição direciona de modo significativo o entendimento teológico para uma posição em que Jesus reforçou a ação política concreta no mundo, e não o contrário. Cabe ressaltar que Moltmann dá destaque para essa interpretação justamente para contrastar com entendimentos comuns entre a cristandade, na qual Jesus fez a afirmação do ‘outro mundo’ no sentido de rejeitar ação ‘neste mundo’. Ao contrário dessa visão, pode-se ler essa passagem como um ensinamento que não nega ação política no mundo temporal, mas, na verdade, afirma que os pressupostos da ação política de Jesus, esses sim, seriam de outra categoria.

Seguindo pela busca de maior aproximação com o Jesus político, vale destacar também a natureza pacífica de sua proposta. Moltmann lembra que “ele não conclamava os pobres à vingança contra os seus usurpadores, nem os oprimidos à opressão de seus opressores” (Moltmann, 2020, p. 183-184).

Dessa forma, Jesus, apesar de ter causado considerável contestação política contra a *Pax Romana*, como sua própria crucificação testemunha, paradoxalmente, somente pode ser compreendido como um pacifista. Vale lembrar que o grupo dos que lutavam militarmente contra as forças do Império Romano eram os zelotes, entre os quais Jesus nunca se enquadrrou.

Nesse sentido, pode-se notar que outra característica fundamental do perfil político de Jesus é que ele permaneceu como um “não enquadrado” ou “não conformado”, visto que ele não se demonstrou membro de nenhum partido ou facção de seu tempo.

3. Observações práticas da atualidade

Com objetivo de apresentar direcionamentos para uma prática política, Moltmann propõe que há alguns círculos viciosos que a humanidade deve trabalhar para quebrar ou superar em busca de sua libertação. Seriam eles o círculo vicioso da pobreza, da força (violência), da alienação racial e cultural, da poluição industrial da natureza e, por fim, da insensibilidade e do desamparo por Deus (Moltmann, 2020, p. 406-410).

Ainda nessa linha, ele também afirma que a superação desses círculos viciosos deve ser entendida como libertação humana e “essa libertação exige algo que corresponda a ela na vida política, de modo que libertações da prisão do capitalismo, do racismo e da tecnocracia, devem ser compreendidas como parábolas da liberdade da fé” (Moltmann, 2020, p. 393).

Sobre a necessidade de buscar melhor compreensão sobre a chamada prisão do capitalismo, vale ressaltar que, para Lênin, a própria definição de imperialismo é dada a partir do capitalismo. Em suas próprias palavras: “se fosse indispensável dar uma definição o mais breve possível do imperialismo, seria preciso dizer que o imperialismo é o estágio monopolista do capitalismo” (Lênin, 2021, p. 113).

Ratificando a importância do capitalismo como elemento relevante para a compreensão e efetiva ação política, cabe notar que Torr6 afirma que:

acentuam-se os riscos associados a uma condi7ão t6cnica que tende a favorecer uma vida mais confort6vel e feliz, mas que nos subjugamos a sistemas autom6ticos e que retroalimentam nossas pr6prias pesquisas e necessidade a partir de produtos e informa76es especialmente concebidos para cada pessoa, tornando-nos a todos produtos de um amplo processo de produ76o e consumo (Torr6, 2024, p. 115-116).

Nesse aspecto, Torr6 destaca os sistemas autom6ticos, aproximando-se do tema da tecnocracia apresentada anteriormente por Moltmann. Para compreender melhor as caracter6sticas de uma sociedade orientada por tecnologias, vale conhecer a defini76o de sociedade da informa76o trazida por Han, que, resumidamente, a define como aquela que 6 guiada pelo regime de informa76o, que 6 “a forma de domina76o na qual informa76es e seu processamento por algoritmos e intelig6ncia artificial determinam decisivamente processos sociais, econ6micos e pol6ticos” (Han, 2022, p. 7).

Em converg6ncia com o pensamento de L6nin, Han defende que h6 forte correla76o entre as dimens6es econ6mica e pol6tica, pois “o regime de informa76o est6 acoplado ao capitalismo da informa76o, que se desenvolve em capitalismo da vigil6ncia e que degrada os seres humanos em gado, em animais de consumo e dados” (Han, 2022, p. 7).

Esse quadro de preocupa76o de poss6vel domina76o social a partir de mecanismos e sistemas de alta tecnologia, como intelig6ncia artificial e outros, que podem ser utilizados por governos e estados totalit6rios para vigil6ncia e controle digital das pessoas tamb6m 6 corroborado por Torr6, que afirma que:

o panorama que se descobre 6 muito mais sombrio do que se podia imaginar quando iniciamos nossa an6lise ... o diagn6stico atual assemelha-se muito mais 6 ‘gaiola de a7o’ com a qual Max Weber descreveu, no in6cio do s6culo XX, a condi76o humana como resultado dos avan76os t6cnicos e do progresso material (Torr6, 2024, p. 116)

Sobre o crescente sentimento de muitos frente a esses novos desafios tecnol6gicos, Moltmann afirma que “do sentimento de impot6ncia, surgem em nossos dias, com

intensidade, sentimentos antitecnológicos. O deus das máquinas, que prometeu tudo a todos, se apresenta hoje como um demônio maligno que consegue estragar a tudo” (Moltmann, 2022, p. 46).

Diante desse cenário, ficam abertas as possibilidades para novos estudos em busca de acrescentar compreensão dos desafios contemporâneos para a libertação política do ser humano, principalmente com o advento das novas tecnologias avançadas, como a inteligência artificial. Pode-se considerar a possibilidade de surgimento de uma nova forma de exercício de imperialismo, como um imperialismo digital.

Ademais, principalmente, cabe destacar a relevância e necessidade de busca pelo Jesus político, para evoluir a capacidade de compreensão de sua mensagem e de seu exemplo para direcionar ações políticas no processo de evolução de esclarecimento das questões da contemporaneidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A breve análise teológica da vida de Jesus Cristo realizada neste trabalho evidencia que, conforme abordagem teológica de Moltmann, pode-se considerar Jesus Cristo como um agente político. Sua atuação frente aos poderes romanos e judaicos pode ser identificada também como ação política. Uma verificação geral das características de sua condenação à cruz evidencia de forma bastante consistente de que essa condenação foi realizada pelo poder romano, visto que, pelo ordenamento judaico, a condenação de Jesus seria o apedrejamento.

Nesse sentido, juntamente com o postulado de que Jesus sempre agiu de forma consciente e motivada, fica claro que ele atuou também com intenções políticas. A questão que se coloca em seguida é sobre como compreender corretamente a visão política de Jesus Cristo. Essa sim é a questão central nessa linha de pesquisa.

Para avançar na compreensão dessa questão, apresentou-se uma análise concisa do pensamento de Moltman sobre o preceito de Jesus em que ele afirmou que o reino dele não é deste mundo. Para Moltmann, nessa afirmação, Jesus está afirmando que a origem dos princípios de seu reino é divina, de outro mundo. Nesse sentido, Jesus estaria afirmando que seu reino está sim nesse mundo, porém com princípios mais elevados, ou seja, divinos.

Essa possibilidade de interpretação inspira uma proposta apresentada nesse estudo, que é a busca pelo Jesus político. Também inspirou a apresentação dessa proposta de

busca pelo Jesus político, o enorme esforço de busca pelo Jesus histórico, que tem sido objeto de estudo em décadas de esforço de pesquisadores dos mais diversos campos do conhecimento.

Por fim, esse trabalho reforça como necessidade da busca pelo Jesus político o surgimento de novos desafios para o ser humano da contemporaneidade. Destacando-se, nessa linha, a vida em sociedades digitais, tecnocracias, infocracias e o consequente risco de perda de direitos e dignidade com o advento de situações de possível domínio social pelo uso político negativo de tecnologias poderosas, como a inteligência artificial.

Dessa forma, pode-se concluir que, a compreensão do Jesus político pode ser elemento relevante para a evolução da condição de dignidade do ser humano, em uma sociedade mais humana e acolhedora, que possibilite maior libertação política para a humanidade, e jamais o contrário.

REFERÊNCIAS

HAN, Byung-Chul. **Infocracia: Digitalização e a crise da democracia**. Petrópolis: Vozes, 2022.

LÊNIN, Vladimir Ilitch. **Imperialismo, Estágio Superior do Capitalismo**. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2021.

MOLTMANN, Jürgen. **A Igreja no poder do Espírito: uma contribuição à eclesiologia messiânica**. Santo André: Academia Cristã, 2013.

MOLTMANN, Jürgen. **O Deus Crucificado**: A cruz de Cristo como base e crítica da teologia cristã. Tradução de Juliano Borges de Melo. Santo André: Academia Cristã, 2020.

MOLTMANN, Jürgen. **O Ser Humano**. São Paulo: Recriar, 2022

TORRÓ, Luís Oviedo. **A Credibilidade da Proposta Cristã**. São Paulo: Paulus, 2024.

BÍBLIAS COMENTADAS: Surgimento e influência na comunidade cristã

Vinícius Armele¹²⁹

Resumo: A Bíblia ocupa lugar central na tradição cristã, exercendo influência teológica, cultural e social ao longo dos séculos. Entretanto, sua interpretação sempre apresentou desafios, especialmente em contextos marcados por transformações culturais, disputas teológicas e diferentes projetos de poder tanto religioso como político. Nesse cenário, surgiram as Bíblias comentadas como instrumentos destinados a orientar a leitura e oferecer chaves interpretativas consideradas seguras por determinadas comunidades de fé. Este estudo analisa o surgimento e o desenvolvimento das Bíblias comentadas nos contextos católico e protestante, investigando como esses recursos editoriais moldaram a compreensão das Escrituras e influenciaram práticas religiosas em diferentes períodos históricos. A pesquisa fundamenta-se em revisão bibliográfica histórica e teológica, destacando a relação entre comentário bíblico, autoridade interpretativa e identidade confessional. Conclui-se que, em cada época, as Bíblias comentadas não apenas auxiliaram na compreensão do texto sagrado, mas também exerceram papel formador, direcionando a vivência cristã e consolidando correntes teológicas específicas em contextos regionais distintos.

Palavras-chave: Bíblia; Comentários bíblicos; Influência religiosa.

Abstract: The Bible occupies a central place in the Christian tradition, exerting theological, cultural, and social influence throughout the centuries. However, its interpretation has always presented challenges, especially in contexts marked by cultural transformations, theological disputes, and different projects of both religious and political power. In this scenario, annotated Bibles emerged as instruments intended to guide reading and offer interpretative keys considered reliable by certain faith communities. This study analyzes the emergence and development of annotated Bibles in Catholic and Protestant contexts, investigating how these editorial resources shaped the understanding of the Scriptures and influenced religious practices in different historical periods. The research is based on a historical and theological bibliographic review, highlighting the relationship between biblical commentary, interpretative authority, and confessional identity. It concludes that, in each era, annotated Bibles not only aided in the understanding of the sacred text but also played a formative role, directing Christian life and consolidating specific theological currents in distinct regional contexts.

Keywords: Bible; Biblical commentaries; Religious influence.

INTRODUÇÃO

A Bíblia, enquanto texto fundante da tradição cristã, ocupa posição singular na constituição da teologia, da espiritualidade e da identidade histórica das comunidades de fé. Sua recepção, contudo, jamais se deu de modo homogêneo ou livre de mediações. Desde os primórdios do cristianismo, a interpretação das Escrituras esteve vinculada a disputas hermenêuticas, delimitações doutrinárias e instâncias de autoridade eclesial, de modo que a leitura bíblica se desenvolveu em estreita relação com os contextos históricos e confessionais em que foi produzida (Brown, 1997; McGrath, 2012).

Nesse cenário, emergem as chamadas Bíblias comentadas, edições que reúnem notas explicativas, introduções, referências cruzadas e comentários teológicos com a

¹²⁹ Vinícius Armele é graduado em Teologia pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo, Campus Engenheiro Coelho. Atualmente é discente do Mestrado Acadêmico em Teologia pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo, Campus Engenheiro Coelho; email; vinicius.armele@adventistas.org; lattes; <https://lattes.cnpq.br/3514333911717354>.

finalidade de orientar a leitura do texto sagrado. Mais do que meros instrumentos auxiliares, tais obras funcionam como mediações interpretativas que oferecem ao leitor chaves de compreensão previamente organizadas segundo determinados horizontes teológicos e confessionais (Thiselton, 2009; Smalley, 1983).

Este artigo tem por objetivo analisar o surgimento e o desenvolvimento das Bíblias comentadas nos contextos católico e protestante, investigando de que maneira esses recursos editoriais influenciaram a leitura das Escrituras, a formação doutrinária e a prática religiosa das comunidades cristãs. Parte-se da hipótese de que essas edições não apenas auxiliam a exegese e a devoção, mas também exercem função formativa, contribuindo para a consolidação de identidades confessionais e para a transmissão de determinadas tradições interpretativas (Daniell, 2003; Weber, 1983).

Metodologicamente, trata-se de uma pesquisa bibliográfica, de caráter histórico-teológico, fundamentada no diálogo com autores da hermenêutica bíblica, da história da Igreja e da teoria da interpretação (Gadamer, 1999; Thiselton, 2009).

1. A interpretação bíblica e a questão da autoridade

A interpretação das Escrituras sempre esteve ligada à questão da autoridade. Nos primeiros séculos do cristianismo, a leitura bíblica era compreendida em estreita conexão com a tradição apostólica e com a liderança eclesiástica, de modo que a preservação da ortodoxia dependia, em grande medida, do discernimento da comunidade e do ministério episcopal (Brown, 1997).

Ao longo da Idade Média, a interpretação das Escrituras permaneceu fortemente vinculada à autoridade eclesiástica, especialmente no âmbito do magistério e das estruturas institucionais responsáveis pela regulação da leitura bíblica. Nesse contexto, a Vulgata Latina assumiu posição normativa no Ocidente cristão e, posteriormente, foi reafirmada pelo Concílio de Trento como a edição latina “autêntica” para leituras públicas, disputas, pregações e exposições, em uma decisão voltada à defesa da unidade doutrinária e à resposta às controvérsias da Reforma (Concílio de Trento, 1546, Sessão IV).

A Reforma Protestante do século XVI representou uma inflexão decisiva nesse quadro. No Prefácio ao Novo Testamento de 1522, Lutero insistiu na centralidade da Escritura para a vida da Igreja e para a formação da fé cristã, defendendo sua leitura em linguagem acessível e sua recepção direta pelo povo de Deus (Lutero, 1522). Assim, o

princípio da sola Scriptura reforçou a primazia da Bíblia como norma da fé, ainda que não tenha eliminado, por si só, as disputas interpretativas no interior do protestantismo.

Todavia, como observa Thiselton (2009), a descentralização da autoridade interpretativa não eliminou os conflitos hermenêuticos; ao contrário, ampliou a pluralidade de leituras e tornou ainda mais evidente a necessidade de instrumentos capazes de orientar a recepção do texto bíblico. É nesse horizonte que as Bíblias comentadas ganham relevo, ao oferecerem mediações interpretativas que procuram organizar a leitura e orientar a compreensão das Escrituras segundo determinados referenciais teológicos (Thiselton, 2009).

2. O surgimento das Bíblias comentadas

Antes do formato moderno das Bíblias comentadas, a tradição cristã já conhecia diversas formas de comentário bíblico. Nos períodos patrístico e medieval, destacam-se as glosas, especialmente a Glossa Ordinaria, que reunia interpretações de diversos autores ao redor do texto bíblico, funcionando como instrumento de leitura, síntese e ensino das Escrituras (Smalley, 1983).

Essas obras possuíam evidente função pedagógica e teológica, auxiliando clérigos, monges e estudiosos na assimilação do sentido bíblico em contextos marcados pela centralidade da leitura e da exposição textual. Entretanto, seu alcance permanecia restrito a círculos eruditos, diferindo das Bíblias comentadas modernas, que passaram a circular com maior amplitude e a dialogar também com o leitor leigo.

O advento da imprensa, no século XV, e o impulso dado pela Reforma Protestante foram decisivos para a difusão das Escrituras em língua vernácula e para a consolidação de edições acompanhadas de notas explicativas. Nesse cenário, a Bíblia de Genebra, publicada em 1560, constitui um exemplo emblemático, pois incorporava extensas notas de orientação calvinista e exerceu profunda influência na formação teológica protestante e até mesmo na cultura política do período (Daniell, 2003).

Em resposta a esse processo, a Igreja Católica também passou a reforçar edições e estratégias interpretativas compatíveis com o Concílio de Trento, reafirmando a autoridade da tradição e delimitando leituras consideradas incompatíveis com a doutrina oficial. Assim, as Bíblias comentadas passaram a se desenvolver em estreita relação com disputas confessionais, assumindo função não apenas explicativa, mas também apologética e formativa.

3. Bíblias comentadas no contexto católico e protestante

No contexto católico, as Bíblias comentadas caracterizam-se pela relação estreita com o magistério da Igreja e com a tradição interpretativa consolidada ao longo dos séculos. Suas notas frequentemente dialogam com documentos eclesiais, com a patrística e com a exegese histórico-crítica, buscando preservar a unidade entre investigação acadêmica e fidelidade doutrinal. Nessa perspectiva, a leitura bíblica é compreendida como prática eclesial, e não como exercício puramente individual.

A Bíblia de Jerusalém exemplifica bem essa orientação, pois se tornou conhecida pelo rigor acadêmico de suas notas e introduções, articulando exegese histórica com sensibilidade teológica católica. Embora o texto bíblico permaneça central, os comentários orientam a recepção do leitor dentro de um horizonte interpretativo específico, evitando leituras isoladas ou excessivamente subjetivas (Fitzmyer, 1992).

No protestantismo, por sua vez, as Bíblias comentadas apresentam maior diversidade, refletindo a pluralidade denominacional e a ausência de um centro interpretativo único. Existem edições de orientação reformada, pentecostal, dispensacionalista e evangelical, entre outras, cada uma enfatizando determinados pressupostos hermenêuticos. A Bíblia de Estudo Scofield, publicada em 1909, tornou-se especialmente influente ao popularizar o dispensacionalismo por meio de notas que estruturavam a leitura da história bíblica em “dispensações” sucessivas (Weber, 1983).

Essa ampla circulação fez da Scofield Reference Bible uma ferramenta formativa de grande impacto no evangelicalismo norte-americano, influenciando a escatologia popular e consolidando uma determinada forma de interpretar a relação entre Israel, Igreja e consumação da história. Já as Bíblias de estudo contemporâneas, como a Bíblia de Estudo NVI, procuram equilibrar rigor textual, acessibilidade e utilidade pastoral, embora continuem carregando pressupostos teológicos próprios.

Em ambos os contextos, torna-se evidente que as Bíblias comentadas não são neutras. Elas selecionam, organizam e hierarquizam interpretações, moldando a compreensão do leitor e contribuindo para a formação de identidades confessionais, doutrinárias e devocionais.

4. Influência das Bíblias comentadas na comunidade cristã

As Bíblias comentadas exercem papel significativo na formação doutrinária dos fiéis, na medida em que oferecem ao leitor interpretações organizadas, notas explicativas

e orientações de leitura que frequentemente moldam a compreensão de conceitos teológicos centrais. Ao mediar o acesso ao texto bíblico, essas obras não apenas esclarecem passagens específicas, mas também contribuem para a formação de categorias interpretativas que influenciam a leitura cristã da Escritura e da vida de fé.

Nesse sentido, muitos cristãos constroem sua compreensão teológica não apenas a partir do texto bíblico em si, mas também a partir das notas, introduções e comentários presentes nessas edições, o que evidencia o seu poder formativo. Assim, as Bíblias comentadas funcionam como instrumentos de mediação entre o leitor e o texto, orientando a recepção da mensagem bíblica e delimitando horizontes de interpretação mais ou menos amplos.

Além da doutrina, essas obras influenciam práticas religiosas concretas, como a leitura devocional, a pregação e o discipulado. Pastores e líderes frequentemente as utilizam como recurso de ensino e orientação espiritual, o que amplia sua relevância no cotidiano das comunidades cristãs. Contudo, esse uso pode gerar tanto aprofundamento quanto dependência interpretativa, especialmente quando as notas passam a ser recebidas como se tivessem autoridade equivalente à do texto bíblico.

Outro aspecto relevante diz respeito à construção da identidade confessional. Ao enfatizar determinadas leituras e silenciar outras, as Bíblias comentadas contribuem para consolidar tradições específicas e para reforçar pertencimentos teológicos. À luz de Gadamer, toda interpretação ocorre dentro de um horizonte histórico determinado, de modo que essas obras refletem, ao mesmo tempo, a fé, as opções hermenêuticas e as prioridades eclesiais das comunidades que as produzem (Gadamer, 1999).

5. Desafios e implicações hermenêuticas

O uso de Bíblias comentadas levanta importantes questões hermenêuticas. Entre os principais desafios, destaca-se o risco de absolutização das notas, quando o leitor atribui aos comentários o mesmo nível de autoridade do texto bíblico. Outro desafio reside na possível limitação interpretativa, uma vez que a presença de notas e explicações pode restringir a abertura do texto a múltiplas leituras legítimas e empobrecer o exercício de discernimento do leitor.

Há ainda o problema da dependência hermenêutica, quando a leitura passa a ser excessivamente mediada por interpretações prontas, enfraquecendo a autonomia crítica e o engajamento direto com as Escrituras. Em contextos eclesiais, isso pode produzir

conforto interpretativo, mas também reduzir a responsabilidade do leitor diante do texto bíblico.

Por outro lado, essas ferramentas oferecem benefícios significativos, como o acesso facilitado ao contexto histórico-cultural, a orientação teológica consistente e o apoio ao estudo sistemático das Escrituras. Quando utilizadas com discernimento, as Bíblias comentadas podem ampliar a compreensão do texto e favorecer uma leitura mais responsável, informada e pastoralmente fecunda.

Assim, o desafio consiste em promover um uso crítico e consciente dessas obras, reconhecendo sua utilidade sem perder de vista sua natureza interpretativa e sua dependência do texto bíblico que procuram esclarecer.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise do surgimento e do desenvolvimento das Bíblias comentadas evidencia que esses recursos ocupam lugar relevante na história da interpretação bíblica. Longe de se restringirem à função de instrumentos auxiliares, elas atuam como mediações formativas, influenciando a teologia, a prática religiosa e a constituição da identidade das comunidades cristãs.

Tanto no contexto católico quanto no protestante, as Bíblias comentadas refletem tradições interpretativas específicas e funcionam como pontes entre o texto bíblico e o leitor contemporâneo. Ao oferecerem notas, introduções e comentários, essas edições não apenas esclarecem passagens, mas também orientam a recepção da Escritura segundo determinados horizontes confessionais e hermenêuticos.

Conclui-se, portanto, que o uso dessas obras requer discernimento interpretativo, a fim de evitar a substituição do texto bíblico por leituras previamente estabilizadas. Ao mesmo tempo, quando empregadas de modo crítico e consciente, as Bíblias comentadas podem enriquecer significativamente a compreensão das Escrituras, favorecendo uma leitura historicamente informada, teologicamente responsável e pastoralmente fecunda.

REFERÊNCIAS

BROWN, Raymond E. **An Introduction to the New Testament**. New York: Doubleday, 1997.

Concílio de Trento. Sessão IV: **Decreto sobre os livros canônicos**. 1546.

DANIELL, David. **The Bible in English: Its History and Influence**. New Haven: Yale University Press, 2003.

FITZMYER, Joseph A. **The Biblical Commission's Document "The Interpretation of the Bible in the Church"**. Rome: Vatican Press, 1992.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**. Petrópolis: Vozes, 1999.

LUTERO, Martinho. **Prefácio ao Novo Testamento**. 1522.

MCGRATH, Alister E. **Cristianismo: Uma Introdução**. São Paulo: Vida Nova, 2012.

SMALLEY, Beryl. **The Study of the Bible in the Middle Ages**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983.

THISELTON, Anthony C. **Hermeneutics: An Introduction**. Grand Rapids: Eerdmans, 2009.

WEBER, Timothy P. **Living in the Shadow of the Second Coming**. Chicago: University of Chicago Press, 1983.