

REVISTA CADERNOS DE SION

ANO 2026

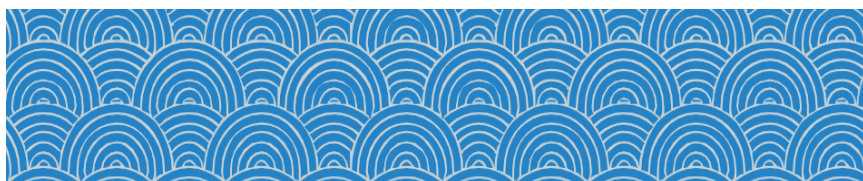
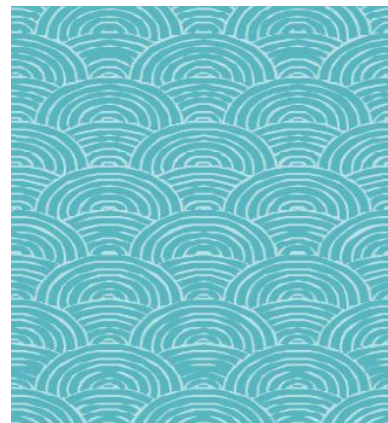
VOLUME 7

NÚMERO 1

ISSN 2763-7859 (online)

ISSN 2763-7816 (impresso)

Centro Cristão de Estudos Judaicos



REVISTA CADERNOS DE SION

ÓRGÃO OFICIAL CENTRO CRISTÃO DE ESTUDOS JUDAICOS

VOLUME 7, NÚMERO 1

EDITORES

Prof. Dr. Donizete Luiz Ribeiro

Prof. Dr. Marivan Soares Ramos

CONSELHO EDITORIAL

Me. Elio Passeto (ISPS Ratisbonne)

Me. Joel Marcos Moreira (CCDEJ)

Me. Judson Vieira (PUC-SP/CCDEJ)

Me. Manoel Ferreira de Miranda Neto (CCDEJ)

Me. Paulo Antônio Alves (CCDEJ)

Dr. Ruben Sternschein (CIP)

Dr. Saul Kirschbaum (CCDEJ)

Esp. Emerson Cardoso Faustino Ribeiro (CCDEJ)

Esp. Izandro Pereira da Silva (CCDEJ)

CONSELHO CIENTÍFICO

Dr. Boris A. Nef Ulloa (PUC-SP)

Dr. Donizete Luiz Ribeiro (CCDEJ – PUC-RIO)

Dr. Marc Rastoin (Facultés Loyola- Paris)

Dr. Moshe Orfali (Universidade Bar Ilan)

Dr. Olivier Rota (Université Catholique de Lille)

Dr. Rudney Soares de Souza (CCDEJ)

Dr. Thierry Vernet (Faculté Notre-Dame de Paris)

Dr. Waldecir Gonzaga (PUC-RIO)

Dr. Vlademir Lúcio Ramos (UniPaulistana/CCDEJ)

SUMÁRIO

EDITORIAL.....	3
Donizete Luiz RIBEIRO & Marivan Soares RAMOS	
O USO DA ANTIGA EXEGESE JUDAICA NO NOVO TESTAMENTO.....	8
Waldecir GONZAGA & Filipe Galhardo SANT'ANNA	
AUTORIA, RESPONSABILIDADE E INTEGRIDADE CIENTÍFICA NA ERA DA IA GENERATIVA.....	31
Donizete Luiz RIBEIRO & Izandro Pereira da SILVA	
PAULO, DE FARISEU A APÓSTOLO DOS GENTIOS: VOCAÇÃO E MISSÃO.....	56
Marivan Soares RAMOS & Aline Soares Marques de OLIVEIRA	
AS TEOFANIAS NO SANTUÁRIO: UMA LEITURA ECOLÓGICA À LUZ DA TEOLOGIA BÍBLICA.....	89
Kalil CHAABAN	
A ESTRELA DE JACÓ EM NÚMEROS 24,17 E MATEUS 2,2: TRADIÇÕES JUDAICAS E CRISTOLOGIA MESSIÂNICA.....	103
Luciano José DIAS & Gustavo Catania RAMOS	
ENTRE DIÁLOGO E CONFLITO: A VINDA E A SEGUNDA VINDA DO MESSIAS NAS TRADIÇÕES JUDAICA E CRISTÃ.....	125
Saul KIRSCHBAUM & Maria Lúcia GUILHERME	
APÓCRIFOS E PSEUDOEPÍGRAFOS COMO HERMENÊUTICA FUNDANTE: REESCRITURA, PESHER E PLURALIDADE NO JUDAÍSMO DO SEGUNDO TEMPLO.....	139
Jean-Luc FOBE	
USO DO AT NO NT EM 1TM 1,8-11: ECOS ÉTICO-NORMATIVOS DA TORÁ E CRITÉRIOS DE DETECÇÃO INTERTEXTUAL.....	157
Waldecir GONZAGA & Rosendo Javier BUSTAMANTE	
A CONTEMPLAÇÃO DO AMBIENTE NO SALMO 29.....	178
Matthias GRENZER & George Matheus Costelletos Braga dos SANTOS & Eduardo de AMORIM	
RELATOS DAS MULHERES QUE CONQUISTARAM VOZ E ESPAÇO NAS SAGRADAS ESCRITURAS.....	196
Silvano Alves dos SANTOS	
RESENHA: O NASCIMENTO DO JUDAÍSMO.....	218
Vladimir Lucio RAMOS	
ENTREVISTA ESPECIAL.....	221

CADERNOS DE SION

VOLUME 7, NÚMERO 1

EDITORIAL

Memória que fecunda o futuro: vinte anos do Centro Cristão de Estudos Judaicos.

A publicação do **Volume 7, número 1** da *Revista Cadernos de Sion* possui um significado singular para todos aqueles que participam da história do **Centro Cristão de Estudos Judaicos (CCDEJ-SP)**. Esta edição ultrapassa o caráter ordinário de um periódico científico para tornar-se expressão da memória institucional de um projeto que, ao completar vinte anos de existência, reafirma sua vocação acadêmica, eclesial e formativa. Celebrar duas décadas de caminhada significa reconhecer uma história construída por pesquisadores, docentes, estudantes, religiosos e leigos que compreenderam o estudo das Sagradas Escrituras como um autêntico serviço à Igreja, ao diálogo entre judeus e cristãos e à sociedade.

Ao longo desses vinte anos, o Centro Cristão de Estudos Judaicos consolidou-se no Brasil como um espaço privilegiado de investigação científica, formação permanente e diálogo interdisciplinar. Mantido pelos Religiosos de Nossa Senhora de Sion, o Centro encontra no carisma da Congregação sua inspiração mais profunda: favorecer o conhecimento das Escrituras a partir da tradição viva de Israel e da fé da Igreja, reconhecendo que ambas compartilham uma mesma história da revelação e um “patrimônio espiritual comum” inseparável (NA, nº 4). Essa identidade, longe de constituir apenas uma característica institucional, tornou-se um verdadeiro programa de pesquisa, orientando projetos acadêmicos, atividades de extensão, cursos de formação continuada, coleção de livros e a própria linha editorial da *Revista Cadernos de Sion*.

A história do CCDEJ está intimamente ligada ao processo de renovação inaugurado pelo Concílio Vaticano II, especialmente pela Declaração *Nostra Aetate* (1965). Ao reconhecer o vínculo espiritual permanente entre a Igreja e o povo judeu (cf. NA, nº 4), o Concílio abriu novos horizontes para a investigação bíblica e teológica, convidando estudiosos a redescobrirem o contexto histórico, religioso e cultural no qual nasceram tanto as Escrituras do povo judeu quanto os escritos do Novo Testamento. Desde sua fundação inspirada naquilo que Sion fazia na Europa e Israel, o CCDEJ assumiu esse desafio como parte constitutiva de sua missão, promovendo uma hermenêutica que integra rigor científico, sensibilidade histórica e compromisso com o diálogo, fomentando assim “o mútuo conhecimento e estima” aos estudos bíblico-teológicos (NA, nº 4).

Essa vocação manifesta-se nas Constituições da Congregação dos Religiosos de Nossa Senhora de Sion, onde se afirma: “Escutar a Palavra de Deus na Escritura e na Tradição de Israel e da Igreja, para melhor compreender e viver os laços que unem a Igreja de Cristo e o Povo de Israel” (II, 4). Tal afirmação reverbera nos trabalhos reunidos nesta edição comemorativa. Embora abordem objetos diversos e recorram a diferentes metodologias, os artigos convergem para uma convicção comum, isto é, compreender as Escrituras exige reconhecer a riqueza da Tradição de Israel, dialogar com a pluralidade das abordagens exegéticas contemporâneas e permitir que a pesquisa bíblica ilumine os desafios culturais, éticos e religiosos do presente de nossa *Magnifica Humanitas*.

Os estudos concentram-se na investigação das raízes judaicas da fé cristã e da formação da literatura neotestamentária. Ao revisitarem os métodos interpretativos do Judaísmo do Segundo Templo, as releituras cristológicas das Escrituras de Israel e a recepção da tradição veterotestamentária nos escritos cristãos primitivos, os autores demonstram que o Novo Testamento somente pode ser compreendido em sua profundidade quando lido em continuidade com o universo religioso do qual emergiu. Longe de reduzir o cristianismo a uma ruptura com o judaísmo, essas pesquisas evidenciam a complexidade das relações entre continuidade e novidade que caracterizam as origens da fé cristã. Trata-se de uma contribuição particularmente significativa para os estudos bíblicos contemporâneos, pois reafirma a importância de abordagens históricas, literárias e teológicas integradas.

Outro eixo reúne pesquisas dedicadas à hermenêutica bíblica e à riqueza literária das Escrituras. A análise dos textos sagrados revela não apenas sua densidade histórica, mas também sua permanente capacidade de suscitar novas interpretações diante das questões colocadas por cada época. A investigação das tradições exegéticas, da linguagem simbólica, das narrativas fundantes e da teologia bíblica mostra que a Escritura permanece uma fonte inesgotável de reflexão, exigindo do pesquisador competência metodológica e abertura ao diálogo interdisciplinar.

Uma característica particularmente relevante deste volume é a ampliação do horizonte temático da pesquisa bíblica para questões que atravessam o mundo contemporâneo. Os estudos aqui publicados demonstram que a investigação das Escrituras não se restringe ao passado, mas oferece elementos fundamentais para refletir sobre os desafios éticos, antropológicos, sociais e ambientais do presente. A criação, a responsabilidade humana diante da natureza, a dignidade da pessoa, o protagonismo feminino nas narrativas bíblicas, as implicações éticas da produção científica e os desafios trazidos pela Inteligência Artificial Generativa constituem exemplos da

fecundidade de uma pesquisa que dialoga simultaneamente com a tradição e com as transformações culturais do século XXI.

Ao acolher pesquisas dessa natureza, a *Revista Cadernos de Sion* reafirma uma compreensão da ciência que ultrapassa a especialização fragmentária. O rigor metodológico permanece indispensável, mas encontra sua plenitude quando colocado a serviço da compreensão mais profunda da experiência religiosa, da promoção da dignidade humana e da construção de relações fundamentadas no respeito e no diálogo. A produção científica, nesse contexto, torna-se também expressão de responsabilidade ética e compromisso social.

Nesse horizonte, a *Revista Cadernos de Sion* reafirma sua missão como espaço de divulgação científica comprometido com a excelência acadêmica e com o diálogo entre diferentes tradições do conhecimento. Sua consolidação como periódico classificado no sistema **Qualis A4** para o último quadriênio 2020-2024, representa não apenas o reconhecimento da qualidade editorial alcançada, mas também uma responsabilidade crescente diante da comunidade científica. Cada novo número constitui um convite à produção de pesquisas originais, ao fortalecimento da interdisciplinaridade e à ampliação das redes nacionais e internacionais de colaboração acadêmica.

O presente **Volume 7, Número 1**, materializa essa vocação ao reunir investigações que se movem da exegese das origens aos desafios éticos da tecnologia contemporânea, evidenciando o amadurecimento da pesquisa científica em nossa comunidade.

O percurso desta edição inicia-se justamente no coração metodológico do carisma de Sion: a compreensão de que as Escrituras cristãs nasceram e respiraram o ambiente do Judaísmo do Segundo Templo. É esse ecossistema vital que **Waldecir Gonzaga e Filipe Galhardo Sant'Anna** esmiúçam ao demonstrar como os autores do Novo Testamento operavam a partir de instrumental exegético tipicamente judaico, como os *midrashim*, *pesharim* e *targumim*, revelando uma continuidade estrutural entre os Testamentos.

Essa reflexão sobre a interpretação das Escrituras projeta-se também sobre os desafios contemporâneos da produção científica. **Donizete Luiz Ribeiro** (docente do CCDEJ e da PUCRIO) e **Izandro Pereira da Silva** (discente do CCDEJ) convocam a antropologia tomista e as diretrizes do Magistério católico para balizar o uso da Inteligência Artificial Generativa na pesquisa acadêmica, defendendo a integridade científica, a responsabilidade autoral e a primazia do julgamento humano diante das novas tecnologias emergentes.

Na sequência, é sobre esse pano de fundo complexo, onde fronteiras identitárias ainda estavam sendo traçadas, que **Marivan Soares Ramos** (ex-discente e docente do CCDEJ) e **Aline Soares Marques de Oliveira** (discente do CCDEJ) reposicionam a figura de Paulo; ao

problematizarem o conceito anacrônico de “conversão”, os autores iluminam a transição do fariseu ao apóstolo dos gentios sem romper com suas raízes originárias.

Ecoando a necessidade de que a tradição dialogue com as fraturas do presente, **Kalil Chaaban** (discente do CCDEJ) propõe um cruzamento audaz entre a arquitetura do Tabernáculo no Êxodo e as intuições ecológicas da Encíclica *Laudato Si'*, convertendo o santuário bíblico em espaço de celebração da Criação.

Essa hermenêutica de releitura das promessas veterotestamentárias é retomada por **Luciano José Dias** (ex-discente e docente do CCDEJ) e **Gustavo Catania Ramos** (ex-discente do CCDEJ), que tomam o símbolo da “Estrela de Jacó”, do Livro dos Números ao Evangelho segundo Mateus, para ilustrar como as comunidades judaico-cristãs primitivas reliam e ressignificavam suas próprias fontes textuais.

Longe de camuflar as tensões inerentes ao desenvolvimento dessas tradições, **Saul Kirschbaum** (docente do CCDEJ) e **Maria Lúcia Guilherme** (ex-discente e docente do CCDEJ) enfrentam a oscilação entre o diálogo e o conflito, desfazendo preconceitos históricos ao aproximar as leituras judaicas e cristãs acerca das profecias messiânicas presentes em Isaías e Daniel.

Essa tessitura intertestamentária ganha ainda mais densidade com a contribuição de **Jean-Luc Fobe**, que posiciona a literatura apócrifa e pseudoepígrafe, com destaque para o Livro de 1 Enoque, não como apêndices marginais, mas como verdadeira hermenêutica fundante e mediação teológica anterior à própria fixação do cânon.

O rigor exegético da revista manifesta-se igualmente na investigação desenvolvida por **Waldecir Gonzaga e Rosendo Javier Bustamante**, que aplicam critérios estritos de intertextualidade para mapear como o peso ético da Torá e do Decálogo reverbera na parênese pastoral da Primeira Carta a Timóteo, oferecendo importantes critérios para a identificação das ressonâncias veterotestamentárias no Novo Testamento.

A perspectiva ecológica das Escrituras reaparece no estudo de **Matthias Grenzer, George Matheus Costelletos Braga dos Santos e Eduardo de Amorim**, que se debruçam sobre a meteorologia poética do Salmo 29, extraindo da contemplação da tempestade o sustento para a esperança humana e evidenciando a força simbólica da criação como manifestação da presença divina.

Essa mesma sensibilidade ao texto e ao contexto permite a **Silvano Alves dos Santos** (discente do CCDEJ) resgatar a agência histórica e teológica de figuras femininas, de Rute a Maria Madalena, cujas narrativas subverteram as estruturas patriarcais de suas épocas e conquistaram voz indelével na economia da salvação.

Coroando o volume, a resenha de **Vlademir Lucio Ramos** (ex-discente e docente do CCDEJ) sobre a obra *O Nascimento do Judaísmo* oferece uma cartografia indispensável para os estudantes do período formativo da fé israelita.

E, de forma inteiramente integrada ao espírito desta celebração, a **Entrevista Especial** com os padres Manoel Miranda, NDS, e Donizete Luiz Ribeiro, NDS, conecta passado e futuro ligados pelo presente do CCDEJ. Ao resgatarem as memórias da fundação e projetarem as novas frentes de expansão, pesquisas e cursos do Centro, os diretores cancelam a relevância desta publicação.

Por ocasião desta edição comemorativa, expressamos nossa gratidão aos autores, pareceristas, membros do Conselho Editorial, colaboradores e leitores que, ao longo desses anos, contribuíram para a construção desta história. Agradecemos, de modo especial, aos Religiosos de Nossa Senhora de Sion, cuja fidelidade ao carisma inspirado pelos irmãos *Marie-Théodore Ratisbonne* e *Marie-Alphonse Ratisbonne* continuam a motivar e inspirar uma missão que une espiritualidade, pesquisa e compromisso com o diálogo.

Ao longo destes vinte anos, o Centro Cristão de Estudos Judaicos tem sido uma ponte sobre abismos históricos. Os artigos aqui reunidos, muitos deles produzidos por discentes e docentes do CCDEJ, são a prova de que a pesquisa científica, quando fecundada pelo carisma da escuta recíproca, não apenas produz conhecimento de alto nível, mas cura memórias e abre caminhos para a fraternidade conforme nos ensinava Francisco em sua Carta Encíclica *Fratelli tutti*.

Boa leitura!

Prof. Pe. Dr. Donizete Luiz Ribeiro, NDS
Prof. Dr. Marivan Soares Ramos

Editores

O USO DA ANTIGA EXEGESE JUDAICA NO NOVO TESTAMENTO

THE USE OF ANCIENT JEWISH EXEGESIS IN THE NEW TESTAMENT

Waldecir GONZAGA, Doutorado e Mestrado em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália); dois Pós-Doutorados: um pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil) e outro pela PUC-RS (Porto Alegre, Brasil). Diretor e Professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. Criador e líder do Grupo de Estudos Análise Retórica Bíblica Semítica.*

Filipe Galhardo SANT'ANNA, Mestre e Doutorando em Teologia Bíblica pela PUC-Rio, graduando no curso de Letras-Grego, na Universidade Federal Fluminense. Atua como professor de Exegese e Teologia Bíblica na Faculdade Aplicada de Teologia e Filosofia (FATEF) e no Instituto Piel de Estudos Bíblicos (InsP). É membro dos grupos de pesquisa de Análise Retórica Bíblica Semítica, na PUC-Rio, e de Filologia, Línguas Clássicas e línguas formadoras da cultura nacional, na UFF.**

Resumo

O presente artigo se propõe a fazer uma análise metodológica de como os autores do Novo Testamento citavam e interpretavam a Bíblia Hebraica. Embora o cristianismo, no contexto helenístico-romano, já estivesse passando por uma crescente institucionalização no início do séc. II d.C., os autores do Novo Testamento integravam movimentos cristãos primitivos sectários que, no contexto do séc. I d.C., ainda faziam parte do amplo e complexo Judaísmo do Segundo Templo. O repertório exegetico desses autores, portanto, é o mesmo que se vê em outros movimentos judaicos desse período, como os sectários de Qumran. Desse modo, só é possível entender como os autores neotestamentários citavam, aludiam e interpretavam a Bíblia Hebraica a partir de uma análise dos diferentes procedimentos exegeticos do Judaísmo do Segundo Templo. Os *midrashim*, *peshirim* e *targumim* são alguns dos mais reconhecíveis procedimentos exegeticos utilizados nesse contexto, além da interpretação judaico-helenística, que comumente se demonstra através da alegoria e da tipologia, também presentes no Novo Testamento. Esta pesquisa se dispõe a apresentar um percurso de análise moderna para identificação e interpretação do uso desse tipo de exegese, buscando fornecer ao leitor uma contextualização de como entender o uso da Bíblia Hebraica no Novo Testamento, que se dá a partir da antiga exegese judaica, típica do prolífico Judaísmo do Segundo Templo.

Palavras-chave: Exegese Judaica, Bíblia Hebraica, Bíblia Judaica, Novo Testamento, Judaísmo do Segundo Templo.

Abstract

This article aims to conduct a methodological analysis of how the authors of the New Testament cited and interpreted the Hebrew Bible. Although Christianity was already undergoing a process of increasing institutionalization in the early 2nd century AD within the Hellenistic-Roman context, the authors of the New Testament were part of primitive Christian sectarian movements that were still embedded within the broad and complex Judaism of the Second Temple period. Consequently, the exegetical repertoire of these authors is akin to that found in other Jewish movements of the time, such as the Qumran

* E-mail: waldecir@hotmail.com

** E-mail: filipegalhardosantana@gmail.com

sectarians. Therefore, understanding how New Testament authors cited, alluded to, and interpreted the Hebrew Bible necessitates an analysis of the various exegetical procedures of Second Temple Judaism. The *midrashim*, *pesherim*, and *targumim* are among the most recognizable exegetical methods used in this context, alongside Judeo-Hellenistic interpretation, which is commonly demonstrated through allegory and typology, also present in the New Testament. This research also aims to present a modern analytical approach to identify and interpret the use of such exegesis, seeking to provide the reader with a contextual framework for understanding the use of the Hebrew Bible in the New Testament, rooted in the ancient Jewish exegesis developed during the prolific Second Temple period.

Keywords: Jewish Exegesis. Hebrew Bible. New Testament. Second Temple Judaism.

Introdução

Os autores dos livros que mais tarde vieram a compor o Novo Testamento eram todos de tradição caracteristicamente judaica, moldados por uma mentalidade semítica que moldou a retórica subjacente aos seus escritos (GONZAGA, 20023, p. 7-17). Naturalmente, essas características não eram exclusivas desses autores – eles eram parte do que convencionou-se chamar de Judaísmo do Segundo Templo (BOCCACCINI, 1991, p. 25). Por esse motivo mesmo, a forma como a Bíblia Hebraica¹ é citada, aludida ou interpretada no Novo Testamento, nem sempre foi compreendida. Especialmente a partir do momento em que o cristianismo se distanciou de suas origens judaicas e se institucionalizou em ambiente helenístico-romano (DUNN, 2009, p. 516-524). Assim permanece, de certa forma, para o leitor moderno que não está familiarizado com o contexto judaico, do qual os movimentos cristãos primitivos, responsáveis pelos diferentes *corpora* do Novo Testamento, faziam parte.

Boa parte da incompreensão moderna reside no fato de que o leitor moderno espera encontrar no Novo Testamento os mesmos traços literários que os outros escritos tipicamente ocidentais ou com origem no mundo greco-romano. Porém, como se sabe, essa não é a origem do Novo Testamento. Do mesmo modo, quando o leitor moderno encontra, no Novo Testamento, uma citação ou alusão à Bíblia Hebraica, ele espera encontrar o mesmo tipo de “exatidão linguística” que as modernas traduções fazem ao dialogarem com um texto em outra língua. No entanto, a forma como um judeu traduzia e/ou citava um texto era significativamente diferente da forma como se faz no Ocidente Moderno. Os pressupostos hermenêuticos que o

¹ A expressão “Bíblia Hebraica”, neste artigo, não se refere estritamente ao idioma hebraico, mas é empregado como designação convencional para um *corpus* escritural atestado em diferentes tradições textuais, dentre as quais se destacam o Texto Massorético (em hebraico) e a LXX (em grego). Quando utilizado em sentido genérico, abrange essas distintas formas textuais; referências específicas a uma ou outra tradição serão explicitamente indicadas ao longo deste estudo. Nota-se, ainda, que os autores do Novo Testamento utilizaram, majoritariamente, o texto da LXX; mas esse texto, no séc. I d.C., ainda não era conhecido como LXX, mas como uma tradição textual do *corpus* escriturístico hebraico.

leitor ocidental traz consigo, não condizem com os pressupostos exegéticos encontrados no Novo Testamento.

Para um judeu vivendo no séc. I d.C., o critério de tradução e de citação não se restringia a algum tipo de “fidelidade literalista” ao texto fonte, mas sim sua contemporaneidade para a sua própria época. Como método exegético, o autor judeu poderia traduzir determinada expressão ou texto a partir de uma perspectiva bem mais expansiva, ou mesmo citar um texto a partir de uma conjugação com outro, dentro de um tema em comum (GARCÍA MARTÍNEZ, 1994, p. 185). Para além da característica fé em Jesus Cristo, portanto, os autores do Novo Testamento eram parte do plural e multifacetado Judaísmo do Segundo Templo, e compartilhavam do mesmo repertório exegético que os outros grupos judaicos desse período (SACCHI, 1994, p. 464-465), o que Moyise chamou de “intertextualidade dialógica” (2000, p. 32).

A exegese que os autores do Novo Testamento utilizavam, desse modo, não era a exegese moderna, mas sim a exegese judaica: os *midrashim*, *pesharim* e *targumim*, além das típicas formas de interpretação judaico-helenísticas, como a alegoria e a tipologia. Ao intérprete moderno, cabe saber como a metodologia exegética contemporânea pode identificar essa antiga exegese judaica, bem como classificar e interpretar as diferentes nuances de seu uso característico. Este estudo propõe um percurso metodológico que ajude a dialogar tanto com as formas de identificação, quanto com modelos de classificação e interpretação.

A antiga exegese judaica

Os pressupostos hermenêuticos por trás dos métodos de interpretação presentes no Judaísmo do Segundo Templo são absolutamente distintos dos pressupostos modernos ocidentais. As técnicas judaicas de interpretação frequentemente envolviam uma certa liberdade hermenêutica com relação ao texto que se pretendia analisar. No sentido moderno ocidental, quanto mais fiel ao sentido pretendido do texto que se quer analisar, melhor será a interpretação desse texto. Para um judeu vivendo no séc. I d.C., por exemplo, o critério não é exatamente à “fidelidade” ao texto, mas sua relevância para o tempo presente do intérprete e de seus respectivos leitores, que deve levar em consideração, a depender do método de exegese judaico empregado, outros textos bíblicos além daquele que se analisa, a partir do qual, em seu processo interpretativo, ele pode eventualmente ser “alargado” em seus horizontes interpretativos.

Os autores do Novo Testamento fizeram amplo uso de técnicas exegéticas cujas origens remontam ao prolífico Judaísmo do Segundo Templo. Antes de se empreender uma análise teológica e exegética dos diferentes corpora neotestamentários, portanto, deve-se observar os

conceitos e regras envolvidos nas diferentes técnicas de interpretação no mundo hermenêutico por trás da composição do Novo Testamento e da vasta literatura produzida pela antiga exegese judaica.

Os Midrashim

O termo hebraico “מִדְרָשׁ/*midrash*” (plural, “מִדְרָשִׁים/*midrashim*”) possui sua origem semântica no verbo “דָּרַשׁ/*buscar atentamente*” (Lv 10,16; Dt 13,14; Is 55,6). O substantivo *midrash*, contudo, aparece na Bíblia Hebraica apenas duas vezes (2Cr 13,22; 24,27), com o sentido de “história/registro”. No texto hebraico de Eclo 51,23 (BEENTJES, 2014, p. 93), encontrado em Qumran, o termo já aparece com o sentido de “ensino” (“בֵּית הַמִּדְרָשׁ/*na casa de ensino*”), mas seu significado mais usual no Judaísmo do Segundo Templo é o de “interpretação” (CLINES, 1998, p. 150; AGUA PÉREZ, 1985, p. 33-34), como também ocorre nos documentos da Regra da Comunidade, encontrados em Qumran (4Q256 frag. 5; 4Q258 frag. 1 – col. 1).² E foi precisamente a partir desse conceito que o termo se tornou um referencial hermenêutico para um tipo específico de interpretação judaica: a exegese *midráshica*.

Geza Vermes (2004, p. 203) menciona quatro causas principais para a aplicação, naquilo que ele chamou de “exegese pura”, de um *midrash*: 1) uma passagem contém uma palavra ou expressão de difícil compreensão, cujo significado escapou ao intérprete; 2) um termo, ou mesmo um texto inteiro, carece de detalhes consistentes; 3) um determinado texto parece contradizer outras passagens bíblicas; 4) o significado aparente de um texto é inaceitável para o intérprete. Agua Pérez, em consonância com os motivos apresentados por Vermes, menciona pelo menos quatro elementos exegéticos dos *midrashim* judaicos dentre outros: *midrash* para resolução de uma passagem difícil ou *hapax legomenon* (palavra que ocorre uma única vez); para ressignificação mística de um nome próprio; atualização de um vocábulo ou conceito a partir de uma compreensão contemporânea do intérprete; e *midrash* para interpretação dissonante de palavras homógrafas (escrita similar, significado diferente). À luz dos motivos e elementos apresentados acima, é possível traçar uma síntese dos principais recursos exegéticos dos *midrashim* judaicos:

1. Um *midrash* pode ser usado para explicar um eventual *hapax legomenon* de difícil tradução no texto que se quer interpretar, como em Gn 41,43, em que o termo “אֶבְרָךְ”, que ocorre apenas nesta específica passagem, é explicado pelo Targum Neofiti a partir das letras de

² As referências e citações aos textos qumrânicos serão retiradas e mencionadas a partir de GARCÍA MARTÍNEZ; TIGCHELAAR, 1994, p. 1361; assim como GARCÍA MARTÍNEZ, 1994, p. 582.

suas palavras: *’ăḇ* (pai) e *rēk* (tenro, novo), no que o Targum extrai um novo significado: José governa como um “pai”, embora seja “tenro” na idade.

2. Além disso, os nomes próprios podem ser reinterpretados, na técnica *midráshica*, mediante uma atribuição etimológica, como Simeon bem Yohay, um rabino do séc. II d.C., faz com o nome do sogro de Moisés: ele tinha o nome de Hobab (חֲבֹב), “porque ele amava (אָהַב) a Torá” (AGUA PÉREZ, 1985, p. 37).

3. Uma terceira técnica *midráshica* consiste na tradução e interpretação de termos e conceitos antigos a partir de um sentido contemporâneo e deliberadamente ampliado ou especificado. Nesse sentido, a própria LXX traduz o termo hebraico “גֵר”, com o sentido de “estrangeiro” pelo termo “prosélito”, bem mais recente e intencionalmente especificado (Jr 7,6 – Bíblia Hebraica “גֵר/estrangeiro”; LXX “προσήλυτον/*prosélito*) (AGUA PÉREZ, 1985, p. 38).

4. Por fim, as palavras hebraicas também podiam ser lidas, a partir de propósitos interpretativos *midráshicos*, com sentidos absolutamente distintos, especialmente aquelas que, na língua de saída ou de chegada, possuíam palavras homógrafas. Assim, o texto hebraico de Is 14,21 diz: “... e encher de cidades (עָרִים) a face do mundo”, que é interpretado na LXX como: “... e encher a terra de guerras (πολέμων)”. Naturalmente, a expressão “πολέμων/*de guerras*”, é similar, embora absolutamente distinta, de “πολέων/*de cidades*”, que seria a tradução correta para “עָרִים/*cidades*” (AGUA PÉREZ, 1985, p. 38).

Desse modo, os *midrashim* também podem ser distinguidos a partir de duas direções hermenêuticas bastante perceptíveis: a “historiografia criativa” e a “filologia criativa”. Sob o aspecto historiográfico, os *midrashim* podem fornecer uma série de elementos que não estão presentes no texto interpretado, mas conferem informações contextuais, a partir das quais o intérprete, mediante o *midrash*, vai “resolvendo as contradições e ligando os detalhes das narrativas por analogia” (STRACK; STEMBERGER, 1996, p. 238). Por outro lado, a “filologia criativa” se encaixa naqueles elementos, acima mencionados, que se utilizam de instrumentos e técnicas de interpretação para interferir na capilaridade semântica do texto a ser interpretado. Para Agua Pérez (1985, p. 87-96), essas técnicas exegéticas são eventualmente empregadas no Novo Testamento a partir de três pressupostos hermenêuticos: 1) promessa-cumprimento; 2) inserção-substituição; e, 3) oposição/contraposição.

O pressuposto hermenêutico de promessa-cumprimento é sem dúvidas um dos mais frequentes pilares exegéticos presente nos mais diferentes *corpora* neotestamentários. A partir desse viés de interpretação, os primeiros cristãos puderam ler as tradições judaicas como tipo (τύπος) de Cristo. Em si mesmo, contudo, o modelo de promessa-cumprimento funciona

exatamente como um pressuposto hermenêutico, e não como um elemento técnico da exegese *midráshica*. Um exemplo disso ocorre em Mt 2,23, em que a identificação de Jesus com a cidade de Nazaré faz com que o evangelista desenvolva uma interpretação de atribuição: “E foi habitar numa cidade chamada Nazaré, para que se cumprisse o que fora dito por intermédio dos profetas: Ele será chamado Nazareno”. Não há nenhum texto bíblico ao qual se possa atribuir a fonte citada por Mt 2,23. O mais provável é que ele tenha feito uma associação *midráshica* de passagens bíblicas, como Is 11,1 e Jz 13,5, em que termos homógrafos (“נָזִיר/*nē’sēr/ramo*” e “נָזִיר/*nāzîr/nazireu*”, respectivamente) possam de alguma forma se associar com sua identificação de “Nazireu”.³ A interpretação se dá a partir do pressuposto de promessa-cumprimento, embora a técnica utilizada seja o da ressignificação semântica a partir de uma palavra homógrafa. Naturalmente, esse é um recurso utilizado a partir da filologia criativa, típica da exegese *midráshica* desse período.

Não menos importante, o modelo de inserção-substituição é um pressuposto basilar em um bom número de *midrashim* neotestamentários. De fato, o próprio conceito teológico de Nova Aliança é baseado na pressuposição de que há uma Antiga Aliança a ser atualizada. Em Mt 16,18, por exemplo, há uma interpretação para a fundamentação da Igreja, cujo alicerces serão postos sobre pedra, uma releitura de Is 28,16, em que uma pedra preciosa e angular é posta em Sião. A interpretação se dá a partir do pressuposto da inserção-substituição, em que se insere o elemento da Igreja, a nova Sião. Mas, embora o pressuposto seja o da inserção-substituição, a técnica *midráshica* utilizada para se criar uma conexão é o da atribuição etimológica como recurso exegético: “tu és Pedro (Πέτρος) e sobre esta pedra (πέτρα) edificarei a minha Igreja”.⁴ O pressuposto é o viés de inserção-substituição, a orientação é a da filologia criativa, a partir da qual se emprega a técnica da atribuição etimológica como recurso exegético *midráshico*.

³ Para Blomberg, o texto de Is 11,1 se aproxima da citação em razão de que o termo “נָזִיר/*ramo*” possui uma nuance messiânica muito importante para os movimentos cristãos primitivos. Por outro lado, o termo “נָזִיר/*nazireu*”, em Jz 13,5, segundo bem registra Blomberg, pode também estar associado, além da ortografia comum, ao fato de que também é dito à mãe de Sansão que ela terá um filho, como em Mt 1,21, além de também poder estar em vista a capacitação do Espírito à Sansão. Blomberg acertadamente pontua, no entanto, que o evangelista menciona o termo “προφητῶν/*dos profetas*”, no plural, o que pode indicar a natureza dinâmica da citação, abrangendo mais de uma fonte (BLOMBERG, 2014, p. 13).

⁴ O termo πέτρος significa literalmente “pedra” na literatura grega (cf. LIDDE; SCOTT, 1996, πέτρος, p. 1398. Essa certamente é a origem do nome grego de Simão, um dos discípulos mais proeminentes de Jesus: “Πέτρος/*Pedro*”. De fato, essa é a primeira ocorrência conhecida de um nome próprio chamado “Πέτρος/*Pedro*”, PESCH, R., “Σίμων”, p. 82. A origem do nome, portanto, pode eventualmente ter tido origem justamente nesse trocadilho feito no dito de Jesus preservado em Mt 2,23, retomando a antiga profecia Is 28,16.

Além desses dois importantes pressupostos de interpretação, um terceiro modelo, muito característico da hermenêutica cristã primitiva, é o da oposição-contraposição. Tão importante como os outros dois modelos, a oposição-contraposição consiste em um pressuposto de que alguns elementos veterotestamentários não só precisam ser cumpridos e substituídos, mas também devem estar em contraposição à natureza da nova fé em Jesus Cristo. Um claro exemplo é a expressão “ouvistes o que foi dito... eu, porém, vos digo...”, usada no contexto de Mt 5,21-48, a partir do viés hermenêutico de oposição-contraposição, em que a radicalidade da nova fé em Jesus exigiria uma nova compreensão da extensão da Lei (νόμος), a partir da qual o aprofundamento do alcance do conceito cristão de Graça se ampliaria. Mais uma vez, contudo, embora haja um viés de pressuposição, a técnica exegetica *midráshica* empregada é o da expansão de um conceito veterotestamentário (a Lei) a partir de uma compreensão contemporânea (a Graça).

Os *midrashim* judaicos, portanto, possuem uma capilaridade de atuação exegetica bastante ampla, e na interpretação cristã primitiva essas técnicas eram aplicadas a partir de modelos de pressuposições hermenêuticas bem definidas a partir da nova fé em Jesus Cristo. No livro neotestamentário de Hebreus, essas técnicas e pressuposições constituíram parte significativa do amplo espectro de interpretação a que o autor se propõe. Para além dos *midrashim*, no entanto, outras técnicas de interpretação circulavam no período do Judaísmo do Segundo Templo, e para se compreender a hermenêutica judaica por trás das linhas cristãs dos textos do Novo Testamento, uma compreensão mais robusta das diferentes técnicas empregadas será necessária.

Os Pesharim

O termo “פֶּשֶׁר/*peshar*” (plural, “פֶּשְׁרִים/*pesharim*”) também significa “interpretar”. Embora ocorra apenas uma única vez na Bíblia Hebraica, o vocábulo se tornou um termo técnico no Judaísmo do Segundo Templo para um tipo específico de interpretação: a exegese escatológica. O *peshar*, como instrumento de exegese escatológica, segundo bem acentua Brownlee (1979, p. 28), é particularmente influenciado pela literatura apocalíptica do pós-exílio. O intérprete que, através de um *peshar*, faz uso de determinado texto bíblico, por assim dizer, acredita que tal texto diz respeito ao seu próprio tempo, isto é, ao tempo do intérprete, que ele enxerga como sendo o tempo escatológico: “Deus disse para Habacuque escrever o que aconteceria com a geração final (1QpHab 7,2)” (BROWNLEE, 1979, p. 28). Ainda assim, o *peshar* pressupõe que o autor original do texto a ser interpretado não conhecia toda a “verdade escatológica” que suas palavras envolviam, o que é parte do trabalho do intérprete solucionar:

“Mas Deus não deu a conhecer a Habacuque quando o tempo chegaria ao fim (1QpHab 7,2)” (LIM, 2002, p. 24).

Entre os Manuscritos do Mar Morto, a literatura *pesher* é extremamente impressionante, e muito colaborou para a identificação desse tipo de interpretação como um gênero próprio da hermenêutica judaica.⁵ Analisando o manuscrito hebraico de 1QpHab, Brownlee propôs uma série de elementos que perpassam a técnica *pesher* de interpretação judaica:

1. Tudo o que o antigo profeta escreveu tem um significado escatológico velado.
2. Uma vez que o antigo profeta escrevia de forma criptografada, seu significado muitas vezes deve ser determinado por meio de uma construção forçada ou anormal do texto bíblico.
3. O significado pretendido pelo profeta pode ser detectado através do estudo de peculiaridades textuais ou ortográficas no texto transmitido.
4. Uma variante textual, isto é, uma leitura diferente da citada, pode auxiliar na interpretação.
5. A aplicação das características de um verso pode ser determinada por circunstâncias análogas ou por
6. Propriedade alegórica.
7. Para o significado completo daquilo que o profeta pretendeu, mais de uma interpretação pode ser atribuída às suas palavras.
8. Em alguns casos, o profeta ocultou tão completamente seu significado que só pode ser entendido por uma equação de sinônimos, anexando à palavra original um significado secundário de um de seus sinônimos.
9. Às vezes, o profeta velava sua mensagem escrevendo uma palavra em vez de outra, mas o intérprete pode ser capaz de registrar o significado do profeta por um rearranjo das letras em uma palavra, ou pela
10. Substituição de letras semelhantes por uma ou mais letras em uma palavra do texto bíblico.
11. Às vezes, o significado do profeta deve ser derivado da divisão de uma palavra em duas ou mais partes e, subsequentemente, da exposição das partes.

⁵ Como acertadamente afirma García Matínez, os *pesharim* afloram nos mais diferentes textos preservados em Qumran: “Talvez os textos mais característicos da exegese qumrânica sejam os *pesharim*” (1994, p. 185).

12. Às vezes, o profeta escondia sua mensagem sob abreviaturas, de modo que o significado críptico de uma palavra seja desenvolvido através da interpretação de palavras, ou partes de palavras, como abreviaturas.

13. Outras passagens da Escritura podem iluminar o significado original que o profeta pretendeu.⁶

Embora esses fenômenos literários tenham sido todos encontrados em 1QpHab (VERMES, 2004, p. 509-516), uma variação deles é esperada em outros textos, qumrânicos ou não, assim como a ausência de um ou outro elemento. Além das técnicas de exegese, no entanto, pelo menos dois tipos de *pesharim* podem ser identificados na literatura judaica, incluindo o Novo Testamento: *peshar* de tipo contínuo e *peshar* de tipo temático (LIM, 2002, p. 14-15).

O *peshar* contínuo é mais sistemático em sua abordagem, geralmente seguindo a seguinte estrutura: 1) citação do texto ou termo bíblico, em sua unidade de sentido; 2) fórmula introdutória, com ou sem a menção explícita ao termo *peshar*; 3) comentário escatológico sobre o texto ou termo bíblico (LIM, 2002, p.15). Um clássico uso do *peshar* contínuo no Novo Testamento é o texto de Rm 10,12, em que Paulo cita trechos do texto grego (LXX) de Dt 30,12-13, em duas unidades de sentido:

Primeira unidade de sentido		
versículo	Estrutura exegética	Texto
Rm 10,6b-c	citação do texto bíblico:	“quem subirá ao céu”
Rm 10,6d	fórmula introdutória:	“isso significa” (τοῦτ’ ἔστιν)
Rm 10,6e	comentário <i>peshar</i> :	“para fazer descer Cristo”
Segunda unidade de sentido		
versículo	Estrutura exegética	Texto
Rm 10,7a	citação do texto bíblico:	“quem descerá ao abismo”
Rm 10,7b	fórmula introdutória:	“isso significa” (τοῦτ’ ἔστιν)
Rm 10,7c	comentário <i>peshar</i> :	“para fazer Cristo levantar-se dentre os mortos”

Nesse caso, além de seguir de perto a estrutura de comentário de um *peshar* contínuo, Paulo também faz uma adaptação do texto citado: na primeira unidade de sentido, a citação é muito próxima do texto grego (LXX) de Dt 30,12c, apenas com a omissão do pronome dativo

⁶ Brownlee cita diversos exemplos em que esses mesmos elementos hermenêuticos de 1QpHab também aparecem em outras partes da vasta literatura judaica, incluindo a própria Bíblia Hebraica e, não obstante, a exegese rabínica (1979, p. 60-76). Lim aponta algumas inconsistências na abordagem de Brownlee, em especial a falta de capacidade de fazer uma correta diferenciação entre pressuposições hermenêuticas e técnicas exegéticas, embora o próprio leitor possa fazer tal diferenciação a partir do que foi proposto e o texto mesmo de 1QpHab (LIM, 2002, p. 44-45).

“ἡμῖν/*por nós*”; já na segunda unidade de sentido, em Dt 30,13c, há uma forte adaptação do texto grego, que também não se aproxima ao texto hebraico (TM). Paulo, além da omissão do pronome dativo “ἡμῖν/*por nós*”, troca os termos “διαπεράσει/*atravessará*” e “τὸ πέραν τῆς θαλάσσης/*o outro lado do mar*”, pelas, respectivamente, construções gregas “καταβήσεται/*descerá*” e “ἄβυσσον/*abismo*”, por naturalmente se encaixar melhor em seu comentário *peshet*. Naturalmente, a exegese judaica perfaz a mentalidade semítica do epistolário paulino, uma característica típica da retórica que subjaz em todo seu corpus (GONZAGA; BELEM, 2021, p. 1-35; GONZAGA; SILVEIRA, 2021, p. 248-267).

Além do *peshet* de tipo contínuo, no entanto, e talvez ainda mais comum, há uma forte ocorrência, na literatura judaica do período do Segundo Templo, do *peshet* de tipo temático. Diferente do contínuo, o *peshet* temático não segue uma estrutura exegética padrão, mas é capaz de organizar diferentes textos-fonte em torno de uma única citação, atrelados apenas por um tema comum, a partir do qual o intérprete consegue extrair o sentido escatológico de seu comentário *peshet*.⁷ É exatamente isso que ocorre com os extratos qumrânicos de 11QMelch (VERMES, 2004, p. 532-534), em que uma série de textos bíblicos (Lv 25,9.13; Dt 15,2; Is 52,7; 61.1-3; Sl 7,7-9; 82.1-2; Dn 9,25) são reunidos ao redor de uma interpretação *peshet*, de tipo temático, da obra redentora de Melquisedeque (11QMelch Col. II, vv.1-25) (VERMES, 2004, p. 532-533), similar ao que ocorre também em Hebreus (GONZAGA; SANT’ANNA, 2024, p. 273-334).

No Novo Testamento, o *peshet* de tipo temático também é normalmente aplicado a partir do pressuposto de cumprimento escatológico. É o que parece ocorrer em Mt 27,8-10, em que pelo menos duas tradições bíblicas são aludidas (Jr 7,32/19,6; Zc 11,12-13) para identificar o cumprimento escatológico da compra de um terreno com as trinta moedas de Judas.⁸ Nesse caso, a fórmula *peshet* é substituída pela conhecida fórmula de cumprimento mateana: “τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν/*então se cumpriu o oráculo*”. Mas o sentido da interpretação escatológica e da aglutinação de passagens diversas em torno de um único tema, fazem desse tipo de citação um tipo de *peshet* temático bastante característico da exegese cristã primitiva presente no Novo Testamento.

⁷ Como salienta García Matínez, os *pesharim* temáticos, diferente dos contínuos, constroem sua interpretação exegética a partir de “diversos livros bíblicos, agrupados com uma finalidade precisa” (1994, p. 185).

⁸ Blomberg reconhece, de igual modo, a referência a mais de um texto bíblico: “pelos padrões daqueles dias, não há nenhum problema no fato de Mateus citar dois textos e mencionar apenas um pelo nome” (2014, p. 118).

Os Targumim

Embora o leitor cristão comum esteja habitualmente familiarizado com os conceitos modernos e ocidentais de tradução, quando os autores neotestamentários citavam uma porção do Antigo Testamento, os pressupostos hermenêuticos eram absolutamente outros. O termo hebraico “תרגום/*targum*” (plural, “תרגומים/*targumim*”) significa “tradução” (Esd 4,7) (CLINES, 1998, p. 675), embora o conceito inerente por trás do termo frequentemente envolva expansões e subtrações do texto traduzido, de modo que mesmo o conceito ocidental de “paráfrase” pode se tornar demasiadamente brando para abarcar a complexidade dos *targumim* hebraicos:

[...] Não são verdadeiramente paráfrases, porque a paráfrase apresenta o significado do texto original, enquanto as adições do targum trazem para a tradução significados não presentes no original. Às vezes parece que o novo material expande o original, então essas adições são frequentemente chamadas de “expansões”, embora deva-se ter em mente que os targums muitas vezes criam significados substancialmente novos com suas adições (e, nesse caso, suas subtrações). As expansões podem variar em tamanho, de uma ou duas palavras a uma frase, sentença ou mesmo vários parágrafos. (FLESHER; CHILTON, 2011, p. 22)

Embora o processo de expansão do texto traduzido seja uma realidade comum aos *targumim*, uma de suas características principais está justamente na fidelidade de sua tradução. A expansão ocorre na mesma medida em que a tradução se mantém absolutamente fiel às informações linguísticas do texto traduzido. Esse é um paradoxo significativo dos *targumim*: a literalidade da tradução, conjugada com suas eventuais expansões, fornece uma nova gama de possibilidades interpretativas. Flesher e Chilton enumeram sete importantes regras *targúmicas*, que eles dividiram entre regras primárias e secundárias:

Regras Primárias

Regra 1: Quando um Targum traduz ou apresenta o texto original, ele faz isso literalmente.

Regra 2: Quando um Targum adiciona material à tradução, ele integra a adição suavemente para não interromper seu fluxo.

Regras Secundárias

Regra 3: Uma palavra ou frase pode ser substituída por uma no original sem perturbar a forma da tradução ao redor.

Regra 4: Uma adição pode ser extraída, imitada ou relacionada a material em outra parte da obra.

Regra 5: Uma grande adição pode ser colocada perto do início ou do final de uma narrativa para enfatizar sua mensagem.

Regra 6: As passagens poéticas são frequentemente expandidas em vez de traduzidas.

Regra 7: Ocasionalmente algumas palavras do texto original podem ser ignoradas ou omitidas. A renderização targúmica se adapta suavemente a essa perda (FLESHER; CHILTON, 2011, p. 40).

O Novo Testamento incorpora muito dos elementos listados acima em seus próprios *targumim* do Antigo Testamento. Flesher e Chilton destacam que, na ampla literatura judaica, a presença de todos os elementos em um só *targum* é mais difícil, sendo que o mais usual são características pontuais em cada tipo de texto. Um exemplo da ocorrência das regras 1 e 3 é vista no *targum* de Is 42,1-4, presente em Mt 12,18-21. O paralelo entre Is 42,1 e Mt 18,21 ilustra bem os elementos *targúmicos*.

Is 42,1 (Texto Massorético) ⁹	Mt 12,18 (<i>Targum</i> de Is 42,1) ¹⁰
הֵן עַבְדִּי אֶתְמַלֵּא בְּרוּחִי רִצְתָהּ נִפְשִׁי נִתְּתִי רוּחִי עָלָיו מִשְׁפָּט לְגוֹיִם יֵצֵא: Eis o meu servo, a quem <u>sustento</u>; o meu <u>escolhido</u>, em quem minha alma se compraz; coloquei sobre ele o meu Espírito, e ele <u>promulgará</u> o juízo aos gentios.	ἰδοὺ ὁ παῖς μου ὃν ἠρέτισα, ὁ ἀγαπητός μου εἰς ὃν εὐδόκησεν ἡ ψυχὴ μου θήσω τὸ πνεῦμά μου ἐπ’ αὐτόν, καὶ κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἀπαγγελεῖ. Eis o meu servo, a quem <u>escolhi</u>; o meu <u>amado</u>, em quem minha alma se compraz; coloquei sobre ele o meu Espírito, e ele <u>anunciará</u> o juízo aos gentios.

O *targum* de Mateus segue o Texto Massorético, e não a LXX. Na verdade, o próprio texto grego da LXX já fornece elementos explicitamente ausentes do texto hebraico, constituindo em si próprio um *targum* do Texto Massorético.¹¹ Em relação a Is 42,1, a tradução mateana altera o texto hebraico em três pontos cruciais: a mudança do *yiqtol* “יֵצֵא/*sustento*” para o aoristo grego “ἠρέτισα/*escolhi*”, o que, contudo, está em consonância com o adjetivo seguinte no texto hebraico “נִתְּתִי/*meu escolhido*”, que por sua vez é alterado no *targum* mateano para “ἀγαπητός μου/*meu amado*”, um atributo tipicamente messiânico na exegese cristã primitiva. Por fim, o *targum* modifica o verbo hebraico “יֵצֵא/*promulgará*”, para a conhecida ação verbal, típica da mensagem cristã, “ἀπαγγελεῖ/*anunciará*”. Essas modificações pontuais seguem até o restante do *targum* em Mt 12,18-21, que traduz o texto de Is 42,1-4. O que, naturalmente, demonstra como os autores cristãos primitivos estavam familiarizados com a exegese judaica, incluindo os padrões hermenêuticos presentes nos *targumim*.

⁹ Cf. ELLIGER; RUDOLPH, 1997, p. 739.

¹⁰ Cf. NESTLE-ALAND, 2012, p. 34.

¹¹ Em Is 42,1, a LXX acrescenta os termos “Ἰακώβ/*Jacó*” e “Ἰσραὴλ/*Israel*”, especificando algo que está ausente do Texto Massorético, assim a leitura da LXX propõe: “Ἰακώβ ὁ παῖς μου/*Jacó o meu servo*” e “Ἰσραὴλ ὁ ἐκλεκτός μου/*Israel o meu eleito*” (cf. SWETE, 1909, p. 177-178).

As técnicas de interpretação judaico-helenísticas de Alexandria

Embora os judeus tenham desenvolvido sistemas de interpretação sofisticados, como os *midrashim*, *pesharim* e *targumim*, o pós-exílio produziu não somente uma dispersão geográfica, como também uma diáspora hermenêutica, que se consolidou especialmente com a solidificação de uma comunidade judaica em Alexandria, no norte do Egito – um dos grandes centros helenísticos do mundo conhecido de então, tanto no período ptolemaico quanto no romano. Foi basicamente ali em Alexandria que os judeus passaram a desenvolver a hermenêutica helenística, especialmente a alegoria, além da tradução grega da *Septuaginta*, entre 250 a 150 a.C.

Historicamente, o método alegórico, como o Ocidente o conhece, foi desenvolvido em Alexandria para interpretar “adequadamente” Homero, e um pouco mais tarde na Palestina, para interpretar “adequadamente” o Antigo Testamento, de modo que pudesse ser visto como o prenúncio e a predição de Cristo ou o futuro Reino de Deus. (BLOOMFIELD, 1972, p. 301)

Bloomfield faz distinção entre dois tipos de alegoria: horizontal e vertical. A alegoria horizontal estende o significado do texto interpretado, progressivamente, para o tempo do intérprete ou mesmo o futuro: “a história sagrada é o cumprimento progressivo do que é latente ou obscuramente indicado anteriormente” (1972, p. 308); enquanto a alegoria vertical é normalmente chamada de tipologia, pois enxerga um significado projetado em sentido imediato: “quando um evento ou pessoa prenuncia ou é a figura ou tipo para outra” (1972, p. 307). Como definição de tipologia, Beale traz a seguinte:

Um estudo das correspondências analógicas entre verdades reveladas acerca de pessoas, fatos, instituições e outros elementos no âmbito do plano histórico da revelação especial de Deus; correspondências essas que, do ponto de vista retrospectivo, são de natureza profética e têm sentido intensificado. (2013, p. 36)

Nesse sentido, no entanto, o próprio Novo Testamento pode ser útil para uma classificação dos dois termos – alegoria e tipologia –, uma vez que ambos estão explicitamente presentes em seus mais diferentes *corpora*, sobretudo no método, mas eventualmente com menção à nomenclatura. Em Gl 4,24, por exemplo, Paulo usa o verbo “ἀλληγορέω/*alegorizo*” para indicar sua interpretação alegórica da história de Abraão. E em Rm 5,14, Paulo utiliza o termo “τύπος/*tipo*” para classificar a relação entre Adão e Cristo. Embora a nomenclatura de classificação nem sempre seja utilizada, o método de interpretação é bastante recorrente, e podemos partir desses dois exemplos para construir uma definição mais precisa desses dois métodos helenísticos de exegese:

1. **ἀλληγορέω** – O verbo “ἀλληγορέω/*alegorizo*”, com origem já no grego clássico (LIDDEL; SCOTT, 1996, p. 69), vem da junção de dois termos gregos: “ἄλλο/*outro*” e

“ἀγορεύω/*falo*”, este último relacionado a um tipo de comunicação mais expansiva – ou seja, ἄλληγορέω é a comunicação de um outro significado. Do ponto de vista da interpretação exegética, o uso da alegoria na literatura de forma geral, e especificamente no Novo Testamento, “relativiza o significado puramente literal de um texto e visa seu [“ἄλλο/*outro*”] sentido mais profundo” (KRETZER, 1990, p. 62-63). As parábolas eventualmente podem fazer uso do recurso alegórico para extrair de seus personagens um sentido inerente (Mt 13,36-43). Paulo, de outro modo, pode enxergar na história de Sara e Hagar uma alegoria dos conceitos da nova fé em Jesus Cristo: “ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα αὗται γάρ εἰσιν δύο διαθηκαί/*estas coisas são alegorias: elas são, pois, duas alianças*” (Gl 4,24).

2. **τύπος** – O substantivo “τύπος/*tipo*” (Rm 5,14), de outro modo, possui uma capilaridade maior de significados, pode identificar um “modelo de uma pessoa ou coisa”, um “molde esculpido” e um “arquétipo” (LIDDEL; SCOTT, 1996, p. 1835). Como recurso hermenêutico no escopo interpretativo do Novo Testamento, é um termo técnico para a exegese a partir da tipologia:

A “tipologia” como hermenêutica histórico-tradicional está em ação sempre que uma instituição historicamente nova, geralmente escatológica, de salvação e julgamento é expressa em termos de uma instituição temporalmente precedente. Uma vez que o mais antigo é assim superado pelo que é escatologicamente mais novo, ou é criticamente ou antiteticamente suspenso por este último, ele aparece como uma prefiguração superada do mais novo. (SCHUNACK, 1990, p. 375)

Em sentido técnico, portanto, especificamente no uso que o Novo Testamento faz do Antigo Testamento, a tipologia exegética é qualificada nos termos da relação escatológica entre os eventos, personagens e instituições. Diferente da alegoria, que revela no texto um sentido que lhe é inerente, embora estivesse oculto, a tipologia não trabalha com a inerência, mas com atribuição: no exemplo de Rm 5,14, Cristo não estava oculto ou inerente no personagem de Adão, no texto de Gênesis, mas a realidade tipológica foi atribuída a partir da concepção escatológica da exegese empregada.

A metodologia moderna para identificação do uso do Antigo Testamento

Embora seja de vital importância uma correta compreensão dos pressupostos hermenêuticos judaicos por trás de um determinado uso do Antigo Testamento, com o risco de não compreendermos suas intenções reais, um segundo procedimento precisa ser subsequentemente levado em consideração, isto é: para além das técnicas exegéticas originais, como podemos classificar o uso do Antigo Testamento por autores do Novo Testamento? Como demonstrado antes, a complexidade exegética da hermenêutica judaica podia alcançar padrões

relativamente altos, mas o nivelamento e o critério do quão próximo os autores neotestamentários se mantinham aos textos veterotestamentários, não só é relevante como é da mais absoluta importância para se compreender os níveis de proximidade entre o texto-fonte do Antigo Testamento e seu intérprete neotestamentário.

A esse respeito, um bom número de pesquisas se descortinou desde meados da segunda metade do séc. XX, período em que a importância dos processos de intertextualidade presentes no Novo Testamento se tornou muito perceptível às ciências bíblicas para ser ignorada. Uma das obras mais importantes desse período é livro *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, de Richard B. Hays. Nesta obra, a partir de sete critérios (disponibilidade, volume, recorrência, coerência, plausibilidade histórica e satisfação interpretativa), Hays faz distinção importante sobre as instâncias de proximidades do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento, e relaciona pelo menos três diferentes níveis: *citação*, *alusão* e *eco*.

A *citação* direta do Antigo Testamento normalmente é acompanhada de fórmulas padrões, como “está escrito ...” (Rm 3,4) ou “como disse o profeta ...” (Mc 1,2), ainda que, às vezes, a ausência da fórmula possa ser suprida por um grau de proximidade tão estreito que a correspondência de citação fica assim mesmo muito patente para não ser percebida (como Gl 3,6). A *alusão*, diferente da citação, não é uma menção direta a determinado texto, mas uma referência indireta, às vezes, sem uma precisão explícita do texto citado. Por outro lado, pode ocorrer da referência ao texto-fonte ser tão vaga que nem mesmo se percebe com nitidez qualquer tipo de correspondência semântica, apenas uma vaga semelhança de tema e narrativa, o que se pode classificar como *eco* literário.

Citação, alusão e eco podem ser vistos como pontos ao longo de um espectro de referência intertextual, indo do explícito ao subliminar. Na medida em que nos afastamos da citação direta, a fonte recua na distância discursiva, as relações intertextuais tornam-se menos determinadas e a demanda colocada sobre a capacidade de escuta do leitor aumenta. Na medida em que nos aproximamos do ponto de desaparecimento do eco, torna-se inevitável decidir se estamos realmente ouvindo um eco, ou se estamos apenas conjecturando coisas a partir dos murmúrios de nossa própria imaginação. (HAYS, 1989, p. 23)

Mais recente no cenário bibliográfico, a obra *Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento*, de Gregory K. Beale, é aquela que conseguiu sintetizar de forma consistente boa parte das nuances hermenêuticas em questão quando se trata de fazer uma análise dos diferentes e complexos processos de intertextualidades presentes no Novo Testamento. Distanciando-se um pouco de Hays na definição tripartite de *citação*, *alusão* e *eco*, Beale destaca que as diferenças entre os dois últimos níveis são tão sutis que nem sempre ficam explicitamente claras, e prefere falar apenas de citação e alusão, a partir das quais ele traça uma

série de elementos, em nove distintos passos, fundamentais a respeito de suas respectivas interpretações exegéticas:

1. Identificar o nível de correspondência semântica, se citação ou alusão;
2. Análise do contexto literário em que a referência se encontra;
3. Análise do contexto literário na fonte da referência no Antigo Testamento;
4. A presença do texto referenciado na literatura judaica anterior e posterior;
5. Paralelo entre as fontes textuais da referência (LXX, TM, Pseudepígrafos etc.), incluindo suas respectivas variantes textuais;
6. O uso textual que o autor neotestamentário emprega em sua referência;
7. O uso interpretativo que o autor neotestamentário emprega em sua referência;
8. O uso teológico que o autor neotestamentário emprega em sua referência;
9. O uso retórico que o autor neotestamentário emprega em sua referência (BEALE, 2013, p. 68-69).

Um bom exemplo de intertextualidade encontra-se em Mc 1,2-3, em que o evangelista, em sequência, faz referência a dois textos veterotestamentários. Embora mencione apenas o nome de “τῷ Ἡσαΐα τῷ προφήτῃ/*Isaiás, o profeta*”, há uma clara referência textual ao texto de Ml 3,1, após o qual é então mencionado o texto de Is 40,3. Seguindo os passos metodológicos apresentados por Hays e Beale, é preciso, portanto, identificar os elementos narrativos e contextuais, para se fazer uma correta identificação da correspondência intertextual, a partir da metodologia moderna de classificação.

Textos-fonte conforme o TM	Textos-fonte conforme a LXX	Textos-fonte conforme mencionados em Mc 1,2-3
Ml 3,1	Ml 3,1	
הִנְנִי שֹׁלֵחַ מַלְאָכִי וּפְנֵה-דֶרֶךְ לִפְנֵי	Ἰδοὺ ἐξαποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου, καὶ ἐπιβλέσεται ὁδὸν πρὸ προσώπου μου	Καθὼς γέγραπται ἐν ‘τῷ Ἡσαΐα τῷ προφήτῃ’· ἰδοὺ ὁ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδὸν σου ^F . Conforme está escrito em Isaiás, o profeta: Eis que envio o meu mensageiro diante da tua face, o qual preparará o teu caminho.
Eis que envio o meu mensageiro, e ele preparará o caminho diante de mim.		

	Eis que envio o meu mensageiro, e ele verá o caminho diante de mim.	φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους ᾧ αὐτοῦ, [†]
		Voz do que clama no deserto: preparem o caminho do Senhor; façam, imediatamente, as suas vereda veredas.
Is 40,3	Is 40,3	
קוֹל קוֹרֵא בְּמִדְבָּר פְּנֵי דְרֹדָה יְהוָה יִשְׁרֹוּ בְּעֶרְבָה מְסֻלָּה לְאַלְהֵינוּ	Φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ Ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν Κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους τοῦ θεοῦ ἡμῶν.	
Voz do que clama no deserto: preparem um caminho para YHWH; nivelem, no ermo, uma vereda para nosso Deus.	Voz do que clama no deserto: preparem o caminho do Senhor; façam, imediatamente, as veredas de nosso Deus.	

Entre as três categorias oferecidas por Hays (1989, p. 23), o nível de equivalência, em ambas as referências, possibilita enxergar aqui uma citação. A fonte que o evangelista utiliza não está tão claro no texto: enquanto a citação de Mt 3,1 demonstra uma maior equivalência com o TM, a citação de Is 40,3 se aproxima mais da LXX. Em todos os dois casos, no entanto, as citações são feitas de forma deliberadamente livre, ainda que não o suficiente para serem classificadas como alusão. A liberdade textual das citações também diz respeito ao “uso interpretativo que o autor neotestamentário emprega em sua referência” (BEALE, 2013, p. 77-80), que corresponde ao sétimo critério dos que foram apresentados por Beale. Nesse caso, a citação constitui-se um *targum*, através do qual o evangelista adapta seu texto-fonte ao seu próprio contexto literário.

Em Mc 1,2b utiliza-se a expressão “πρὸ προσώπου σου/*diante de ti*”, enquanto o texto-fonte hebraico traz a construção “לְפָנַי/*diante de mim*”, com o qual também concorda a versão grega da LXX. Do mesmo modo, em Mc 1,3c, o evangelista escreve “τὰς τρίβους ᾧ αὐτοῦ/*das suas veredas*”, enquanto a LXX, que está mais próxima da citação, traz a expressão “τὰς τρίβους

τοῦ θεοῦ ἡμῶν/*das veredas do nosso Deus*”, uma tradução bem próxima do TM, neste caso, então, a citação marcana diverge de ambas as fontes. Na primeira mudança, há uma adaptação na pessoa discursiva: enquanto em Ml 3,1, tem-se o próprio Deus; em Mc 1,2, tem-se a pessoa enigmática de João Batista. Na mudança seguinte, que ocorre de forma intencional e deliberada, e não em razão de alguma variante textual, parece haver uma tentativa de abrandar o tom polêmico de associar a pessoa de Jesus, a quem o texto de Marcos parece evocar como aquele que passará pelo caminho (Mc 1,12), com o próprio Deus, por isso então é que o evangelista opta por trocar “τοῦ θεοῦ ἡμῶν/*do nosso Deus*”, por simplesmente “αὐτοῦ/*dele*”, ainda que mantenha a associação com o termo “κυρίου/*do Senhor*”, uma vez que este já estava consolidado como título cristológico.

Outro processo de intertextualidade que chama a atenção, especialmente sob a perspectiva da metodologia moderna, está em Ap 21,1, no qual há uma referência implícita ao texto de Is 65,17. Embora o nível de equivalência semântica seja relativamente baixo, a relação narrativa entre ambos os textos é absolutamente importante para a construção imagética e teológica do Apocalipse.

Is 65,17 conforme o TM	Is 65,17 conforme a LXX	Ap 21,1 – NA28
כִּי־הֵנִי בֹרֵא שָׁמַיִם הַדְּשִׁים וְאָרֶץ הַדְּשִׁה וְלֹא תִזְכָּרָה הָרָשָׁנוֹת וְלֹא תַעֲלִינָה עַל־לֵב:	Ἔσται γὰρ ὁ οὐρανὸς καινὸς καὶ ἡ γῆ καινὴ, καὶ οὐ μὴ μνησθῶσιν τῶν προτέρων οὐδ’ οὐ μὴ ἐπέλθῃ αὐτῶν ἐπὶ τὴν καρδίαν	Καὶ εἶδον οὐρανὸν καινὸν καὶ γῆν καινὴν. ὁ γὰρ πρῶτος οὐρανὸς καὶ ἡ πρώτη γῆ ἠπῆλθαν ‘καὶ ἡ θάλασσα οὐκ ἔστιν ἔτι’.
Pois eis que crio novos céus e uma nova terra e não haverão lembranças das primeiras coisas e memória delas não haverá sobre o coração.	Haverá, pois, novo céu e nova terra, e de forma alguma as primeiras coisas serão lembradas, e nunca mais hão de vir sobre o coração	E vi um novo céu e uma nova terra, pois o primeiro céu e a primeira terra passaram, e o mar já não existe

A presença de Is 65,17 no texto de Ap 21,1, tanto no TM quanto na LXX, faz-se notar especialmente pela imagética escatológica de “οὐρανὸν καινὸν καὶ γῆν καινὴν/*um novo céu e uma nova terra*”, refletindo especialmente o TM, em que se percebe, como em Ap 21,1, a ausência do artigo definido: “הַדְּשִׁים וְאָרֶץ הַדְּשִׁה/*novos céus e uma nova terra*”.¹² Além disso, no entanto, o adjetivo “הָרָשָׁנוֹת/*primeiras coisas*”, utilizado é o equivalente hebraico mais

¹² O plural “הַדְּשִׁים וְאָרֶץ/*novos céus*”, que destoa do singular presente em Ap 21,1, é hebraísmo na Bíblia Hebraica.

comum para o grego “πρῶτος/*primeiro*”, este último usado em referência à velha criação, enquanto o termo hebraico em alusão às memórias passadas, mas ambos fazendo referência à nova criação em detrimento daquilo que deve ser renovado e superado pela criação escatológica. Nesse caso específico, é importante observar também um dos critérios mencionados por Beale (2013, p. 76), a observação de paralelos entre as fontes textuais da referência, incluindo a vasta literatura dos chamados pseudepígrafos. Isso porque há uma nítida e importante intertextualidade, além do texto de Is 65,17, em I En 91,8.

O primeiro céu passará, e aparecerá um novo céu, e todos os poderes do céu se levantarão por toda a eternidade, brilhando sete vezes mais. Depois disso haverá muitas semanas, cujo número não terá fim nunca, nas quais se operará o bem e a justiça. (I En 91,8)¹³

A importância desse texto, cuja composição remonta ao séc. II a.C., está na presença da construção frasal “[...] קדמין בה יעברון ושמ[ן]”/o *primeiro céu passará*”. Tanto a ocorrência do verbo “עבר/passar”, conjugado no futuro “יעברון/passará”, quanto a expressão “קדמי [...] ושמין/céu anterior”, embora estejam ausentes em Is 65,17, fazem-se explicitamente presentes em I En 91,8, assim como seus equivalentes gregos em Ap 21,1, respectivamente, “ἀπῆλθαν/passaram” e “πρῶτος οὐρανὸς/*primeiro céu*”. Além disso, o contexto apocalíptico de Ap 21,1 está mais próximo de I En 91,8, que reflete o mesmo gênero *apocalipse*, do que o de Is 65,17, escrito sob a antiga literatura de profecia hebraica. É possível que Is 65,17 esteja na base de ambos os textos, porém é mais provável que I En 91,8 tenha sido, eventualmente, uma das fontes diretas de Ap 21,1, através da qual o visionário pôde reinterpretar a imagética de Is 65,17, sob um contexto apocalíptico. Nesse caso, portanto, seguindo as regras de identificação propostas por Beale (2013, p. 76), ambos os textos estão sendo aludidos em Ap 21,1: tanto Is 65,17 quanto I En 91,8.

Outras abordagens, com ênfase em critérios modernos e pós-modernos, foram amplamente aventadas nos últimos anos. É significativo que o intérprete saiba reconhecer, por exemplo, os níveis de influência de um texto-fonte presente em determinada referência, bem como estar familiarizado com as noções modernas e, portanto, criticamente testadas, de interpretação e exegese dessas relações de intertextualidade. Naturalmente, como já foi amplamente observado neste estudo, é inglório o trabalho do exegeta que não sabe reconhecer os pressupostos hermenêuticos do autor do texto que ele analisa. Identificar que o um texto do Novo Testamento está a fazer uma alusão a um extrato literário do Antigo Testamento, pouco

¹³ Tradução seguindo o texto hebraico (cf. GARCÍA MARTÍNEZ; TIGCHELAAR, 1999, p. 444, em diálogo com a obra de GARCÍA MARTÍNEZ, 1994, p. 301), que leva em consideração a antiga versão etíope para as partes fragmentadas em hebraico.

serve se aquele que analisa não consegue identificar se essa referência é feita mediante um *midrash*, um *peshet* ou uma tipologia. Um processo exegético que se pretende responsável e academicamente confiável deve percorrer o caminho da transdisciplinaridade.

Conclusão

Como se demonstrou, o mundo hermenêutico e exegético que está por trás de um processo de intertextualidade, que é o que acontece na relação entre os autores do Novo Testamento e a Bíblia Hebraica, não é de nenhum modo simples. Ao contextualizarmos o Novo Testamento dentro do seu ambiente judaico de origem, no entanto, descortina-se ao leitor novos horizontes de interpretação. Para além do literalismo ocidental, esses autores possuíam um amplo repertório exegético, através do qual conseguiam entender e sustentar os contornos da nascente fé cristã primitiva. O desafio de se construir uma exegese sólida do Novo Testamento, desse modo, envolve um trabalho de contextualização e identificação, mas também de classificação e interpretação.

Como referencial de contextualização, o leitor deve procurar entender o ambiente que permeia os escritos do texto que se quer entender. A Bíblia Hebraica e o Novo Testamento, particularmente, são conjuntos de livros que logo cedo se tornaram literatura religiosa e canônica, o que torna comum algumas interpretações anacrônicas e desproporcionais. Que sejam obras religiosas não significa que devam ser descontextualizadas. A relação entre Bíblia Hebraica e Novo Testamento, como se sabe, é essencialmente contextual. Esses livros não nasceram nos concílios ecumênicos do séc. V d.C. ou nos movimentos de reforma do séc. XVI, mas no nascente judaísmo antigo e no período subsequente do Segundo Templo, respectivamente, para os livros do Antigo Testamento; e para os livros do Novo Testamento, estes foram sendo escritos nos albores do Cristianismo (IRVIN; SUNQUIST, 2004, p. 26-27). As releituras, embora importantes, não devem anular o contexto de origem em exegeses com referenciais teológicos absolutamente anacrônicos.

Uma vez que se encontra um referencial de contextualização, deve-se identificar quais são os processos de relação intertextual. No caso da relação entre Novo Testamento e Bíblia Hebraica, como indicado, há uma perceptível apropriação de formas características de exegese. Após apontarmos o contexto, o Judaísmo do Segundo Templo, passa-se a identificar os processos de intertextualidade: os *midrashim*, *peshetim* e *targumim*, além da alegoria e da tipologia. Essa identificação permite ao leitor moderno entender os processos de interpretação, mas, além disso, é preciso classificar esses processos a partir de uma metodologia moderna.

A classificação dos processos de intertextualidade, como apresentado nesta pesquisa, consiste em um maior diálogo com as metodologias contemporâneas de crítica literária e exegese. Se esses processos não forem classificados, eles permanecem isolados e circunscritos ao seu ambiente de origem. No caso da relação entre Bíblia Hebraica e Novo Testamento, não basta identificar o uso da exegese judaica, é preciso estabelecer critérios, como proposto, para a classificação, e é a partir desses critérios, por fim, que se tem um modelo apropriado de interpretação desses processos de intertextualidades.

Embora não seja uma dinâmica exatamente simples ao leitor contemporâneo, a importância de se empreender um resgate hermenêutico na leitura desses textos é fundamental para a crítica literária moderna. Resistindo às mudanças culturais das mais diversas, o Novo Testamento sobreviveu como um dos produtos mais significativos do conturbado Judaísmo do Segundo Templo, dando origem à religião predominante do mundo ocidental. Com o risco de perdermos suas nuances mais paradigmáticas, não devemos ler o Novo Testamento sob uma hermenêutica anacrônica, mas devolvê-lo às suas origens, na esperança de escutá-lo e permitir que fale aos nossos tempos, como falou em outros precedentes.

Referências Bibliográficas

AGUA PÉREZ, Agustín. **El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento**. Valencia: Institución San Jerónimo para la investigación bíblica, 1985.

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

BEALE, Gregory K.; CARSON, Donald Arthur. **Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2014.

BEENTJES, Pancratius Cornelis. **Book of Ben Sira in Hebrew: a text edition of all extant Hebrew manuscripts and a synopsis of all parallel Hebrew Ben Sira texts**. Leinde: Brill, 2014.

BLOMBERG, Craig L. Mateus. In: BEALE, Gregory K.; CARSON, Donald Arthur. **Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2014, p. 1-138.

BLOOMFIELD, Morton W. **Allegory as Interpretation**. New Literary History, v. 3, n. 2, p. 301-317, 1972.

BOCCACCINI, Gabriele. **Middle Judaism: Jewish Thought, 300 B.C.E. to 200 C.E.** Minneapolis: Fortress Press, 1991.

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

BROWNLEE, William Hugh. **Biblical interpretation among the sectaries of the Dead Sea Scrolls**. The Biblical Archaeologist, v. 14, n. 3, p. 54-76, 1951.

- BROWNLEE, William Hugh. **The Midrash Peshar of Habakkuk**. Montana: Scholars Press, 1979.
- CLINES, David J. A. (org.). **The Dictionary of Classical Hebrew** (vols. 1-6). Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.
- DUNN, James D. G. **Unidade e diversidade no Novo Testamento**. Santo André: Academia Cristã, 2009.
- ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm (eds.). **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- FITZMYER, Joseph A. **The use of explicit Old Testament quotations in Qumran literature and in the New Testament**. New Testament Studies, v. 7, n. 4, p. 297-333, 1961.
- FLESHER, Paul Virgil McCracken; CHILTON, Bruce David. **The Targums: A critical introduction**. Leiden: Brill, 2011.
- GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino. **Textos de Qumran**. Petrópolis: Vozes, 1994.
- GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino; TIGCHELAAR, Eibert Johannes Cornelis (eds.). **The Dead Sea Scrolls Study Edition**. Michigan: Eerdmans, 1999.
- GONZAGA, Waldecir; BELEM, Doaldo F. **O Uso Retórico do Antigo Testamento na Carta aos Colossenses**. Theologica Xaveriana, v. 71, p. 1-35, 2021.
- GONZAGA, Waldecir; SILVEIRA, Rogério Goldoni. **O uso de citações e alusões de salmos nos escritos paulinos**. Cuestiones Teológicas, v. 48, n. 110, p. 248-267, 2021.
- GONZAGA, Waldecir. Introdução. GONZAGA, Waldecir et alii. In: **Palavra de Deus na perspectiva da Análise Retórica Bíblica Semítica**. Rio de Janeiro: PUC-Rio/Letra Capital, 2023, p. 7-17.
- GONZAGA, W.; SANT'ANNA, F. **Exegese judaico-cristológica: Análise do uso do Antigo Testamento em Hebreus**. In: GONZAGA, W., Formação e renovação na Palavra de Deus. Porto Alegre: Fundação Fenix, 2024, p. 241-272.
- GRUENWALD, Ithamar. Midrash and the 'Midrashic Condition'. In: **The Midrashic Imagination**, p. 6-22, 1993.
- HAYS, Richard Brian. **Echoes of Scripture in the Letters of Paul**. London: Yale University Press, 1989.
- IRVIN, Dale T.; SUNQUIST, Scott W. **História do movimento cristão mundial**. São Paulo: Paulus, 2004.
- KRETZER, Armin. ἀλληγορέω. In: BALZ, Horst Robert; SCHNEIDER, Gerhard (eds.). **Exegetical Dictionary of the New Testament (vol. 1)**. Michigan: Eerdmans, 1990, p. 62.
- LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. **A Greek-English Lexicon**. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- LIM, Timothy H. **Pesharim**. London: Sheffield Academic Press, 2002.
- MOYISE, Steve. Intertextuality and the Study of the Old Testament in the New Testament. In: **The Old Testament in the New Testament**, p. 14-41, 2000.
- NESTLE, Eberhard; ALAND, Kurt (eds.). **Novum Testamentum Graece**. 28. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- PESCH, Rudolf. Σίμων. In: BALZ, Horst Robert; SCHNEIDER, Gerhard (eds.). **Exegetical Dictionary of the New Testament (vol. 3)**. Michigan: Eerdmans, 1990, p. 244.

RAHLFS, Alfred; HANHART, Robert (eds.). **Septuaginta**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

SACCHI, Paolo. **Storia del secondo tempio**. Turim: Società Editrice Internazionale, 1994.

SCHUNACK, Gerd. τύπος. In: BALZ, Horst Robert; SCHNEIDER, Gerhard (eds.). **Exegetical Dictionary of the New Testament (vol. 3)**. Michigan: Eerdmans, 1990, p. 372.

SEIFRID, Mark A. Romanos. In: BEALE, Gregory K.; CARSON, Donald Arthur. **Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2014, p. 759-864.

STRACK, Hermann Leberecht; STEMBERGER, Günter. **Introduction to the Talmud and Midrash**. Minneapolis: Fortress Press, 1996.

SWEET, Henry Barclay (ed.). **The Old Testament in Greek**. Cambridge: Cambridge University Press, 1909.

VERMES, Geza. Bible and Midrash. In: ACKROYD, Peter R. et al. (eds.). **The Cambridge History of the Bible**, v. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1963, 199-231.

VERMES, Geza. **The Complete Dead Sea Scrolls in English**. London: Penguin Books, 2004.

WATTS, Rikk E. Marcos. In: BEALE, Gregory K.; CARSON, Donald Arthur. **Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2014, p. 1-138.

AUTORIA, RESPONSABILIDADE E INTEGRIDADE CIENTÍFICA NA ERA DA IA GENERATIVA: IMPLICAÇÕES ÉTICAS PARA A PRODUÇÃO ACADÊMICA CONTEMPORÂNEA

AUTHORSHIP, RESPONSIBILITY, AND SCIENTIFIC INTEGRITY IN THE AGE OF GENERATIVE AI: ETHICAL IMPLICATIONS FOR CONTEMPORARY ACADEMIC PRODUCTION

Donizete Luiz RIBEIRO, Doutor em Teologia com concentração em estudos judaicos pelo ICP (Instituto Católico de Paris), possui mestrado em Teologia pela mesma Universidade. Atualmente, é professor agregado da PUCRIO e Diretor Acadêmico do CCDEJ – Centro Cristão de Estudos Judaicos de São Paulo. Editor da Revista Cadernos de Sion e membro do Conselho Editorial da Coleção de livros Judaísmo e Cristianismo. Líder do Grupo de Pesquisa: Ecos da Torah/Escuritura nos Evangelhos e na literatura paulina.*

Izandro Pereira da SILVA, Pós-Graduado em Ciências Religiosas pela Faculdade São Bento em parceria com o Centro Cristão de Estudos Judaicos, MBA em Inteligência Artificial para Negócios (Exame/Saint Paul), bacharel em Filosofia (UNIFAI), bacharel em Ciências da Computação (USJT/FASP), pesquisador no campo de teologia cristã, filosofia e inteligência artificial.**

Resumo

O presente artigo investiga as implicações epistemológicas, éticas e teológico-antropológicas do uso de ferramentas de Inteligência Artificial Generativa (IAG) na produção de conteúdo científico. A partir de uma abordagem integrada que articula a hermenêutica filosófica de Gadamer, a noção foucaultiana de função-autor, a ética das virtudes de MacIntyre, a antropologia cristã tomista e os documentos recentes do Magistério católico, com destaque para a Nota *Antiqua et Nova* (2025), onde examina-se a seguinte questão central: é legítimo atribuir autoria a quem idealiza, estrutura e valida uma produção científica assistida por IA, sem ter percorrido individualmente todas as etapas tradicionais da pesquisa? O artigo problematiza a idealização do autor-pesquisador clássico, propõe uma tipologia da autoria contemporânea, estabelece condições de legitimidade para a autoria assistida por IA e sustenta que a redefinição da autoria no século XXI deve preservar a primazia do juízo crítico, da responsabilidade pessoal e do compromisso com a verdade, à luz tanto da epistemologia filosófica quanto da vocação antropológica cristã ao conhecimento.

Palavras-chave: Autoria científica. Inteligência Artificial Generativa. Epistemologia. Ética das virtudes. Antropologia teológica.

Abstract

This article investigates the epistemological, ethical and theological-anthropological implications of using Generative Artificial Intelligence tools in the production of scientific content. Drawing on an integrated approach that articulates Gadamer's philosophical hermeneutics, Foucault's notion of the author-function, MacIntyre's virtue ethics, Thomistic Christian anthropology, and recent documents from the Catholic Magisterium, especially the Note *Antiqua et Nova* (2025), it examines the following central question: is it legitimate to attribute authorship to someone who conceives, structures, and

* E-mail: ribeironds@gmail.com

** E-mail: izandro.pereira@gmail.com

validates AI-assisted scientific production without having individually traversed all traditional research stages? The article problematizes the idealization of the classic researcher-author, proposes a typology of contemporary authorship, establishes five conditions of legitimacy for AI-assisted authorship, and argues that the redefinition of authorship in the twenty-first century must preserve the primacy of critical judgment, personal responsibility, and commitment to truth.

Keywords: Scientific authorship. Generative Artificial Intelligence. Epistemology. Virtue ethics. Theological anthropology.

Introdução

A emergência das ferramentas de Inteligência Artificial Generativa (IAG), capazes de analisar livros e artigos complexos em segundos, gerar código funcional, produzir sínteses coerentes e até propor hipóteses de pesquisa, coloca a comunidade acadêmica diante de um desafio que não é meramente técnico ou procedimental, mas propriamente filosófico. A pergunta que se impõe não é apenas “como regular o uso da IA na ciência?”, mas, de modo mais radical: o que significa ser autor de uma produção científica quando parte substancial do trabalho intelectual, leitura, síntese, análise e redação, pode ser delegada a sistemas computacionais?

A urgência da questão é atestada por dados recentes. Segundo levantamento da Elsevier¹ com 3.234 pesquisadores ativos em 113 países, 58% dos pesquisadores declararam ter utilizado ferramentas de IA em seu trabalho em 2025, contra 37% em 2024, e 69% esperam que essas ferramentas lhes poupem tempo nos próximos dois ou três anos (ELSEVIER, 2025, p. 5). A adoção massiva da IAG na preparação de manuscritos não é mais uma hipótese futura, mas uma realidade consolidada que exige resposta teórica e normativa.

Este artigo busca trabalhar essas questões a partir de uma abordagem integrada que articula três campos do saber: a epistemologia e a hermenêutica filosófica, especialmente nas contribuições de Hans-Georg Gadamer e Michel Foucault; a ética das virtudes intelectuais, na tradição aristotélico-tomista relida por Alasdair MacIntyre; e a antropologia teológica cristã, com atenção especial ao conceito de *imago Dei* e aos documentos recentes do Magistério católico, com destaque para a Nota *Antiqua et Nova* (2025), publicada conjuntamente pelo Dicastério para a Doutrina da Fé e pelo Dicastério para a Cultura e a Educação.

O artigo se organiza em seis seções, além desta introdução e das considerações finais. A primeira reconstrói a genealogia do conceito de autor; a segunda problematiza a idealização

¹ Elsevier é uma editora acadêmica e científica multinacional baseada nos Países Baixos, fundada em 1580. É uma das maiores editoras de periódicos científicos do mundo, responsável pela publicação de milhares de revistas científicas em diversas áreas do conhecimento.

do autor-pesquisador clássico; a terceira examina as implicações epistemológicas da IAG a partir da hermenêutica gadameriana; a quarta desenvolve uma análise ética na tradição das virtudes intelectuais; a quinta apresenta a contribuição da antropologia teológica cristã; e a sexta propõe uma tipologia da autoria na era da IAG e estabelece condições de legitimidade.

Genealogia da autoria: do *auctor* latino à função-autor foucaultiana

A compreensão contemporânea da autoria é herdeira de uma longa história conceitual. Conhecer essas transformações permite situar adequadamente o desafio imposto pela IAG: não como ruptura inédita, mas como radicalização de tensões já presentes na história da autoria. Recuperar, ainda que brevemente, os marcos fundamentais dessa genealogia é condição para evitar tanto o anacronismo de aplicar categorias modernas a contextos pré-modernos quanto a ingenuidade de tratar a autoria como um conceito estável e autoevidente.

Na tradição latina, o termo *auctor* deriva do verbo *augere*, que significa “fazer crescer”, “aumentar”, “desenvolver”. O *auctor* não era, primordialmente, aquele que criava *ex nihilo*². Na Roma Antiga, o “autor” não era necessariamente quem criava algo do zero, mas sim quem dava autoridade, validade ou continuidade a um ato, documento ou tradição, fazendo-o “crescer” ou prosperar um saber já existente, inserindo-se numa tradição e enriquecendo-a com comentários, glosas, compilações e sínteses. Na cultura medieval, essa compreensão atingiu seu ápice: os grandes mestres da Escolástica compreendiam sua atividade intelectual menos como criação original do que como serviço à verdade recebida na Revelação e na tradição filosófica. A Suma Teológica de Tomás de Aquino é uma obra monumental que se estrutura inteiramente como diálogo com autoridades: Aristóteles, Agostinho, Dionísio, os Padres da Igreja e que não pretende originalidade no sentido moderno, mas clareza, rigor e articulação sistemática da verdade herdada.

A transformação decisiva ocorre na modernidade, particularmente a partir do cogito cartesiano e do projeto iluminista. Com Descartes, o sujeito pensante torna-se o fundamento último da certeza. A autoridade da tradição é substituída pela evidência racional individual. Kant leva esse projeto adiante com o lema *sapere aude* “ouse saber”, que expressa a exigência de autonomia intelectual como condição de maioridade. O autor moderno é, por excelência, aquele que pensa por si mesmo, que produz conhecimento original a partir de sua capacidade racional individual. É nesse contexto que se consolidam as noções modernas de propriedade

² Expressão latina que significa “a partir do nada” ou “do nada”. Refere-se à criação absoluta, sem matéria ou fundamento prévio.

intelectual, originalidade autoral e gênio criativo, informam até hoje as regulamentações sobre autoria científica e propriedade intelectual. Temos duas visões em síntese:

- Visão Medieval / Latina (*Augere*): O autor é um garantidor, alguém que amplia e fortalece algo que já existe, como a tradição ou o Estado.
- Visão Moderna (séculos XVII-XIX): O autor é um criador original de algo inédito, onde a obra é vista como fruto de sua subjetividade, gênio individual ou de uma síntese particular de conhecimentos pesquisados.

No século XX, essa concepção moderna de autor como sujeito originário do pensamento foi profundamente problematizada por duas intervenções que se tornaram canônicas: o ensaio de Roland Barthes, *A morte do autor* (1967), e a conferência de Michel Foucault, *O que é um autor?* (1969). Barthes propôs que o sentido de um texto não reside na intenção do autor, mas na atividade do leitor: “o nascimento do leitor deve pagar-se com a morte do autor” (BARTHES, 2004, p. 64).

O que Barthes (2004) está dizendo é fundamental para o nosso problema. A concepção moderna de autoria, diferentemente da tradição medieval, passou a considerar o autor como proprietário exclusivo da obra, como se tudo que fora escrito brotasse diretamente de sua voz, opinião e vida, ligado à sua história, seu pensamento e sentimentos. Barthes sustenta uma mudança radical: propõe a retirada desse poder exclusivo do autor. Para ele, a linguagem tem vida própria, o leitor é tão importante quanto o autor, ou até mais. Um texto comporta múltiplos significados, e a forma como se lê é tão significativa quanto a forma como se escreve. Como observa Barthes:

[...] um texto não é feito de uma linha de palavras, libertando um sentido único [...], mas um espaço de dimensões múltiplas, onde se casam e se contestam escritas variadas, nenhuma das quais é original: o texto é um tecido de citações, saídas dos mil focos da cultura” (BARTHES, 2004, p. 4).

O autor é criador sim, mas cria um texto necessariamente aberto, cuja significação é completada pelo leitor.

Se o sentido não reside apenas na intenção do autor, mas é fundamentalmente produzido pelo leitor, isso revela que o autor nunca foi o único “proprietário” do texto e há uma razão mais profunda para isso: como Barthes observa em seu ensaio, todo texto é um “tecido de citações, saídas dos mil focos da cultura”, nenhuma palavra é verdadeiramente original, nenhuma frase brota do nada. O escritor, quando escreve, “não pode deixar de imitar um gesto sempre anterior, nunca original” (BARTHES, 2004, p. 4). Nesse sentido, a crítica à IAG como ameaça à autoria “genuína” pressupõe uma autoria genuína que, para Barthes,

nunca existiu. A IA não inaugura a citacionalidade³; ela apenas acelera, amplifica e torna explícito em escala inédita o caráter intrinsecamente intertextual de toda escrita. Nesse sentido, criticar a IAG em nome de uma autoria “genuína” e “original” é repousar em uma ilusão moderna que Barthes já havia desconstruído.

Foucault, por sua vez, recusou tanto a ingenuidade de identificar o autor com o indivíduo empírico quanto a radicalidade de simplesmente eliminá-lo. Em seu lugar, propôs o conceito de *função-autor*:

O nome do autor não é, pois, exatamente um nome próprio como os outros [...]. Ele exerce um certo papel em relação ao discurso: assegura uma função classificatória; tal nome permite reagrupar um certo número de textos, delimitá-los, deles excluir alguns, opô-los a outros. [...] O nome do autor funciona para caracterizar um certo modo de ser do discurso (Foucault, 2001, p. 273-274).

A função-autor, para Foucault, não é universal nem atemporal, mas historicamente constituída, variável segundo as épocas e os regimes de verdade. Como ele mostra ao analisar o nome do autor, não se trata de um rótulo meramente descritivo ou de uma propriedade natural do indivíduo, mas de uma função que “assegura uma classificação, permite reagrupar textos, delimitá-los, selecioná-los” (FOUCAULT, 2001, p. 273), em suma, uma forma de exercer controle sobre o discurso. O autor, portanto, não é um dado natural, mas uma investitura discursiva e institucional.

Essa reconstrução genealógica, do *auctor* latino ao autor moderno, da sacralização medieval à morte barthesiana, da individualização romântica à função-autor foucaultiana, revela algo fundamental: a autoria nunca foi um conceito fixo ou natural, mas sempre uma construção histórica, variável conforme as épocas e os regimes de verdade. É precisamente esse reconhecimento que permite situar adequadamente o desafio da IAG.

Se a autoria nunca foi um conceito fixo, o surgimento de ferramentas de IAG capazes de ler, sintetizar e redigir textos científicos representa mais uma transformação na história da autoria. Porém, uma transformação de radicalidade sem precedentes. O desafio, contudo, é inédito em sua natureza: pela primeira vez, não se trata de redefinir a relação entre autores humanos e tradições textuais, mas de pensar a autoria em um contexto em que parte substancial do trabalho intelectual é realizada por entidades não-humanas, sem consciência, sem intencionalidade e sem responsabilidade moral.

³ Citacionalidade: propriedade constitutiva da linguagem segundo a qual todo enunciado é formado por elementos citacionais: palavras, expressões, estruturas, citações, referências e ecos de outros textos anteriores. Para Barthes, não existe escrita original, apenas recombinação de citações.

Crítica à idealização do autor-pesquisador clássico

Antes de examinar as implicações epistemológicas e éticas da IAG, é preciso desfazer uma idealização que, se não criticada, compromete toda a discussão subsequente: a idealização do autor-pesquisador clássico como figura moralmente íntegra, intelectualmente autônoma e hermeneuticamente competente por oposição a um suposto “novo autor” corrompido pela tecnologia. Essa narrativa, que atribui ao passado virtudes que o presente teria perdido, é historicamente imprecisa e conceitualmente enganosa.

A verdade incômoda é que muito antes do surgimento do ChatGPT, já eram documentadas na literatura acadêmica, práticas como a reprodução de citações sem consulta às fontes originais, a atribuição indevida de autoria (*guest authorship*⁴), a terceirização da redação de trabalhos científicos (*ghost-writing*⁵), o plágio ou a cópia de trechos às vezes incompreendidos pelo pesquisador, a reprodução mecânica de argumentos alheios⁶ ou a circulação acrítica de referências bibliográficas.

Tais práticas demonstram que os desafios relacionados à autoria, à responsabilidade intelectual e à apropriação do conhecimento antecedem em várias décadas o advento da IA generativa⁷, evidência de que não foram as ferramentas digitais que inauguraram esses problemas, mas apenas os tornaram mais visíveis e acessíveis.

A figura do aluno que copia trechos de uma enciclopédia sem compreender o que copia, do pesquisador que cita um clássico a partir de citações de segunda mão, do acadêmico que assume a autoria de textos preparados por assistentes ou orientandos, do professor que reproduz apostilas há décadas sem atualizar seu conteúdo, todas essas situações são anteriores às ferramentas de IAG do tipo GPT e constituem patologias persistentes da prática acadêmica.

Há, nesse sentido, uma continuidade estrutural entre um problema antigo e o problema novo. Barthes já havia mostrado que essa figura do autor como gênio criativo é uma construção moderna, ligada ao surgimento do capitalismo e do romantismo europeu. Antes disso, o “*auctor*” latino não era um criador original, mas aquele que “fazia crescer” um saber

⁴ O Conselho de Editores Científicos (CSE) define “*guest authorship*” como a inclusão de autores que não contribuíram efetivamente para o estudo.

⁵ *Ghost-writing* (redação fantasma) termo em inglês que se refere à prática de um profissional escrever um texto que será publicado sob o nome de outra pessoa, sem que o verdadeiro autor receba crédito público.

⁶ Análises estatísticas de erros tipográficos idênticos em citações estimam que entre 70% e 90% das citações científicas são copiadas de listas de referências alheias, sem consulta ao original (SIMKIN; ROYCHOWDHURY, 2003).

⁷ A terceirização parcial ou integral da redação científica está documentada em cerca de 21% dos artigos publicados nos maiores periódicos biomédicos do mundo (WISLAR et al., 2011), e registros sobre comportamentos similares entre estudantes remontam a 1978 (NEWTON, 2018).

já existente. A modernidade criou a ilusão de um autor autossuficiente, algo que Barthes desconstruiu de forma decisiva. Para ele, a linguagem é sempre compartilhada, sempre citacional e coletiva, não original. O pesquisador contemporâneo que usa IAG não está, portanto, cometendo uma heresia inédita, ele está tornando visível um traço estrutural da escrita que a idealização modernista havia ocultado.

Pesquisas empíricas recentes corroboram essa análise e revelam suas implicações contemporâneas. Jose et al. (2025) demonstram que a preferência crescente por *output*⁸s gerados por IA, documentada tanto em contextos educacionais quanto em práticas de pesquisa, não se deve apenas à velocidade, mas à percepção de que a IA é “objetiva” enquanto avaliadores humanos (professores, orientadores, revisores) são “enviesados”. Como observam os autores: “estudantes cada vez mais recorrem ao ChatGPT para apoiar ou contradizer o feedback de professores, indicando que a IA está sendo usada como contraponto epistemológico ao ensino humano” (JOSE et al., 2025, p. 2).

Esse fenômeno é particularmente preocupante em contextos em que docentes, especialmente mulheres e grupos minorizados, já enfrentam desafios estruturais de credibilidade. A IA não apenas amplifica um problema antigo, ela oferece uma “solução técnica” que, ao ser adotada acriticamente, agrava a patologia que pretende resolver: a delegação da autoridade epistêmica a instâncias externas sem exercício do juízo crítico.

Em ambos os casos: o do pesquisador clássico que copia sem compreender e o do usuário de IAG que delega sem criticar, o que está em jogo é a dissociação entre a assinatura autoral e a compreensão genuína do conteúdo assinado. Essa dissociação pode ocorrer por diversos meios: cópia literal de outras obras, paráfrase superficial, terceirização humana da redação (*ghost-writing*), ou, na era contemporânea, na delegação a sistemas algorítmicos. A especificidade da IAG não está em introduzir o problema, mas em torná-lo tecnicamente mais fácil, quantitativamente mais extenso e qualitativamente mais sofisticado do que a produção tradicional humana.

Esse fenômeno de dissociação não é uma anomalia individual, mas um traço estrutural da produção científica contemporânea. Como os dados da Elsevier (2025) evidenciam, a pressão por produtividade científica leva pesquisadores a adotarem ferramentas que acelerem a entrega de resultados, frequentemente sem tempo adequado para reflexão crítica. A

⁸ *Output* termo técnico em inglês para designar a saída de dados ou resultado produzido por um sistema, em contraposição ao input (entrada de dados), incluindo sistemas de inteligência artificial.

produção acadêmica está atravessada por lógicas de competição institucional e pressão produtivista que frequentemente se divorciam do ideal de busca desinteressada da verdade.

A divisão do trabalho epistêmico nas sociedades modernas aprofundou-se a tal ponto que nenhum pesquisador pode dominar pessoalmente sequer os fundamentos de seu próprio campo, implicando que todo autor contemporâneo já opera, há décadas, com grau significativo de dependência de mediações que ele próprio não pode verificar integralmente. O professor universitário cita rotineiramente artigos cujos dados primários ele não examinou. O historiador recorre a fontes em línguas que não domina, confiando em traduções automáticas feitas por ferramentas computacionais. O cientista natural utiliza bases de dados cuja construção metodológica ele conhece apenas superficialmente. A autoria sempre foi, em alguma medida, uma operação de confiança em mediações externas ao sujeito autoral.

Reconhecer que a autoria nunca foi pura nem autossuficiente não significa a absolvição da IAG de seus problemas específicos, nem minimiza as exigências éticas decorrentes da sua utilização. Ele nos permite situar adequadamente a discussão: o critério de validação da autoria não pode ser a pureza de um processo somente individual e autossuficiente, porque tal pureza nunca existiu e o critério deve ser outro.

É importante notar que a idealização do autor-pesquisador clássico frequentemente cumpre uma função ideológica, operando como dispositivo de exclusão, desqualificando como “menos autorais” as produções de pesquisadores que, por razões estruturais, dependem mais de mediações: pesquisadores de países periféricos com acesso limitado a bibliotecas, pesquisadores não-nativos em língua inglesa, pesquisadores de instituições com menor capital material ou até mesmo em processo formativo ou em estágios iniciais da trajetória acadêmica. Essa operação ideológica exige vigilância crítica constante.

Mas se a idealização do passado exclui, a mitificação do presente também pode excluir, por isso, essa mesma vigilância crítica, deve ser aplicada em sentido inverso: o domínio técnico da IAG não pode ser convertido em novo capital simbólico que hierarquize pesquisadores, atribuindo “superpoderes” ou autoridade epistêmica suplementar àqueles que operam essas ferramentas com maior desenvoltura. Seria uma ironia cruel se a crítica à idealização do autor clássico, feita precisamente em nome da justiça epistêmica, resultasse na emergência de uma nova aristocracia intelectual, agora definida pelo acesso precoce às ferramentas, pela fluência em *prompt engineering*⁹ ou pela posse de assinaturas pagas em

⁹ *prompt engineering* (engenharia de prompts), é um termo técnico em inglês para referenciar a disciplina emergente que estuda e desenvolve métodos sistemáticos para a formulação de instruções (prompts) direcionadas

modelos de ponta. Essa seria apenas a substituição de um dispositivo de exclusão por outro, igualmente injusto.

Essa dupla vigilância: contra a idealização do passado e contra a mitificação do presente, tem respaldo na literatura sobre injustiça epistêmica. Como analisa Miranda Fricker (2024), critérios de legitimidade intelectual podem ser distorcidos por preconceitos e desequilíbrios de poder, desqualificando tanto pesquisadores que dependem de mediações, os “menos autorais” do passado analógico, quanto a forma de uma valorização acrítica daqueles que dominam as ferramentas mais recentes. Em ambos os casos, o critério de legitimidade autoral desloca-se indevidamente das virtudes intelectuais substantivas para marcadores sociais ou técnicos contingentes.

A crítica à idealização do autor clássico, portanto, não é uma concessão relativista ao vale-tudo. É, ao contrário, a condição de possibilidade de uma crítica rigorosa ao uso inadequado da IAG. Uma crítica que não se apoie num passado idealizado nem num presente mitificado, mas em critérios substantivos de integridade intelectual aplicáveis igualmente ao autor analógico e ao autor digital, ao pesquisador experiente e ao pesquisador em formação, ao que usa IAG intensamente e ao que a utiliza com parcimônia. São esses critérios substantivos: epistemológicos, éticos e antropológicos, que as seções seguintes procurarão estabelecer.

A questão epistemológica: conhecimento, travessia hermenêutica e a IA como atalho cognitivo

A tradição hermenêutica, de Schleiermacher¹⁰ a Gadamer, insistiu em que a compreensão não é uma operação mecânica de decodificação, mas um acontecimento existencial que envolve o intérprete como totalidade. Hans-Georg Gadamer, em *Verdade e Método* (1997), desenvolveu essa intuição em torno de três conceitos fundamentais diretamente pertinentes ao problema da autoria assistida por IA.

a modelos de linguagem de grande escala (LLMs) de inteligência artificial, com o objetivo de maximizar a qualidade e relevância dos *outputs* gerados.

¹⁰ A referência a Schleiermacher neste artigo restringe-se à sua contribuição seminal para a hermenêutica como disciplina filosófica, e não implica endosso à sua teologia liberal-romântica, cuja redução da fé ao “sentimento de dependência absoluta” e cujo tratamento historicista das Escrituras foram objeto de crítica fundamentada tanto pela tradição teológica católica quanto pela teologia neo-ortodoxa protestante do século XX.

O círculo hermenêutico¹¹ (GADAMER, 1997, p. 400), assumido da analítica existencial heideggeriana e reelaborado por Gadamer como estrutura ontológica do compreender, descreve o movimento pelo qual a compreensão avança da parte ao todo e retorna do todo à parte, revisando continuamente as pré-compreensões iniciais à medida que o texto se manifesta.

A história efetual (*Wirkungsgeschichte*¹²) (GADAMER, 1997, p. 449) designa o fato ontológico de que todo texto chega ao intérprete já mediado pela história de suas recepções, leituras e efeitos: não há acesso direto a um texto “em si”, purificado da tradição que o transmitiu.

A fusão de horizontes (*Horizontverschmelzung*¹³) (GADAMER, 1997, p. 457) nomeia o acontecimento da compreensão propriamente dita: o encontro produtivo entre o horizonte histórico do texto e o horizonte existencial do intérprete, do qual emerge um sentido que não pertence isoladamente a nenhum dos dois.

Para Gadamer, toda compreensão é mediada pela tradição e pela situação histórica do intérprete. Não existe um “ponto zero” a partir do qual se possa acessar o sentido de um texto de forma neutra e objetiva. O intérprete chega ao texto carregado de pré-juízos (VORURTEILE¹⁴), não no sentido pejorativo de preconceitos, mas no sentido de condições prévias de compreensão que tornam possível o seu encontro com o texto. A compreensão genuína ocorre quando o horizonte do intérprete, ou seja, o conjunto de suas expectativas, referências e questões, encontra o horizonte do texto, e ambos se transformam mutuamente: o intérprete sai do encontro com seu horizonte ampliado, e o texto adquire significação que não tinha antes do encontro. Como o próprio Gadamer fórmula:

Na verdade, o horizonte do presente está num processo de constante formação, na medida em que estamos obrigados a pôr à prova constantemente todos os nossos preconceitos. Parte dessa prova é o encontro com o passado e a

¹¹ O círculo hermenêutico, formulado originariamente por Schleiermacher no século XIX como princípio metodológico da interpretação e radicalizado ontologicamente por Heidegger como pré-estrutura existencial da compreensão, descreve em Gadamer o movimento pelo qual a compreensão avança da parte ao todo e retorna do todo à parte, revisando continuamente as pré-compreensões iniciais à medida que o texto se manifesta.

¹² O termo alemão *Wirkungsgeschichte* (história efetual ou história dos efeitos) designa o modo como todo texto chega ao intérprete já carregado pela tradição de suas recepções e interpretações anteriores, não existe acesso direto a um texto “em si”, purificado de sua história de leituras.

¹³ O termo alemão *Horizontverschmelzung* (fusão de horizontes) nomeia o acontecimento da compreensão: o encontro produtivo entre o horizonte histórico do texto e o horizonte existencial do intérprete, do qual emerge um sentido que não pertence a nenhum dos dois isoladamente.

¹⁴ O termo alemão *Vorurteil* é tradicionalmente traduzido por “preconceito”, com conotação pejorativa herdada do Iluminismo. Gadamer recupera seu sentido etimológico literal (*Vor-urteil*), “juízo prévio”, propondo sua reabilitação filosófica: toda compreensão é antecipadora e só se torna possível a partir de juízos prévios fornecidos pela tradição, pela língua e pela história em que o intérprete está inserido. A tarefa hermenêutica não é eliminar os pré-juízos, mas distinguir os que abrem a compreensão dos que a distorcem. Adota-se neste artigo a tradução “pré-juízos” justamente para preservar essa distinção conceitual.

compreensão da tradição da qual nós mesmos procedemos. O horizonte do presente não se forma pois à margem do passado. Nem mesmo existe um horizonte do presente por si mesmo, assim como não existem horizontes históricos a serem ganhos. Antes, compreender é sempre o processo de fusão desses horizontes presumivelmente dados por si mesmos. (GADAMER, 1997, p. 457).

Essa fusão não é uma assimilação do texto pelo intérprete, nem uma submissão do intérprete ao texto, mas uma síntese dialógica que produz algo novo. Uma compreensão que não pertence nem a um nem a outro isoladamente, mas ao encontro entre ambos. É precisamente por isso que Gadamer afirma: “Entender é, essencialmente, um processo de história efetual” (GADAMER, 1997, p. 448) e observa:

[...] a consciência histórica tem de se conscientizar de que, na suposta imediatez com que se orienta para a obra ou para a tradição, está sempre em jogo esse outro questionamento, ainda que de uma maneira despercebida e, por consequência, incontrolada (GADAMER, 1997, p. 449).

Ora, o que acontece quando a IAG realiza a leitura, a síntese e a análise de textos no lugar do pesquisador humano? A resposta, à luz da hermenêutica gadameriana, é significativa: o que se perde não é apenas eficiência ou rigor, que a IA pode até incrementar, mas a própria experiência hermenêutica da compreensão. A IA processa textos sem horizonte, sem pré-juízos existenciais, sem história efetual. Ela opera por reconhecimento de padrões estatísticos em grandes conjuntos de dados textuais, produzindo sínteses que são formalmente coerentes, mas hermeneuticamente vazias no sentido de que não resultam de um encontro existencial entre um sujeito e um texto.

Essa insuficiência hermenêutica da IA tem consequências práticas documentadas em pesquisas recentes. Jose et al. (2025) demonstram que estudantes passam a tratar sistemas de IA generativa como “conhecedores substitutos” (*surrogate knowers*), conferindo-lhes autoridade epistêmica sem submeter seus *outputs* ao exame crítico que aplicariam a fontes humanas. Esse fenômeno, denominado “viés de automação” (*automation bias*), leva usuários a confiar excessivamente em resultados algorítmicos mesmo quando reconhecem seus limites ou identificam erros (JOSE et al., 2025, p. 2).

O que está em jogo não é apenas eficiência na triagem de informações, mas uma reconfiguração das práticas epistêmicas fundamentais. Em termos gadamerianos, o problema não é que a IA produza sínteses inadequadas, mas que ela dispense o acontecimento hermenêutico: a fusão de horizontes exige um sujeito que se transforme no encontro com o texto, porém a IA oferece sínteses prontas que eliminam essa transformação.

A questão da autoridade epistêmica não se limita à relação estudante-professor em contextos de graduação. Jose et al. (2025), embora focados em ambientes educacionais,

identificam mecanismos epistêmicos que não são exclusivos de aprendizes em formação, mas estruturais a qualquer produção de conhecimento mediada por IA. A tendência a conferir autoridade automática a *outputs* algorítmicos, a erosão da agência crítica e a substituição de processos hermenêuticos por consumo de sínteses prontas atravessam igualmente trabalhos de conclusão de curso, dissertações de mestrado, teses de doutorado e até mesmo a pesquisa científica consolidada — artigos, revisões sistemáticas e propostas de financiamento. O problema central permanece o mesmo em todos esses contextos: a relação entre sujeito e conhecimento mediada por tecnologias que mimetizam compreensão sem compreender.

Isso permite formular o que se propõe chamar de problema do conhecimento sem travessia: a IAG pode produzir resultados que mimetizam a compreensão, resumos coerentes, análises estruturadas, conexões intertextuais, mas sem que nenhum sujeito tenha efetivamente realizado o caminho hermenêutico que conduz à compreensão genuína. Essa insuficiência não é apenas técnica, mas propriamente epistemológica: trata-se de um limite constitutivo, não contingente.

É importante, contudo, retomar a crítica formulada na seção anterior: o problema do conhecimento sem travessia não é exclusivo da IAG. Ele atravessa também as práticas de cópia, paráfrase superficial e citação de segunda mão que sempre existiram na academia. A diferença é de escala e de sofisticação. A IAG permite produzir, em minutos, sínteses coerentes de dezenas de obras que seu “autor” nunca leu. Algo que, por métodos analógicos, exigiria tempo e esforço desproporcionais. A questão, portanto, não é se a IAG introduz um problema inédito, mas se ela amplifica exponencialmente um problema antigo a ponto de exigir uma resposta normativa urgente.

A distinção entre informação e conhecimento, tradicional na epistemologia, é crucial aqui. Ela pode ser iluminada pela diferenciação que o próprio Gadamer, na esteira de Aristóteles, estabelece entre *episteme* (conhecimento demonstrativo), *techne* (habilidade técnica) e *phronesis* (prudência ou sabedoria prática). O conhecimento científico genuíno (*episteme*) não consiste apenas em possuir proposições verdadeiras, mas em compreender por que elas são verdadeiras, em que contexto valem, quais são seus limites e como se articulam com o conjunto mais amplo do saber. A IAG pode fornecer proposições verdadeiras, ou pelo menos plausíveis, mas não pode fornecer a compreensão do porquê, do contexto e dos limites, porque essa compreensão é inseparável da experiência hermenêutica subjetiva do sujeito que percorreu o caminho.

Há, contudo, uma objeção importante a considerar. Poder-se-ia argumentar que a travessia hermenêutica completa, a leitura exaustiva de todas as fontes, a reflexão demorada

sobre cada texto, já era, na prática, impossível muito antes da IAG. A explosão informacional da ciência contemporânea torna inviável que qualquer pesquisador individual leia, compreenda e articule pessoalmente toda a literatura relevante de seu campo. Nesse sentido, a IAG não eliminaria a travessia hermenêutica, mas a redistribuiria, permitindo que o pesquisador concentre seus esforços hermenêuticos nas fontes mais relevantes, enquanto a IA realiza uma triagem preliminar do material disponível.

Essa objeção tem força, mas não elimina o problema, ela o reconfigura: a questão não é se o pesquisador deve ler tudo, algo que, num passado remoto, figuras como Aristóteles, Tomás de Aquino ou Leibniz podiam aspirar a fazer dentro dos limites do saber de sua época, mas que a explosão informacional a partir do século XIX tornou definitivamente inviável, mas se ele deve ter lido o suficiente para exercer juízo crítico sobre o que a IA lhe apresenta.

A diferença entre usar a IA como ferramenta auxiliar, que pré-seleciona e organiza material para um sujeito hermeneuticamente competente, e usá-la como substituta, que produz a “compreensão” no lugar do sujeito, é a diferença entre amplificar a autoria e dissolvê-la. O telescópio amplia a visão do astrônomo, ele não elimina a necessidade de que haja alguém que saiba olhar e que decifre aquilo que é visto.

A questão epistemológica fundamental, portanto, não é se a IAG pode ou não ser usada na pesquisa científica, mas se aquele que a utiliza possui competência hermenêutica suficiente para julgar criticamente o que ela produz. Essa competência, contudo, não é apenas técnica ou cognitiva, ela envolve dimensões propriamente éticas: responsabilidade, honestidade intelectual e compromisso com a verdade. São a essas dimensões que a próxima seção se dedica.

A questão ética: virtudes intelectuais, práticas e a integridade da ciência

Se a dimensão epistemológica do problema diz respeito ao que se conhece e como se conhece, a dimensão ética diz respeito ao que se deve e ao que se é enquanto agente moral e intelectual. A tradição aristotélico-tomista das virtudes intelectuais oferece um quadro conceitual particularmente fecundo para pensar essa dimensão.

Na *Ética a Nicômaco* (Livro VI), Aristóteles distingue cinco virtudes intelectuais: *techne* (arte), *episteme* (conhecimento científico), *phronesis* (sabedoria prática), *sophia* (sabedoria filosófica) e *nous* (razão intuitiva) (ARISTÓTELES, 1984, p. 125). Essas virtudes

não são posses estáticas, mas *hexeis*¹⁵: hábitos ou disposições adquiridos pela prática reiterada. Ninguém se torna prudente lendo sobre prudência; torna-se prudente exercitando a prudência em situações concretas que exigem deliberação e discernimento. Do mesmo modo, ninguém se torna cientista simplesmente acumulando informações; torna-se cientista exercitando as operações intelectuais que constituem a prática científica: observação atenta, formulação de hipóteses, verificação crítica, argumentação rigorosa, humildade diante do erro.

Alasdair MacIntyre, em *Depois da Virtude* (2021), reelaborou a ética das virtudes aristotélicas introduzindo a noção de prática como unidade fundamental da vida moral. Uma prática, para MacIntyre é:

[...] qualquer forma coerente e complexa de atividade humana cooperativa, socialmente estabelecida, através da qual bens internos a essa forma de atividade são obtidos durante a tentativa de alcançar os padrões de excelência que são próprios a tal forma de atividade, e em parte, a definem [...] (MACINTYRE, 2021, p. 278).

A ciência é, nesse sentido, uma prática: seus bens internos incluem o conhecimento genuíno, a compreensão profunda, o rigor metodológico, a honestidade intelectual e a humildade epistêmica. Esses bens só podem ser alcançados pela participação efetiva na prática, pelo exercício prolongado das virtudes que lhe são próprias.

MacIntyre (2021, p. 279 e 289) distingue os bens internos de uma prática dos bens externos que podem resultar dela: prestígio, reconhecimento, publicações, financiamento. Os bens externos são legítimos, mas não constituem a razão de ser da prática. Quando os bens externos se tornam o fim principal, por exemplo, quando se publica para acumular currículo, não para contribuir genuinamente com o conhecimento, a prática se corrompe. MacIntyre (2021, p. 286-287) denomina esse fenômeno de corrupção das práticas por instituições, e adverte que ele é um risco permanente em qualquer sociedade onde as práticas são mediadas por instituições que operam segundo lógicas de poder e eficiência.

Essa análise tem consequências diretas para o nosso problema. A IAG pode funcionar como vetor de corrupção precisamente porque otimiza os bens externos da ciência: produtividade, volume de publicações, velocidade de entrega, ao custo potencial dos bens internos: compreensão genuína, rigor construído pela prática, humildade epistêmica forjada pelo confronto com a dificuldade dos textos e dos problemas. Mas é preciso reconhecer, em coerência com a crítica desenvolvida acima, que essa corrupção das práticas não começou

¹⁵ *Hexeis* (singular: *hexis*): termo grego que designa disposições ou hábitos adquiridos pela prática reiterada. Para Aristóteles, as virtudes não são capacidades inatas, mas *hexeis*: estados de caráter cultivados pelo exercício habitual de ações virtuosas.

com a IAG. Ela é um fenômeno estrutural da academia contemporânea, intensificado pelas lógicas do *publish or perish*¹⁶, dos rankings institucionais e dos sistemas de avaliação quantitativos. A IAG não cria o problema; ela oferece uma solução técnica para um problema já existente, uma solução que, se adotada sem discernimento, agrava o problema ao invés de resolver a corrupção.

A pergunta ética decisiva, na perspectiva das virtudes, não é se a ferramenta é usada, mas como ela é usada e por quem. Um pesquisador virtuoso, isto é, um pesquisador que cultivou as virtudes intelectuais ao longo de anos de prática, pode usar a IAG como extensão legítima de suas capacidades, do mesmo modo que usa bibliotecas digitais, bases de dados e softwares de análise estatística. A ferramenta, nesse caso, está subordinada ao agente; é o pesquisador quem pergunta, quem julga, quem decide, quem assume a responsabilidade. Um pesquisador que não possui essas virtudes não pode usar a IAG como extensão de capacidades que não possui. Nesse caso, a ferramenta não amplifica o pesquisador, ela o substitui.

Miranda Fricker (2024) oferece um vocabulário conceitual particularmente fecundo para pensar as dimensões éticas da produção de conhecimento, distinguindo duas formas fundamentais de injustiça epistêmica: a injustiça testemunhal e a injustiça hermenêutica. A primeira ocorre quando um sujeito, devido a preconceitos de identidade social, como raça, gênero, origem geográfica ou classe, recebe menos credibilidade do que mereceria na avaliação de suas afirmações de conhecimento. Isto acaba por causar um dano no sujeito que, por ser quem é, não é ouvido como conhecedor legítimo. A segunda, por sua vez, é mais estrutural: ocorre quando determinados grupos sociais carecem dos recursos interpretativos coletivos necessários para tornar inteligíveis suas próprias experiências, quando, por assim dizer, lhes falta vocabulário público para aquilo que eles precisariam dizer.

Essas duas categorias iluminam, de modo preciso, os riscos éticos que a IAG introduz na produção científica. No plano testemunhal, a concentração do desenvolvimento dos grandes modelos de linguagem em poucas empresas do Norte global tende a reforçar hierarquias de credibilidade já existentes: os padrões linguísticos, estilísticos e argumentativos incorporados nos modelos refletem, majoritariamente, a produção acadêmica anglófona e ocidental, tornando mais críveis e aceitas, por serem mais bem formuladas pela IA, as contribuições que já se alinham a esses padrões.

¹⁶ *Publish or Perish*, expressão em inglês que significa “publique ou pereça” é um aforismo acadêmico que descreve a pressão extrema sobre pesquisadores para publicar seus trabalhos continuamente, garantindo financiamento, promoções e reconhecimento profissional.

No plano hermenêutico, o risco é ainda mais profundo: se a IAG passa a mediar amplamente a interpretação e a síntese da literatura científica global, ela pode operar como um filtro que apaga categorias, tradições e modos de pensar que não estão suficientemente representados em seus dados de treinamento, causando um empobrecimento da produção científica.

O problema da homogeneização epistemológica é mais profundo do que aparenta. Jose et al. (2025) identificam o que denominam “currículo oculto algorítmico” (*algorithmic hidden curriculum*): as ferramentas de IA não apenas reproduzem vieses, mas ensinam implicitamente normas retóricas, priorizam certos tópicos e promovem *frameworks*¹⁷ morais específicos. Um estudante que recorre ao ChatGPT para redigir um ensaio sobre justiça climática, por exemplo, receberá “um enquadramento altamente estruturado e liberal-humanista ocidental da questão, centrado em reforma política e comportamento individual”, sem reconhecer essa perspectiva como parcial (JOSE et al., 2025, p. 3). Como demonstram Lewis et al. (2024), citados por Jose et al., a maioria dos modelos de IA existentes reflete estruturas racionalistas que sistematicamente excluem sistemas de conhecimento não-ocidentais. A IA funciona, assim, como um “filtro epistêmico — valorizando certas formas de conhecimento enquanto silencia outras” (JOSE et al., 2025, p. 3). O currículo oculto não é apenas questão de conteúdo, mas de postura cognitiva: a IA favorece fluência, assertividade e certeza sobre ambiguidade ou desconforto, modelando um estilo de entrega de conhecimento que recompensa velocidade em detrimento de reflexão crítica (JOSE et al., 2025, p. 3).

A IAG intersecta essas questões de modo ambíguo. Por um lado, pode ajudar a democratizar o acesso à produção científica, permitindo que pesquisadores com menos recursos institucionais acessem, organizem e articulem a literatura científica global. Por outro lado, como adverte a Nota vaticana *Antiqua et Nova* (2025), “a concentração do poder sobre as principais aplicações de IA nas mãos de algumas empresas poderosas levanta preocupações éticas significativas “ (Dicastério para a Doutrina da Fé, 2025, n. 53). O equilíbrio entre potencial democratizante e risco homogeneizante é uma das tarefas éticas mais urgentes da comunidade acadêmica contemporânea.

Uma consideração ética adicional, de natureza prática e institucional, merece atenção: a questão da verificabilidade. A IAG pode gerar referências bibliográficas inexistentes, dados fictícios apresentados com aparência de rigor, e vieses sutis que um leitor não especializado

¹⁷ *Framework*: termo em inglês que significa "estrutura", "arcabouço" ou "moldura conceitual". No contexto das ciências humanas e sociais, designa o conjunto de pressupostos, categorias e princípios que organizam a compreensão de um problema ou fenômeno.

difficilmente detectaria. O *Committee on Publication Ethics* (COPE), principal organização internacional de ética em publicações científicas, foi explícito em sua declaração de posição:

O uso de ferramentas de inteligência artificial (IA) como ChatGPT ou Large Language Models (LLMs) em publicações de pesquisa está se expandindo rapidamente. A COPE junta-se a organizações como WAME e JAMA Network, entre outras, para afirmar que ferramentas de IA não podem ser listadas como autoras de um artigo. Ferramentas de IA não podem atender aos requisitos de autoria, pois não podem assumir responsabilidade pelo trabalho submetido (COPE Council, 2024).

Essa posição converge com as políticas das principais editoras científicas globais e dos organismos internacionais de integridade editorial, que estabeleceram consenso em torno de três pontos fundamentais: a IA não pode ser listada como autora porque não pode assumir responsabilidade ética ou legal pelo conteúdo produzido, imagens geradas por IA generativa não devem ser incluídas em publicações sem criteriosa avaliação e declaração explícita, e os autores humanos devem declarar transparentemente qualquer uso de IA em seus manuscritos. Tal entendimento é compartilhado tanto pelas grandes editoras comerciais quanto pelos principais organismos normativos da publicação científica mundial: o *Committee on Publication Ethics* (COPE, 2023), a *European Association of Science Editors* (EASE, 2024) e o *Council of Science Editors* (CSE, 2025), representando, respectivamente, os eixos da ética editorial, da prática europeia e da tradição norte-americana. convergem com o Springer Nature (2025), a Elsevier (2023) e o Nature Portfolio (2025), sinalizando que tais princípios deixaram de ser recomendações isoladas para se consolidar como norma emergente no ecossistema global de comunicação científica.

Essas políticas editoriais, embora necessárias, não esgotam a dimensão ética do problema. Elas estabelecem regras procedimentais: quem pode ser autor, o que deve ser declarado, o que não pode ser incluído, mas não respondem à questão mais fundamental: que tipo de pesquisador, formado em que tipo de prática, pode usar a IAG sem corromper os bens internos da ciência? MacIntyre nos lembra que práticas se corrompem quando os bens externos (publicações, prestígio, financiamento) subordinam os bens internos (compreensão genuína, rigor, honestidade intelectual). Fricker nos alerta que injustiças epistêmicas distorcem a distribuição de credibilidade segundo marcadores sociais contingentes, não segundo virtudes intelectuais substantivas. As normas editoriais regulam o que se pode fazer e a ética das virtudes pergunta quem se deve ser para fazê-lo bem. É essa segunda pergunta, sobre a identidade e a vocação do pesquisador, que a antropologia teológica cristã, objeto da próxima seção, permite aprofundar.

A contribuição da antropologia teológica cristã: *imago Dei*, *intellectus* e a vocação ao conhecimento

A tradição teológica cristã oferece recursos conceituais que enriquecem e aprofundam a discussão filosófica sobre a autoria na era da IAG. Esses recursos não se opõem às análises epistemológica e ética precedentes, mas as complementam, oferecendo um campo de compreensão de sentido que situa o ato de conhecer e, portanto, de ser autor, no quadro mais amplo da vocação humana à verdade.

O fundamento da antropologia teológica cristã é a noção de *imago Dei*: o ser humano criado à imagem e semelhança de Deus (Gn 1, 26-27). Essa afirmação, que atravessa toda a história da teologia cristã, tem consequências antropológicas e éticas profundas. Ser *imago Dei* significa que o ser humano participa, de modo semelhante, mas finito, da inteligência e da liberdade divinas. O ato de conhecer, de buscar, acolher e comunicar a verdade, não é uma operação neutra ou puramente instrumental, mas uma expressão da dignidade ontológica do ser humano como criatura dotada de razão e liberdade.

Tomás de Aquino, na Suma Teológica (I, q.79), distingue duas dimensões fundamentais da inteligência humana: o *intellectus* e a *ratio*. O *intellectus* é a capacidade de apreensão imediata e intuitiva dos primeiros princípios, aquele ato simples pelo qual a mente capta, sem mediação discursiva, que algo é verdadeiro. A *ratio*, por sua vez, é a capacidade de raciocínio discursivo, o movimento da mente que, partindo de premissas, chega a conclusões mediante inferência. Ambas são dimensões da mesma faculdade intelectual, mas o *intellectus* é, para Tomás, a dimensão mais elevada, porque participa mais diretamente da inteligência divina, que conhece sem discurso.

Essa distinção é relevante para o debate sobre a IAG por uma razão precisa: a IAG pode simular, com eficiência crescente, as operações da *ratio*: cadeias inferenciais, análises comparativas, deduções lógicas, sínteses de grandes volumes de informação. Mas ela não possui e não pode possuir o *intellectus*: aquela apreensão intuitiva, pré-discursiva, pela qual um sujeito vê que algo é verdadeiro, reconhece uma evidência, percebe uma incoerência ou intui uma conexão significativa. O *intellectus* é irreduzível ao processamento de dados porque não é processamento, é ato, um ato que pressupõe um sujeito cognoscente e consciente, livre e situado no mundo.

Essa afirmação encontra eco em pronunciamentos recentes do Magistério católico. A Nota *Antiqua et Nova*, publicada em 28 de janeiro de 2025 pelo Dicastério para a Doutrina da Fé e pelo Dicastério para a Cultura e a Educação, dedica atenção cuidadosa à relação entre

inteligência artificial e inteligência humana. Como explicita Dom Paul Tighe, secretário do Dicastério para a Cultura e a Educação e corresponsável pelo documento, “há uma compreensão mais ampla da inteligência que tem a ver com nossa capacidade humana de encontrar um propósito e um significado em nossas vidas, e essa é uma forma de inteligência que as máquinas simplesmente não são capazes de substituir” (Vatican News, Tighe: “Antiqua et nova”, 2025, p. 1).

O documento reconhece que “a IA pode ser treinada para gerar novos “artefatos” com um nível de velocidade e habilidade que frequentemente igualam ou superam as capacidades humanas”, mas adverte que isso “levanta preocupações críticas sobre o papel potencial da IA na crescente crise da verdade no fórum público” (Dicastério para a Doutrina da Fé, 2025, n. 3). A *Antiqua et Nova* (2025) insiste em que a IA deve ser utilizada “apenas como uma ferramenta para complementar a inteligência humana” (Dicastério para a Doutrina da Fé, 2025, n. 112), nunca como substituta. Essa complementaridade implica que o ser humano deve manter sempre a primazia do juízo, da decisão e da responsabilidade.

Essa perspectiva converge e aprofunda a análise epistemológica gadameriana e a análise ética macintyriana. A hermenêutica nos diz que o conhecimento exige travessia; a ética das virtudes nos diz que a ciência exige prática reiterada e responsabilidade; a antropologia teológica cristã acrescenta que o ato de conhecer é, em última instância, uma resposta à vocação ontológica do ser humano como *imago Dei*, uma vocação à verdade que não pode ser delegada a nenhum artefato, por mais sofisticado que seja.

É preciso, todavia, evitar uma leitura simplista ou tecnofóbica dessa posição teológica. A tradição cristã não é hostil à técnica. O próprio Tomás de Aquino reconhece que o uso de instrumentos é uma expressão legítima da inteligência humana. A questão não é se a IA pode ser usada, mas se ela é usada de modo que preserve ou que comprometa a dignidade do ato de conhecer. A encíclica *Fides et Ratio* (1998), de João Paulo II, oferece um critério iluminador: “A fé e a razão (*fides et ratio*) constituem como que as duas asas pelas quais o espírito humano se eleva para a contemplação da verdade.” (JOÃO PAULO II, 1998, proêmio). A IA pode ser compreendida, nessa perspectiva, como uma extensão das capacidades da razão. Uma extensão que só é legítima quando permanece subordinada ao sujeito racional e livre que a dirige em vista da Verdade.

O Concílio Vaticano II, na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, afirma que “Porque a inteligência não se limita ao domínio dos fenômenos; embora, em consequência do pecado, esteja parcialmente obscurecida e debilitada, ela é capaz de atingir com certeza a realidade inteligível.” (*Gaudium et Spes*, 1965, n. 15). Essa afirmação tem duas consequências para o

nosso problema. Primeira: a inteligência humana, apesar de suas limitações, é capaz de verdade, e essa capacidade é o fundamento último da autoria científica, que é, em essência, um ato de testemunho da verdade alcançada. Segunda: a inteligência humana é limitada e vulnerável, é precisamente essa vulnerabilidade que torna necessário o uso de instrumentos, inclusive a IAG, desde que eles estejam a serviço da busca humana pela Verdade e não a substituam.

A teologia cristã, portanto, não proíbe o uso da IAG na produção científica, mas o submete a um critério antropológico: o ser humano deve permanecer sempre o sujeito e não o objeto do processo de conhecimento. A autoria científica, nessa perspectiva, é um ato pessoal que participa da busca pela Verdade (Jo 14,6)¹⁸ e que exige do autor não apenas competência técnica, mas integridade moral, humildade epistêmica e compromisso com o bem comum.

Tipologia da autoria na era da IA Generativa e condições de legitimidade

A análise precedente, que articulou considerações epistemológicas, éticas e teológico-antropológicas, permite agora propor uma tipologia da autoria científica na era da IAG. Essa tipologia pretende ser descritiva e normativa, e leva em conta a crítica à idealização do autor clássico formulada anteriormente: ela não opõe um “autor puro do passado” a um “autor corrompido do presente”, mas identifica figuras típicas que podem se apresentar em qualquer época, com configurações tecnológicas diversas.

Distinguem-se então três figuras fundamentais:

A primeira é o autor-pesquisador clássico: aquele que lê pessoalmente as fontes primárias, reflete demoradamente sobre os problemas, redige seu próprio texto e responde integralmente pelo conteúdo. Esse modelo corresponde ao ideal moderno de autoria como exercício de autonomia intelectual. Permanece como horizonte normativo, mas, como argumentado na segunda seção, nunca existiu em forma pura. Todo autor, mesmo o mais tradicional, dependeu sempre de mediações (colegas, orientadores, revisores, revisões de literatura produzidas por outros, traduções, enciclopédias, bases de dados) e a IAG é mais uma delas. O que distingue o uso legítimo do ilegítimo da IAG na produção acadêmica, é o grau de competência do pesquisador e o controle crítico que ele exerce sobre o que a ferramenta produz.

Essa primeira condição responde diretamente ao que Jose et al. (2025) identificam como o principal risco epistêmico da IA generativa: a erosão da agência epistêmica do

¹⁸ Jo 14,6: "Diz-lhe Jesus: 'Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida. Ninguém vem ao Pai senão por mim.'"

estudante. Quando aprendizes automaticamente tratam *outputs* algorítmicos como dotados de autoridade epistêmica sem possuir competência prévia para avaliá-los criticamente, ocorre o que os autores chamam de “colapso da justificação”, a dissociação entre asserção de conhecimento e capacidade de justificá-lo (JOSE et al., 2025, p. 2). A competência de domínio é, portanto, a condição que permite ao pesquisador exercer o que Jose et al. denominam “vigilância epistêmica”: a capacidade de comparar respostas da IA com fontes humanas, identificar lacunas e pressupostos, e reconhecer diferenças retóricas (JOSE et al., 2025, p. 3).

A segunda figura da tipologia proposta é o autor-curador-arquiteto: aquele que idealiza a pesquisa, fórmula as perguntas, estrutura o argumento, utiliza a IAG como ferramenta auxiliar em etapas específicas (triagem de literatura, organização de dados, revisão linguística, geração de esboços), que valida criticamente os resultados e assume integralmente a responsabilidade pelo resultado. Esse modelo corresponde a uma autoria dialógica e orquestral, pois o autor é o maestro que integra vozes (humanas e algorítmicas) sob sua responsabilidade epistêmica, ética e estética.

Essa figura não contradiz Barthes, ao contrário, a assume plenamente. O autor-curador-arquiteto reconhece que ele não é o “criador *ex nihilo*” do texto. Ele trabalha com citações, referências, ideias já existentes, acrescentando suas análises, hipóteses, pesquisas e argumentações, assumindo a responsabilidade por como articula essas vozes, como as organiza, como as avalia criticamente. A diferença ética crucial não está em negar a citacionalidade de todo texto, mas em assumir responsabilidade crítica por como essas vozes são articuladas, organizadas e avaliadas.

Sustenta-se que o autor-curador-arquiteto pode ser legitimamente chamado de autor-pesquisador, desde que cumpra cinco condições de legitimidade que devem operar conjuntamente: competência de domínio, responsabilidade integral, transparência metodológica, contribuição criativa genuína e verificação das fontes.

Para atender à primeira condição, competência de domínio, o pesquisador deve possuir conhecimento suficiente do campo para avaliar criticamente o que a IAG produz. Isso implica formação prévia, familiaridade com os debates do campo, capacidade de identificar erros, vieses e lacunas. Sem essa competência, o pesquisador não é autor, mas porta-voz de um algoritmo, uma forma sofisticada de ventriloquismo epistêmico. A competência de domínio é o que garante que a fusão de horizontes gadameriana efetivamente ocorra. Note-se que essa condição vale igualmente para o autor analógico que cita obras que não compreendeu em profundidade: a ausência de competência de domínio compromete a autoria em qualquer configuração tecnológica.

Para a segunda condição, responsabilidade integral, o autor deve assumir pessoalmente a responsabilidade por todo o conteúdo do trabalho, incluindo os trechos gerados ou assistidos pela IAG. Essa condição é especialmente enfatizada pelo COPE, que estabelece que os autores são, em última instância, responsáveis pela precisão e qualidade do trabalho submetido (COPE Council, 2024). A responsabilidade pressupõe capacidade de prestação de contas, algo que entidades não-humanas não possuem. Daí a posição unânime das principais editoras globais: a IA não pode ser autora de nada.

Para atender à terceira condição, que é a transparência metodológica, o pesquisador deve declarar explicitamente o uso da IAG: qual ferramenta usou, em que etapas e com quais finalidades. Essa transparência não é apenas uma exigência formal, mas uma expressão de honestidade intelectual. Essa é a virtude que, na tradição aristotélica, consiste em dizer a verdade sobre si mesmo e sobre seus atos. A opacidade sobre o uso de IAG é uma forma de engano, mesmo quando involuntária.

A quarta condição, a contribuição criativa genuína, é atendida quando a pergunta de pesquisa, a estrutura argumentativa, a síntese final e o juízo crítico são do pesquisador. A IAG pode auxiliar na execução, mas a concepção, o ato propriamente criativo e intelectual, deve ser humana. Isso corresponde, na linguagem tomista, à primazia do *intellectus* sobre a *ratio*: a intuição do problema, a visão de conjunto, a percepção da relevância de uma questão. Todas são atos que precedem e orientam o raciocínio discursivo que a IA pode auxiliar.

A quinta condição, a verificação das fontes, exige que o pesquisador confirme pessoalmente a existência e a pertinência das referências bibliográficas, dos dados e das citações apresentados no trabalho. Diante do conhecido e bem documentado problema da “alucinação” de modelos de linguagem (LLMs), como a geração de referências fictícias com aparência de autenticidade, essa verificação não é um luxo metodológico, mas uma exigência mínima de integridade científica.

O cumprimento conjunto dessas cinco condições define o limiar da autoria legítima assistida por IA. Quando uma ou mais delas não são atendidas, a figura do autor-curador-arquiteto desliza para uma terceira configuração:

A terceira figura da tipologia é o pseudo-autor: aquele que delega integralmente o trabalho à IAG (ou a qualquer outra instância humana ou não), adiciona seu nome e submete para publicação sem ter exercido juízo crítico, sem possuir competência de domínio e sem verificar as fontes. Crucialmente, esta figura não é exclusiva da era digital: ela inclui também o acadêmico que, sem IAG, copia trechos incompreendidos de obras alheias, que cita autores que nunca leu, que terceiriza a *ghost-writers* humanos a redação de seus artigos. O que define

o pseudo-autor não é a ferramenta utilizada, mas a dissociação entre assinatura autoral e responsabilidade epistêmica.

Uma observação importante, essas três figuras não devem ser entendidas como identidades fixas, mas como tipos ideais no sentido weberiano: construções conceituais que iluminam práticas concretas sem se identificarem com nenhuma delas. Um mesmo pesquisador pode, em diferentes momentos de sua carreira ou em diferentes produções, aproximar-se mais de uma ou outra figura. A questão ética não é “em qual tipo me enquadrado?”, mas “em qual tipo quero me tornar?” e essa pergunta, como toda pergunta ética substantiva, exige discernimento contínuo, não um juízo único e definitivo.

Considerações finais: por uma autoria dialógica, responsável e comprometida com a verdade

A IAG constitui uma ferramenta legítima quando subordinada a um sujeito hermeneuticamente competente, eticamente responsável e comprometido com a verdade. Ela amplifica o autor competente e não cria autor onde não há. A condição inegociável identificada é a competência prévia de domínio, pautada pelo estudo e busca de conhecimento verdadeiro.

A perspectiva teológica cristã oferece um horizonte de sentido que completa e aprofunda a análise filosófica. A noção de *imago Dei* fundamenta a dignidade irreduzível do ato humano de conhecer e a distinção tomista entre *intellectus* e *ratio* ilumina o que a IA pode e não pode fazer. Bem como os documentos católicos do Magistério, especialmente a *Antiqua et Nova* (2025), oferecem critérios práticos para o discernimento ético. Nessa perspectiva, a ciência não se reduz a uma atividade técnica, mas constitui vocação que convida o sujeito a participar, de modo finito e histórico, da Verdade que o transcende.

Por fim, o próprio artigo que aqui se conclui, constitui, em certo sentido, um caso de estudo sobre o problema que investiga. Ele foi produzido com auxílio de ferramentas de IAG (Claude Sonnet 4.5, Anthropic) nas seguintes etapas: (1) organização inicial de referências bibliográficas; (2) revisão linguística e adequação à norma ABNT; (3) verificação de coerência argumentativa entre seções. Todas as teses, argumentos, análises críticas e sínteses conceituais são de autoria exclusiva do pesquisador, que leu integralmente as fontes citadas, formulou pessoalmente as perguntas de pesquisa e assume integral responsabilidade pelo conteúdo, fato que o autor declara em cumprimento da condição de transparência metodológica que o próprio artigo defende. A questão que resta é se o autor exerceu, neste caso, o papel de autor-curador-arquiteto legítimo: se formulou as perguntas certas, se

estruturou o argumento com coerência, se avaliou criticamente os resultados, se verificou as fontes e se assumiu integralmente a responsabilidade pelo que aqui se afirma. Ao leitor cabe julgar: o uso da IAG aqui descrito amplificou a autoria ou a dissolveu?

Essa questão é, em última análise, uma questão de consciência e a consciência, como nos lembra o Concílio Vaticano II, “é o centro mais secreto e o santuário do homem, no qual se encontra a sós com Deus, cuja voz se faz ouvir na intimidade do seu ser.” (*Gaudium et Spes*, 1965, n. 16). Nenhuma norma editorial, nenhum protocolo institucional, nenhuma ferramenta tecnológica podem substituir esse exame de consciência. A autoria científica, no século XXI como em qualquer época, exige do pesquisador não apenas competência técnica, mas integridade moral: a disposição de responder, diante de si mesmo e diante da comunidade científica, pelo conhecimento que afirma produzir.

A pergunta formulada na introdução “é legítimo atribuir autoria a quem idealiza, estrutura e valida uma produção científica assistida por IA, sem ter percorrido individualmente todas as etapas tradicionais da pesquisa?”, encontra aqui sua resposta: sim, desde que a primazia do juízo crítico, da responsabilidade pessoal e do compromisso com a verdade sejam preservados. Não se trata de escolha entre tradição e inovação, mas entre autoria genuína e sua dissolução.

Referências Bibliográficas

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 4. ed. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

BARTHES, Roland. *O rumor da língua*. Tradução de Mário Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

CODE, Lorraine. *Epistemic Responsibility*. Hanover: University Press of New England, 1987.

COMMITTEE ON PUBLICATION ETHICS (COPE). *Authorship and AI tools*. [S. l.]: COPE, 2023. Disponível em: <https://publicationethics.org/guidance/cope-position/authorship-and-ai-tools>. Acesso em: 02 jun. 2026.

CONCÍLIO VATICANO II. *Gaudium et Spes*: Constituição Pastoral sobre a Igreja no mundo de hoje. 1965. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html. Acesso em: 19 abr. 2026.

COUNCIL OF SCIENCE EDITORS. *Authorship and authorship responsibilities*. Wheat Ridge, CO: Council of Science Editors, [s.d.]. Disponível em: <https://www.councilscienceeditors.org/2-2-authorship-and-authorship-responsibilities>. Acesso em: 2 jun. 2026.

COUNCIL OF SCIENCE EDITORS (CSE). *Recommendations for Promoting Integrity in Scientific Journal Publications*. Section 2.1.15: Use of Generative Artificial Intelligence (Gen

AI) in the Work. Chicago: CSE, 2025. Disponível em: <https://cse.memberclicks.net/2-1-editor-roles-and-responsibilities>. Acesso em: 02 jun. 2026.

DICASTÉRIO PARA A DOCTRINA DA FÉ; DICASTÉRIO PARA A CULTURA E A EDUCAÇÃO. *Antiqua et Nova*: Nota sobre a relação entre a Inteligência Artificial e a Inteligência Humana. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2025. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_dcf_doc_20250128_antiqua-et-nova_en.html#. Acesso em: 19 abr. 2026.

EUROPEAN ASSOCIATION OF SCIENCE EDITORS (EASE). **Recommendations on the use of AI in scholarly communication**. [S. l.]: EASE, 2024. Disponível em: <https://ease.org.uk/2024/09/recommendations-on-the-use-of-ai-in-scholarly-communication/>. Acesso em: 02 jun. 2026.

FOUCAULT, Michel. **O que é um autor?** In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos III: Estética – literatura e pintura, música e cinema*. Tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

FRICKER, Miranda. **Injustiça Epistêmica**: o poder e a ética do conhecimento. Tradução Breno R. G. Santos – 1. ed. São Paulo – Editora da Universidade de São Paulo, 2024.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 3. ed. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1997.

JOÃO PAULO II. *Fides et Ratio*: Carta Encíclica sobre as relações entre fé e razão. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1998. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html. Acesso em: 19 abr. 2026.

JOSE, B. et al. **Epistemic authority and generative AI in learning spaces**: rethinking knowledge in the algorithmic age. *Frontiers in Education*, v. 10, 2025. DOI: 10.3389/feduc.2025.1647687.

LEWIS, J. E.; WHAANGA, H.; YOLGÖRMEZ, C. **Abundant intelligences**: placing AI within Indigenous knowledge frameworks. *AI & Society*, v. 40, p. 2141-2157, 2024. DOI: 10.1007/s00146-024-02099-4.

MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude**: um estudo sobre teoria moral. Tradução de Pedro Arruda e Pablo Costa – Campinas, SP, Vide Editorial, 2021.

NATURE PORTFOLIO. **Editorial Policies on Artificial Intelligence (AI)**. 2025. Disponível em: <https://www.nature.com/nature-portfolio/editorial-policies/ai>. Acesso em: 19 abr. 2026.

SPRINGER NATURE. **Editorial Policies**: Artificial Intelligence. 2025. Disponível em: <https://www.springernature.com/gp/policies/editorial-policies>. Acesso em: 19 abr. 2026.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. Tradução de Alexandre Correia et al. São Paulo. Disponível em: <https://sumateologica.files.wordpress.com/2017/04/suma-teolc3b3gica.pdf>. Acesso em: 19 abr. 2026.

VATICAN NEWS. Tighe: “*Antiqua et nova*” oferece um guia sobre os desenvolvimentos éticos da IA. 28 jan. 2025. Disponível em: <https://www.vaticannews.va/pt/vaticano/news/2025-01/tighe-antiqua-et-nova-etica-inteligencia-artificial-2025-vatican.html>. Acesso em: 19 abr. 2026.

PAULO, DE FARISEU A APÓSTOLO DOS GENTIOS: VOCAÇÃO E MISSÃO

PAUL, FROM PHARISEE TO APOSTLE TO THE GENTILES: VOCATION AND MISSION

Marivan Soares RAMOS, Doutor em Teologia pela PUC-SP, Licenciado em História e Pedagogia, Coordenador acadêmico e professor do Centro Cristão de Estudos Judaicos-SP, editor da Revista Cadernos de Sion e membro do conselho editorial e consultivo da coleção de livros Judaísmo e Cristianismo, publicada pela CCDEJ em parceria com *Fons Sapientiae*, membro do Grupo de Pesquisa TIAT (Tradução e Interpretação do Antigo Testamento).*

Aline Soares Marques de OLIVEIRA, bacharel em Administração de Empresas pela Universidade Santa Úrsula; MBA (pós-graduação *lato sensu*) em Comércio Internacional, pela Universidade de São Paulo, com curso complementar em Gestão Estratégica, realizado na Université Pierre Mendès, Grenoble, França, no âmbito de programa acadêmico internacional, pós-graduação em Ciências Religiosas pela Faculdade São Bento em parceria com o CCDEJ.**

Resumo

Paulo foi um judeu que acreditou na vinda do Messias. Arrebatado no caminho para Damasco, compreendeu que a graça de Deus viria através da fé em Jesus, e não pela estrita observância da Lei Mosaica. Foi como judeu que pregou o Evangelho para além do mundo judaico, contribuindo para a consolidação do cristianismo nascente como uma fé de caráter universal. Para compreender como Paulo chegou até o título de apóstolo dos gentios, faz-se necessário percorrer seu contexto histórico, religioso e político, bem como a compreensão judaica da figura messiânica no século I. Esta análise permite delinear quem era Paulo e no que acreditava quando, no caminho para Damasco, encontrou Jesus. A partir desse momento, sua vida é transformada. A experiência é profunda e decisiva, e nos conduz à reflexão sobre a adequação do uso do termo “conversão” para descrevê-la. Em Antioquia tem início a expansão sistemática da pregação aos gentios, e os questionamentos acerca da circuncisão e das leis dietéticas ganham relevância, levando Paulo a Jerusalém a fim de tratar dessas questões com as *colunas* da igreja: Pedro, Tiago e João, além de outros apóstolos e anciãos. O concílio ali realizado estabelece diretrizes fundamentais e abre caminho para a propagação do Evangelho entre os não judeus, consolidando a figura de Paulo como apóstolo dos gentios. A metodologia adotada para este trabalho consiste em pesquisa bibliográfica e análise de textos do Novo Testamento, particularmente o livro dos Atos dos Apóstolos e a Carta aos Gálatas.

Palavras-chave: Apóstolo Paulo. Concílio de Jerusalém. Conversão. Farisaísmo. Gentios.

Abstract

Paul was a Jew who believed in the coming of the Messiah. Struck on the road to Damascus, he came to understand that God's grace would be granted through faith in Jesus, rather than through strict observance of the Mosaic Law. It was as a Jew that he proclaimed the Gospel beyond the Jewish world, contributing to the consolidation of early Christianity as a faith of universal character. In order to understand how Paul came to bear the title of apostle to the Gentiles, it is necessary to examine his historical, religious, and political context, as well as the Jewish understanding of the messianic figure in

* E-mail: marivanramos26@gmail.com

** E-mail: alinemarques0303@gmail.com

the first century. This analysis makes it possible to delineate who Paul was and what he believed when, on the road to Damascus, he encountered Jesus. From that moment on, his life was transformed. This profound and decisive experience leads to a reflection on the adequacy of the use of the term “conversion” to describe it. In Antioch, the systematic expansion of the mission to the Gentiles begins, and questions concerning circumcision and dietary laws gain relevance, leading Paul to Jerusalem in order to address these issues with the pillars of the Church: Peter, James, and John, as well as other apostles and elders. The council held there establishes fundamental guidelines and opens the way for the proclamation of the Gospel among non-Jews, consolidating the figure of Paul as an apostle to the Gentiles. The methodology adopted in this study consists of bibliographic research and analysis of New Testament texts, particularly the Acts of the Apostles and the Letter to the Galatians.

Keywords: Apostle Paul. Conversion. Council of Jerusalem. Gentiles. Pharisaism.

Introdução

Desde os primeiros anos do cristianismo, a língua e a cultura constituíram um dos elementos de distinção no interior da comunidade dos novos crentes. Como alinhar essas diferenças, de modo que judeus e gentios pudessem viver juntos a fé em Cristo?

Paulo foi quem, a partir do encontro com Jesus no caminho para Damasco, soube harmonizar tais diferenças e criar novos caminhos para a propagação da fé. Entretanto, criar novos caminhos não foi tarefa fácil. A pregação de Paulo para os gentios levantou questões práticas e teológicas que precisavam ser resolvidas. A obrigatoriedade da circuncisão e a adoção das leis dietéticas pelos gentios eram barreiras que pareciam intransponíveis naquele momento.

Para compreendermos como Paulo chegou até o Concílio de Jerusalém, a fim de defender a forma de pregação do Evangelho aos gentios, foi necessário voltar no tempo. Primeiramente, conheceremos Saul (que, posteriormente, passaria a ser chamado de Paulo), jovem judeu fariseu, e o contexto social e político em que ele vivia. Do ponto de vista do contexto farisaico, o futuro do judaísmo consistia em ser o povo santo de Deus mediante a observância da Lei escrita e oral. Os fariseus aceitavam, e transmitiam, a crença da ressurreição e da imortalidade da alma e aguardavam a vinda do Messias. Para o farisaísmo do século I d.C., contudo, a chegada do Messias estaria ligada à libertação do domínio estrangeiro, à renovação religiosa do povo e a intervenção decisiva de Deus na história. Considerando o cenário da época, a vinda do Messias ainda pertencia ao futuro. Por esse motivo a afirmação, pelos seguidores de Jesus, de que o Messias já havia chegado consistia em uma ameaça direta à Lei – entendida como garantia da salvação –, sendo, portanto, de difícil possibilidade de aceitação.

Tão importante quanto o contexto social e político foi o cenário religioso e a perspectiva messiânica que marcavam o pensamento judaico na época, permitindo que Paulo reconhecesse Jesus como o Messias esperado. E, se Jesus era o Messias, ele era, então, o “Filho de Deus”, noções que caminhavam juntas no judaísmo.

A partir de Damasco, tudo muda na vida de Paulo. Sua identidade farisaica não é abandonada, mas ressignificada à luz da revelação de Cristo. Paulo realiza um giro radical em seu sistema sem romper, todavia, com suas raízes e tradições. A exigência que faz, como seguidor de Cristo, para o batismo dos gentios está fincada em um fundamento essencial do judaísmo, ou seja, abandonar completamente os deuses ancestrais e prestar culto exclusivamente ao Deus de Israel, Deus Único. Ele reconhece, assim, a realização da vocação de Israel de ser luz para as nações, e essa luz é destinada a todos, judeus ou gentios. A distinção entre as nações permanece, contudo, não se exige que os gentios se tornem judeus para receber o batismo e seguir Jesus, mas que abandonem por completo a idolatria. Na Carta aos Gálatas (3,23-29), Paulo expressa sua nova compreensão da relação entre Lei e fé afirmando que, em Cristo, as distinções entre judeus e gentios deixam de ser determinantes para a pertença do povo de Deus.

O evento ocorrido no caminho para Damasco é analisado à luz do livro dos Atos dos Apóstolos, por meio da comparação dos três relatos feitos por Lucas sobre esse assunto (At 9,22 e 26), além de menção à Carta aos Gálatas, que também descreve esse acontecimento. Destacamos a presença narrativa de um Paulo lucano e outro, paulino, e o que isso significa.

A pregação aos gentios tem origem na cidade de Antioquia da Síria. É ali que as dificuldades surgem e os enfrentamentos entre judeu-cristãos e cristão-gentios acontecem. Nessa parte do estudo vamos entender quem eram chamados de gentios, a condição principal para seguir a Jesus, segundo Paulo, e aquilo que era exigido pela igreja-mãe em Jerusalém. Veremos a primeira viagem missionária feita por Paulo e Barnabé, finalizando o trabalho com a análise do Concílio de Jerusalém.

Pesquisar como aconteceu a transformação vivida por Paulo, de judeu fariseu e perseguidor a apóstolo dos gentios, implica compreender em que medida essa mudança representou uma ruptura ou um novo entendimento de sua identidade religiosa, especialmente no que se refere à inclusão dos gentios sem a exigência da circuncisão e da observância das leis dietéticas. É nesse horizonte que se insere o presente trabalho, situado entre os anos 30 e 62 d.C., apoiado em pesquisa bibliográfica de autores diversos, bem como no livro dos Atos dos Apóstolos e das Epístolas Paulinas.

Saul, Saulo, Paulo

Então, ele viu Paulo se aproximando: um homem de estatura baixa, careca, de pernas arqueadas, saudável, de sobrancelhas unidas, um pouco narigudo, cheio de encanto. De fato, ora parecia um homem, ora parecia um anjo. (Atos de Paulo e Tecla, 3.1.1)

Na verdade, pouco se sabe sobre o aspecto físico de Paulo. Ele pode ter sido tão bonito quanto alguns atores que o representaram em filmes e séries ou um homem fraco e de linguagem desprezível, conforme declarado em sua segunda carta aos Coríntios (10,10) ou, ainda, careca e com as pernas arqueadas, como relatado nos Atos de Paulo e Tecla (SOARES, 2017, p. 87). Isso, contudo, é irrelevante. Paulo foi um furacão que percorreu as estradas romanas de sua época, anunciando o Evangelho de Jesus até morrer em Roma, conforme nos conta a tradição, entre os anos de 64-68 d.C., sob o governo do imperador Nero.

Esta descrição de um homem simples é uma das poucas existentes sobre qualquer dos apóstolos. Foi extraída do texto apócrifo chamado Atos de Paulo e Tecla, escrito provavelmente por volta do século II d.C. A imagem não é canônica e não foi aceita pela comunidade cristã da época, embora tenha desfrutado de grande popularidade em algumas comunidades. Nos Atos dos Apóstolos 22,3, Paulo é descrito por Lucas como judeu nascido em Tarso, na Cilícia, criado na cidade de Jerusalém e educado aos pés de Gamaliel¹, na observância exata da Lei² de seus pais, cheio de zelo por Deus. Na Epístola aos Filipenses 3,5-6 Paulo diz ter sido circuncidado ao oitavo dia, ser da raça de Israel, da tribo de Benjamim, hebreu filho de hebreus; quanto à Lei, fariseu; quanto ao zelo, perseguidor da Igreja; quanto à justiça que há na Lei, irrepreensível.

O que se conhece sobre a vida do apóstolo Paulo está concentrado nos Atos dos Apóstolos e em suas Epístolas – escritas por ele ou a ele atribuídas³ –, que traçam um retrato de sua personalidade apaixonada, dotada de uma “alma de fogo”, conforme descrito na introdução às *Epístolas de São Paulo na Bíblia de Jerusalém*. Saul (ou Saulo) nasceu em Tarso, cidade de cultura grega e capital da província romana chamada Cilícia. A cidade de Tarso esteve sob o domínio de várias potências estrangeiras: Império Assírio, Pérsia, Grécia, reinos selêucidas e, finalmente, o Império Romano. O general romano Pompeu incorporou a cidade ao Império Romano em 67 a.C. concedendo-lhe o título de metrópole. Seus cidadãos receberam o direito de cidadania romana a partir de 66 a.C. (VASCONCELOS, 2013, p. 17). Sendo assim, Saulo teria herdado esse direito por nascimento. Essa concessão, entretanto, ocorria raramente

¹ Gamaliel foi fariseu, líder do Sinédrio e reconhecido como Doutor da Lei. Neto de Hillel, o Ancião, um dos mais renomados sábios do judaísmo rabínico. Viveu entre o século I a.C. até meados do século II d.C. Seu nome é mencionado em At 5,34.

² Entende-se por “Lei” o conjunto de mandamentos, preceitos e normas dados por Deus a Israel por meio de Moisés, denominada Torá, isto é, Revelação. Contudo, Torah (תורה), é compreendida no movimento rabínico de modo amplo, ou seja, Escritura e Oralidade; a esse conjunto da Revelação chama-se de Torot (תורות).

³ É importante ressaltar que as epístolas de Paulo são respostas a situações concretas, problemas vividos pelas comunidades. São reconhecidas como cartas autênticas do Apóstolo Paulo: Romanos, 1 e 2 Coríntios, Gálatas, Filipenses, 1 Tessalonicenses e Filemom. São consideradas como deuteropaulinas (escritas provavelmente por discípulos, preservando seu pensamento e autoridade): a carta aos Efésios, aos Colossenses, 2 Tessalonicenses, 1 e 2 Timóteo, Tito e a carta aos Hebreus (BECKER, 2007, p. 24).

e, mais raramente ainda, para judeus, pois conflitava com os deveres de um cidadão romano, principalmente o culto estatal que incluía o culto ao imperador e à sua força vital (BECKER, 2007, p. 60). De um modo ou de outro, Saulo (na época, já conhecido como Paulo), lançou mão desse direito para ser ouvido em Roma pelo então imperador Nero, segundo a tradição cristã.

O nome *Sha'ul* (שאול) em hebraico significa “pedido (a Deus)” e foi o nome do primeiro rei de Israel, pertencente à tribo de Benjamim. “*Saul*” é a forma transliterada⁴ para o grego e o latim do Antigo Testamento. *Saulos* (Σαῦλος) é a forma grega adotada no Novo Testamento; e “*Saulo*” é a tradução portuguesa de *Saulos*. O nome era comum entre os filhos nascidos na tribo de Benjamim, por remeter ao primeiro rei de Israel – um nome de honra e identidade judaica. É com este nome que o futuro Apóstolo dos Gentios é mencionado pela primeira vez nos Atos dos Apóstolos, no episódio do apedrejamento de Estevão, quando as testemunhas depõem seus mantos “aos pés de um jovem chamado Saulo” (At 7,58).

Mas como Saulo passou a ser conhecido como Paulo (em latim, *Paulus*)? Existem diferentes explicações para esse fato. A *Bíblia de Jerusalém* observa que os judeus - e os orientais em geral – costumavam adotar um cognome, ou seja, um apelido. Sua origem remonta ao sistema romano de nomes (o *tria nomina*⁵), em que o *cognomen* era um terceiro nome destinado inicialmente para distinguir indivíduos por alguma característica pessoal (como se fosse um apelido), tornando-se depois hereditário. Fala-se também que os judeus da diáspora⁶ usavam “um segundo nome romano-helenístico acusticamente semelhante” (BECKER, 2007, p. 63), como Silas e Silvano ou Josué e Jasão. Já São Jerônimo, no capítulo 5 de *De Viris Illustribus* (ou sobre os Homens Ilustres), afirma que Saulo tomou o nome de Paulo do procônsul de Chipre, Sérgio Paulo, o primeiro a acreditar em sua pregação (cf. At 13,4-12).

Em At 13,9, Lucas chama pela primeira vez Saulo pelo nome romano, Paulo, e assim o designará doravante. Na época do nascimento de Paulo, nos primeiros anos da era cristã, Tarso era uma cidade próspera e importante, situada na região sudeste da Ásia Menor (atual Turquia),

⁴ *Forma transliterada* refere-se à representação escrita da palavra ou texto de um sistema de escrita (como o alfabeto cirílico ou grego) para outro sistema de escrita (como o alfabeto latino), utilizando a correspondência fonética mais próxima possível entre os dois sistemas.

⁵ *Tria nomina* era o modelo de identificação usado pelos cidadãos romanos do sexo masculino e consistia, normalmente, em três nomes: *praenomen* (nome pessoal, usado em círculos íntimos, familiares), *nomen* (indicando a família ou linhagem a que a pessoa pertencia) e o *cognomen*.

⁶ O termo diáspora refere-se ao período em que parte da população de Judá foi deportada para a Babilônia após as campanhas militares de Nabucodonosor II. Esse período durou, aproximadamente, 71 anos, iniciando com a sujeição de Judá sob o reinado de Joaquim (609 a.C. cf. 2Rs 24,1) e encerrando com a publicação do decreto de Ciro, rei da Pérsia, em 538 a.C., permitindo o retorno dos exilados para Jerusalém (Esd 1,1-3). O exílio marcou profundamente a vida tanto de expatriados quando de remanescentes, influenciando na releitura e na redação da história e de antigas tradições.

às margens do rio Cidno (Cydnus), com acesso direto ao Mar Mediterrâneo Oriental, sendo um porto fluvial ativo. Localizada em uma rota estratégica entre o Oriente e o Ocidente, ligava a cidade às regiões da Mesopotâmia e da Síria. Essa dupla vantagem - porto fluvial e rota terrestre - fez de Tarso um ponto de encontro de mercadores de todo o Império Romano. Tarso também abrigava escolas de estoicismo, retórica e ciências naturais comparáveis às de Atenas e Alexandria, segundo Estrabão, geógrafo grego do século I a.C.⁷ Tarso era, de fato, um “microcosmo do ambiente helenístico mediterrâneo” (BECKER, 2007, p. 61) e Paulo respirou desses ares. A cidade também era famosa pela produção de linho e de um tecido feito com pelo de cabra, o *cilicium*, nome derivado da província da Cilícia. Este material era utilizado na fabricação de tendas, velas de navios e roupas e sustenta a informação sobre a atividade profissional de Paulo: fabricante de tendas, possivelmente de linho (cf. At 18,3).

Nascido em família de tradição judaica, Paulo descendia de galileus da tribo de Benjamim, provenientes da cidade de Gíscala, na Judeia (JERÔNIMO, De Viris Illustribus, Cap. 5). Sua família teria migrado para Tarso, provavelmente, em um momento anterior ao cerco de Gíscala, em 67 d.C. pelos romanos. Gíscala era uma cidade com população fiel à Lei e ao culto em Jerusalém (peregrinação ao Templo). Contudo, a região da Galileia apresentava traços culturais mistos, judaicos e helenistas, pois se situava na região do antigo Reino do Norte, conquistado sucessivamente por assírios, babilônios, persas, gregos e, finalmente, pelos romanos. Após a destruição do Primeiro Templo (586 a.C.) e o retorno do exílio da Babilônia, iniciado em 538 a.C., a reconstrução política concentrou-se em Judá e em Jerusalém, enquanto a Galileia permaneceu mais distante do centro religioso, embora habitada por judeus.

Durante os conflitos que antecederam à destruição do Primeiro Templo, muitos judeus foram deportados ou migraram voluntariamente para outras regiões do Império Romano, sendo conhecidos como judeus da diáspora. A família de Paulo pode ter se estabelecido em Tarso por existir ali uma comunidade judaica ativa e estruturada.

A influência do helenismo entre os judeus foi gradual, mas permanente e irreversível. Teve início no final da dominação persa e seguiu até a tomada da Judeia pelos romanos, marcada pela invasão militar a Jerusalém pelo general Pompeu em 63 a.C. O período helenista é marcado pela combinação entre elementos gregos e tradições locais dos povos conquistados, gerando expressões culturais únicas. Como exemplo, podemos citar a língua, modo de conversar e estudar, estilo de viver e se organizar na cidade, gosto por filosofia, retórica, arquitetura e participação nas novidades que os centros urbanos ofereciam: teatros, jogos,

⁷ Talvez de modo exagerado, de acordo com BECKER, 2007.

banhos e praças públicas (SCARDELAI, 2024, p. 206). Esse não foi, entretanto, um processo pacífico no que se refere ao povo judeu, gerando ferozes reações. O helenismo conquistador encontra adeptos entre certos judeus e a história das lutas travadas para a obtenção da liberdade religiosa e política está descrita em 1 e 2 Macabeus.

Em Tarso, Paulo cresceu e foi educado em um ambiente helenístico-judeu. Acredita-se que tenha frequentado uma instituição de ensino judaico-helenista⁸, embora também possa ter ouvido um retórico ou filósofo gentio durante a juventude. Supõe-se que ele conhecia o hebraico (para o estudo religioso, educação farisaica) e o aramaico (para comunicação com os judeus da Judeia e regiões vizinhas), mas, em seu cotidiano, falava a língua franca da diáspora: o grego *koiné* (BECKER, 2007, p. 85). A palavra *koiné* significa “comum” e esse dialeto era amplamente usado pelos judeus que viviam nas cidades helenizadas do Império Romano, funcionando como uma língua universal do comércio, dos negócios, da administração e da cultura no mundo mediterrâneo – de modo semelhante ao inglês na atualidade.

O contexto religioso judaico na época de Paulo

Na carta aos Filipenses, Paulo descreve a si mesmo como hebreu filho de hebreus, da raça de Israel, da tribo de Benjamim e fariseu. Apesar de ter crescido em uma cidade que permitia o encontro de várias culturas e sob grande influência helenista, trata-se de um homem judeu orgulhoso de ter preservado sua linhagem e tradições: um sobrevivente da diáspora. A deportação de povos conquistados era um costume antigo no Oriente Médio. A intenção dessa estratégia era eliminar qualquer tentativa de resistência, levando para o exílio aqueles que tinham maior influência junto ao povo, e tanto o Reino do Norte quanto o Reino de Judá, ao sul, viveram a experiência do exílio (cf. 2Rs 24-25). Essa experiência, entretanto, foi sentida como uma grande catástrofe, fez com que a população judaica experimentasse Deus fora dos muros do Templo, reafirmando sua identidade. Isso foi decisivo para o desenvolvimento do judaísmo pós-exílio.

Por isso Paulo carrega dentro de si o orgulho de dizer que é hebreu, filho de hebreus, da raça de Israel. Ao dizê-lo, Paulo confirma que é hebreu de nascimento, pertencente a uma família que preserva as tradições hebraicas apesar da influência helenista vivida na sua cidade natal. Ele é descendente étnico do povo eleito e especifica sua tribo de origem (tribo de

⁸ O judaísmo helenístico foi um movimento que buscava definir uma tradição cultural e religiosa entre judaísmo e helenismo, relativamente à cultura e à língua gregas, durante o período em que os judeus começaram a sair de Israel e espalhar-se pelo mundo. Período conhecido como diáspora. Evento marcante do judaísmo helenístico é a tradução da Escritura hebraica para o grego. Esse movimento durou até o século II (DÉMANN, 2021, p. 36)

Benjamim, uma das poucas que preservou sua identidade após o exílio da Babilônia (cf. Ne 11,4). Outro ponto importante: ele afirma ter sido circuncidado ao 8º dia, mostrando que não é um prosélito⁹ convertido ao judaísmo, mas nascido judeu e obedecendo à Lei desde o início (cf. Gn 17,12; Lv 12,3).

E, quanto à Lei, Paulo era fariseu. E o que significava ser fariseu?

Entre o período pós-exílio e a destruição do Segundo Templo em 70 d.C., especialmente a partir do século II a.C., a sociedade judaica organizou-se em diferentes segmentos, entre os quais podemos destacar: saduceus, zelotes, sicários, essênios, fariseus, os judeus da diáspora espalhados pelo Império Romano e o povo comum, formado por trabalhadores, artesãos e camponeses.

O termo saduceu deriva do hebraico *sadoc*, que a tradição bíblica associa ao sacerdote de Jerusalém, nos tempos dos reis Davi e Salomão (1Rs 2,35). Os saduceus, da tribo de Levi, formavam um grupo composto de membros da classe alta da Judeia, os principais responsáveis pelo exercício da autoridade religiosa estruturada com base no Templo (SCARDELAI, 2008, p. 121).

A partir do ano 6 d.C., sob administração direta dos romanos, o *múnus*¹⁰ do Sumo Sacerdote (saduceu), como presidente do Sinédrio¹¹, ganhou mais força e a aristocracia sacerdotal, conseqüentemente, ganhou mais poder. Esses sacerdotes eram representantes do santuário e politicamente responsáveis perante o dominador estrangeiro. Provavelmente, a maior preocupação dos saduceus fosse que o culto do Templo e a Lei continuassem sob a supervisão do sacerdócio constituído (BRIGHT, 1978, p. 629). Rejeitavam qualquer alteração ao *status quo* (MAIER, 2005, p. 272-273), qualquer mudança que pudesse afetar seu prestígio e poder na sociedade. Eram conservadores, só concediam autoridade à Torá¹² e nenhuma ao corpo da Lei oral explicada pelos escribas. Como consequência dessa postura, os saduceus rejeitavam a crença na ressurreição, na vinda de um Messias, as recompensas e castigos depois da morte, a demonologia e a angeologia e as especulações apocalípticas em geral (BRIGHT,

⁹ É chamado de *prosélito* um gentio (não judeu) que se converte ao judaísmo, adotando sua fé e práticas. É diferente daqueles chamados de “tementes a Deus”, que frequentavam a sinagoga, mas não se submetiam a todas as exigências da Lei (especialmente, não praticavam a circuncisão).

¹⁰ A palavra *múnus* se originou diretamente do latim *munus* e significa “dever”, “ônus”, “função”, “encargo”.

¹¹ Sinédrio: associação de juízes que a lei judaica ordena existir em cada cidade. O Talmude identifica duas classes de cortes de rabinos: O Grande Sinédrio (com 71 juízes), que funcionava também como Suprema Corte, e o Sinédrio Menor (23 juízes) que existia nas cidades.

¹² Em matéria de doutrina e culto, os saduceus defendiam a estrita aplicação da lei escrita da Torá. Privilegiavam apenas os Cinco Livros da Torá de Moisés (o Pentateuco da Bíblia Católica) como única fonte religiosa válida. Assumiam uma postura conservadora em matéria de direito e jurisprudência e não viam necessidade da ampliação de doutrinas que não contassem com o apoio literal da Torá (SCARDELAI, 2008, p. 121).

1978, p. 629). Essas ideias defendidas pelos saduceus não tinham grande influência sobre as classes populares e o povo mais simples. Por se tratar de grupo liberal-aristocrático, cuja existência dependia unicamente do Templo, os saduceus deixaram de ser um grupo influente tão logo o Templo de Jerusalém foi destruído, em 70 d.C. (SCARDELAI, 2008, p. 122).

Dentro da própria tribo de Levi, além do grupo saduceu, outros levitas exerciam tarefas auxiliares ligadas ao culto e ao funcionamento do Templo, como guarda, ensino, cânticos, manutenção do espaço, etc. Essa distribuição de funções entre os levitas pode ser confirmada em Nm 3,3-10. Assim, tanto os saduceus quanto os demais levitas, sem exceção, estavam ligados, de alguma maneira, à atividade religiosa. Era uma função hereditária.

Os zelotes, sicários, essênios e fariseus não faziam parte de uma classe hereditária, mas sim de movimentos religiosos/políticos dentro do judaísmo.

Zelotes e sicários surgiram a partir do século I d.C. Defendiam a resistência à dominação estrangeira e proclamavam que o “Reino de Deus” não viria pacificamente, mas deveria ser provocado e o uso da violência não era descartado. Convocavam a população, especialmente camponeses, a se juntarem à causa comum da luta contra a opressão romana. Acreditavam que sua vitória traria um novo reino na terra, alicerçado na justiça e na verdade (SCARDELAI, 2008, p. 124). Os sicários eram a ala extremista dos zelotes, e o seu nome tem origem no punhal curto que usavam para atentados políticos, escondido sob seus mantos, conhecido pelo nome de *sica*.

Os essênios eram um grupo religioso nascido no século II a.C. Acreditavam estar vivendo o fim dos tempos e preparavam-se para esse momento que, segundo eles, era iminente. Retiraram-se das preocupações mundanas, levando uma vida comunitária e ascética, separados da vida urbana, vivendo, em sua maioria, em Qumram (READER’S DIGEST, 1999, p. 30). O interesse por este grupo foi despertado novamente após a descoberta dos manuscritos do Mar Morto¹³, no final da década de 1940.

Os fariseus, assim como os essênios, têm sua origem no movimento hassídico do séc. II a.C. (BECKER, 2007, p. 68). A palavra fariseu vem da raiz verbal hebraica *parash*, que significa distinguir (separar), anunciar. Do verbo *parash* deriva o substantivo *perushim* que pode significar “separados” (RAMOS; MATOS, 2022, p. 42). Mas, separados do que ou de quem? Os fariseus defendiam a observância rigorosa da Lei Mosaica (Torá) e também da tradição oral (interpretações transmitidas por mestres). Eram tidos como “os mais perfeitos

¹³ Os Manuscritos do Mar Morto são uma coleção de textos e fragmentos de texto encontradas em cavernas em Qumram, no Mar Morto. Os manuscritos incluem partes da Bíblia Hebraica, livros apócrifos e livros sobre as regras sob as quais viviam os essênios.

conhecedores de nossas leis e de nossas cerimônias” (JOSEFO, 1974, p. 219). Além disso, os fariseus aceitavam a ideia da ressurreição e da imortalidade da alma, que seria julgada em um outro mundo e recompensada ou castigada conforme suas atitudes (JOSEFO, 1974, p. 219). Para eles, o futuro do judaísmo era ser o povo santo de Deus através da observância da Lei, escrita e oral; os judeus poderiam, assim, esperar o cumprimento das promessas que viriam no tempo de Deus (BRIGHT, 1978, p. 630). Poderíamos, então, especular que os fariseus estariam “separados” daqueles que não comungavam de sua pureza ritual, das pessoas que não observavam escrupulosamente a Lei ou que seguiam normas diferentes daquelas adotadas por eles. Entretanto, o rabino Haddad (2022, p. 58) propõe três tipos de possibilidades de entendimento para o conceito de “separados”, a saber:

- a) Primeira possibilidade: os piedosos (hassidim) se posicionam contrários ao poder político da época durante o período Hasmoneu. Neste sentido, os fariseus seriam dissidentes.
- b) Segunda possibilidade: os piedosos que praticavam meticulosamente os ritos de purificação, prescritos na Torá, e, por isso mesmo, se separavam dos demais que não observavam esses ritos. Todavia, isso não significava que havia desrespeito com quem não observava as purificações.
- c) Terceira possibilidade: comentadores (exegetas) da Torá. Esses se distinguiram pela centralidade que a Palavra de Deus ocupava em suas vidas, sempre buscando novas interpretações para explicar e bem viver essa palavra.

Sendo assim, podemos considerar que os fariseus eram homens que buscavam viver uma vida consagrada a Deus e, por isso, separados, mas não afastados do povo de Deus porque entendiam a missão que é colocada pelo profeta Isaías (Is 49,6): “[...] Também te estabeleci como luz das nações, a fim de que a minha salvação chegue até as extremidades da terra” (RAMOS; MATOS, 2022, p. 42-43).

Os fariseus não eram um grupo aristocrático ou sacerdotal, e com sua severidade moral conquistaram o respeito geral entre o povo. Foi através deles que a Lei oral foi transmitida e ampliada, até ser codificada no Mishná¹⁴ (por volta do ano 200 d.C), e completada no Talmud¹⁵ (BRIGHT, 1978, p. 630). Ao lado dos saduceus, os fariseus constituíam o grupo mais notável na vida pública da época, especialmente também no Sinédrio, acabando por constituir a única força judaica capaz de garantir para o judaísmo um novo começo depois da destruição do

¹⁴ Mishná: compilação de leis orais judaicas e serve como um complemento à Torá (lei escrita). É parte do Talmud.

¹⁵ Talmud: coletânea de textos judaicos sagrados. Registra as discussões rabínicas sobre a lei, ética, costumes e a história do judaísmo. É composto pela Mishná (lei oral) e pela Guemará (discussão detalhada da Mishna).

Templo entre 66-70 d.C. (MAIER, 2005, p. 285). Foram eles que reorganizaram a vida comunitária judaica sob os dois pilares da vida social e espiritual de Israel: a sinagoga e a Torá de Moisés (SCARDELAI, 2008, p. 120). Não era necessário, para se tornar um fariseu, nascer de uma determinada família (ou tribo): era necessário, sim, estudar a Lei e seguir o rigor da tradição oral. Sacerdotes e escribas também poderiam integrar o grupo dos fariseus, embora a maioria dos seus membros fosse composta por leigos (BECKER, 2007, p. 68). Na época de Paulo, os fariseus já viviam reunidos com a finalidade de colocar o povo todo sob a ação santificadora da Torá mediante a prática de seus mandamentos.

A Lei prometia vida a quem a cumprisse. Saduceus e essênios concebiam essa vida prometida como a vida terrena do homem; o farisaísmo, ao contrário, ensinava, provavelmente desde o século I anterior à era cristã, que essa vida teria continuação no mundo vindouro, no início da qual haveria recompensa e castigo para o comportamento humano em relação à Torá no mundo atual (BECKER, 2007, p. 69-70). Lenhardt (2020¹, p. 83), vai além quando se refere a palavra recompensa nesse contexto, dizendo “a ressurreição para Israel, que dela se beneficia, não é uma recompensa, mas uma consequência”.

Pouco se sabe, efetivamente, da vida do apóstolo Paulo em seu período como fariseu. Em Atos 22,3, Paulo diz que foi criado em Jerusalém e educado aos pés de Gamaliel,¹⁶ na observância exata da Lei. Diz também, sobre esse período, que progredia no judaísmo mais do que muitos compatriotas de sua idade, distinguindo-se no zelo pelas tradições paternas (cf. Gl 1,14). Como ele não se refere a esses compatriotas como discípulos de um rabi, podemos pensar que Paulo foi educado na linha farisaica como orientação para a vida e não com o propósito de ele mesmo, no futuro, assumir um cargo de rabi. Ter estudado “aos pés de Gamaliel” confere grande destaque à figura de Paulo pelas mãos de Lucas através do livro dos Atos dos Apóstolos, já que Gamaliel foi um dos grandes rabinos de sua época, seguidor da escola de Hillel¹⁷. O autor Jürgen Becker pondera, entretanto, que Paulo poderia ter recebido a educação farisaica em qualquer sinagoga maior da diáspora, sem qualquer dificuldade, incluindo a cidade de Tarso (BECKER, 2007, p. 66).

Como fariseu rigoroso perante a Lei, Paulo acreditava em um Deus único, na possibilidade de uma nova vida após o término de nossa caminhada na Terra e de que essa

¹⁶ Gamaliel foi fariseu, líder do Sinédrio e reconhecido como Doutor da Lei. Neto de Hillel, o Ancião – um dos mais renomados sábios do judaísmo rabínico. Viveu entre o século I a.C. até meados do século 50 d.C.

¹⁷ Hillel, o Ancião, sábio judeu, viveu entre 60 a.C. e 9 d.C. Nascido na Babilônia e ativo em Jerusalém, foi autor de uma corrente interpretativa da Torá mais leniente e compassiva, baseada em princípios de justiça, humildade e paz, em contraste com a Casa de Shammai, que era mais rigorosa. A influência da Casa de Hillel perdurou por séculos.

possibilidade estaria atrelada à forma como vivemos e às decisões que tomamos (caminho da virtude ou do vício). Assim como os demais fariseus de sua época, entendia que os mandamentos da Lei deveriam ser levados em conta na vida cotidiana. Os fariseus se empenhavam de modo particularmente intenso nisso, no sentido de que as leis da pureza deviam ser observadas na vida diária, como programa para todo o povo de Israel, demarcando a separação em relação a todos os não-judeus. Seria desse modo que, sendo um judeu helenista, longe de sua cidade de origem e do Templo, Paulo estaria definindo a fronteira que o separaria daqueles que não seguiam a fé judaica, garantindo a manutenção de sua identidade (BECKER, 2007, p. 70-71).

A perspectiva messiânica no judaísmo

Em linhas gerais, salvo o período da Independência Hasmoneia (167-63 a.C.) ou outros períodos de alguma autonomia religiosa e administrativa, o povo judeu viveu cerca de 700 anos sob o domínio estrangeiro. Durante esse período vivenciaram escassez, exploração, opressão, frustração e exílio. O messianismo surge na história desse povo como uma forma de superar as adversidades sofridas e alimentar o desejo de restauração tanto no âmbito político quanto no religioso.

Durante os tempos antigos, a palavra messias era indistintamente aplicada a qualquer pessoa ungida com óleo. O cerimonial da unção concedia a mesma condição de ungido ao sacerdote, ao rei e ao profeta (SCARDELA; ROSSI, 2021, p. 123), em caráter permanente ou temporário. O termo grego aparece no Evangelho de Jesus Cristo segundo João (1,42; 4,25), indicando que no período da escrita do Novo Testamento ao menos uma parcela da população judaica estaria familiarizada com essa expressão.

Antes do período do Segundo Templo, a esperança messiânica não estava centrada na figura de uma pessoa, mas sim na ideia de um tempo em que Deus interviria na história do homem. Esse tempo se caracterizaria pela paz e harmonia entre os povos; pela purificação moral e religiosa; pela restauração da justiça social; pela prosperidade material. Na literatura profética encontram-se citações relacionadas a esse respeito (cf. Am 9,11-15, Os 2,16-25 e Is 2,1-5).

Embora o período do Segundo Templo se estenda do século V a.C. até sua destruição, em 70 d.C., é sobretudo no período do reinado de Herodes Magno (entre 37 a.C a 4 d.C.), sob o domínio romano, que passa a tomar forma a figura escatológica¹⁸ de um Messias ungido.

As manifestações de um agente redentor, de um Messias, estão relacionadas ao desenvolvimento da literatura apocalíptica judaica. Da mesma forma que a esperança de uma era messiânica está presente nos profetas mais antigos, o livro de Daniel inaugura o gênero apocalíptico que fora preparado por Ezequiel e que se difundirá na literatura judaica (JERUSALÉM, 2019, p. 1246).

A visão apocalíptica pressupunha que uma mudança dramática estava em curso na sociedade e sua efetivação somente aconteceria se houvesse uma transformação social ainda neste mundo. A vitória militar macabaica estabelecida sobre os selêucidas (167 a.C.) foi um marco para o advento do espírito messiânico judaico. Para os judeus, a expectativa de um reino messiânico era a extensão do reino desejado por Deus, alicerçado na justiça, no direito e na verdade. E foi o que impulsionou a expectativa sobre um Messias que libertaria Israel de seus opressores (SCARDELA; ROSSI, 2021, p. 134-135).

O principal proponente da crença judaica no Messias foi o círculo farisaico-rabínico (SCARDELA; ROSSI, 2021, p. 123), composto por fariseus que existiam antes da destruição do Templo (até 70 d.C.) e sobreviveram a essa tragédia pela observância da Torá, da tradição oral e da vida comunitária nas sinagogas, bem como pelos rabinos, que reorganizaram o judaísmo depois da referida destruição. Somente a tradição farisaica foi capaz de sobreviver após a destruição do Templo em 70 d.C.

O caminho para Damasco

Estando ele em viagem e aproximando-se de Damasco, subitamente uma luz vinda do céu o envolveu de claridade. Caindo por terra, ouviu uma voz que lhe dizia: “Saul, Saul, por que me persegues?” (At 9,3-4).

A partir desse momento, descrito em Atos dos Apóstolos, tudo muda na vida do jovem judeu Saul. Obras feitas por pintores renomados como Caravaggio, Michelangelo ou Rubens retrataram essa passagem, e algumas delas colocam Paulo caindo de um cavalo. Essa imagem é comum na arte ocidental, talvez pela busca de uma dramatização visual ou pela tentativa de associar Paulo com a nobreza – andar a cavalo, naquela época, representava poder, posição

¹⁸ De um modo geral, a escatologia judaica estuda os eventos do “fim dos dias”, que são: a vinda do Messias (um líder humano da Casa de Davi, que trará uma era de paz e justiça), a ressurreição dos mortos (que ocorreria após a vinda do Messias e o Grande Dia de Julgamento), a restauração de Israel (vitória sobre a diáspora) e do Templo em Jerusalém e o reconhecimento universal de todas as nações que o Deus de Israel é o único e verdadeiro Deus.

social, *status*. Nenhuma referência a cavalos ou carruagens é encontrada em Atos dos Apóstolos para esse episódio. As imagens criadas por artistas do período Barroco e do Renascimento servem tão somente para nos transportar, através dos sentidos, para aquele momento tão decisivo e impactante para a história do apóstolo Paulo e do cristianismo.

O martírio de Estevão (cf. At 6-7), que acontece na presença de Paulo, pode ter sido o estopim para colocá-lo na direção de Damasco. Lembramos que Paulo, nesse momento, buscava suprimir mais uma seita que surgia em um período da história em que o judaísmo vivia grande diversidade religiosa e política, com o surgimento de várias correntes de pensamento, e ainda sob intensa dominação estrangeira.

Já vimos que Paulo, como fariseu, defendia o cumprimento da Lei, da tradição oral e da vida no Templo; movimentos que contestassem esses pilares eram, portanto, severamente combatidos. Mas o que o movia para se lançar de forma tão feroz contra os discípulos de Jesus? Paulo acreditava na vinda do Messias. Portanto, podemos dizer que o cerne da questão não está no fato daquele grupo específico acreditar que o homem chamado Jesus era o Messias. Na época de Paulo, Israel assistiu ao aparecimento de diversos movimentos populares semelhantes aos de Jesus, especialmente carregados por esperanças e crenças apocalípticas (SCARDELAI, 2008, p. 100). Muitos outros grupos já teriam seguido pessoas que se diziam ser o Messias ou foram aclamadas como tal (cf. At 5,34-38). Essa afirmação não era considerada blasfêmia por si só; mas quando os seguidores de Jesus questionaram a importância da Lei e o Templo, não foi possível tolerar (cf. At 6,13-15).

Paulo pede ao Sumo Sacerdote cartas para as sinagogas de Damasco a fim de poder trazer de volta para Jerusalém presos homens e mulheres que fizessem parte da comunidade de seguidores de Jesus (cf. At 9,2). E por que Damasco, dentre todas as outras cidades onde havia seguidores? A resposta para esta pergunta é incerta, mas podemos levantar hipóteses que nos ajudem a imaginar as razões dessa escolha.

Damasco estava localizada na província romana da Síria. Ficava entre 6 a 8 dias de viagem de Jerusalém (aproximadamente 240 km), em uma estrada segura e movimentada. Quando os cristãos fugiram para fora da Judeia, seguindo as rotas comerciais para a Síria, Damasco era a primeira grande cidade que encontravam. Havia, na cidade, a comunidade judaica tradicional e a comunidade de judeus cristãos. Convém observar que os judeus que acreditavam em Jesus continuavam, naquela época, frequentando a sinagoga, ao mesmo tempo que partiam o pão pelas casas (cf. At 2,46). Isso quer dizer que havia cristãos judeus organizados dentro das sinagogas, e não fora delas.

Nas sinagogas de Damasco formou-se uma comunidade cristã que tinha como base os fugitivos do círculo de Estevão, os quais, após o martírio deste, abandonaram Jerusalém e levaram a missão para as cidades costeiras até a Fenícia, incluindo Chipre e Antioquia (BECKER, 2007, p. 99; cf. At 11,19). O grupo de Estevão era conhecido como “helenista”. Os helenistas eram judeus que viveram fora da Judeia, adotando certa cultura grega e dispondo em Jerusalém de sinagogas particulares, em que a Bíblia era lida em grego (BIBLIA, 2019, p. 1911, nota b). Eles se diferenciavam dos demais cristãos de Jerusalém não só pela língua grega¹⁹ (os outros falavam a língua aramaica), mas por sua teologia, indo contra o Templo e a Lei (BECKER, 2007, p. 100; cf. At 6,13-14). Podemos, assim, inferir que a comunidade de Damasco seria, então, uma das mais importantes comunidades fora da Judeia e que representaria um risco para a fé judaica estabelecida, o que justificaria a preocupação do Sinédrio em Jerusalém. Por isso Paulo pede ao Sumo Sacerdote cartas para ir a Damasco, pois as sinagogas no exterior (Síria, no caso de Damasco) frequentemente obedeciam à autoridade de Jerusalém em questões religiosas. Paulo não tinha autoridade civil para prender ninguém em território romano. As cartas, entretanto, conferiam-lhe autoridade com base religiosa para realizar as prisões em nome do Sinédrio.

O encontro de Paulo com Jesus Ressuscitado no caminho de Damasco é descrito de forma mais detalhada no livro dos Atos dos Apóstolos. As cartas paulinas tratam dessa experiência como uma revelação pessoal, uma vocação que Paulo nos conta em primeira pessoa sem, entretanto, discorrer de forma narrativa. Dentre elas, Gálatas 1,11-17 apresenta o texto mais completo e direto sobre o assunto, no qual Paulo afirma que não recebeu o Evangelho de homens, mas de Deus, com a missão de revelá-lo aos gentios. A Carta aos Gálatas é considerada pela tradição cristã como uma das primeiras cartas de Paulo, escrita entre 53 e 55 d.C.

Em Atos dos Apóstolos o caminho de Damasco é narrado em três momentos distintos: primeiramente, o episódio é descrito por Lucas (cf. At 9,1-19); depois, Lucas usa a voz de Paulo para relatar novamente esse acontecimento em duas situações diferentes: no momento de sua prisão em Jerusalém, antes de ser recolhido à fortaleza Antônia (cf. At 22,1-16) e quanto Paulo, novamente preso em Cesareia, defende a si mesmo perante o rei Agripa (cf. At 26,5-20). Atos dos Apóstolos, assim como a literatura bíblica de uma forma geral, é uma narrativa teológica, não uma biografia de Paulo ou dos demais apóstolos. Entretanto, não é por este motivo que podemos pensar que Lucas se enganou ao repetir ou narrar o evento do caminho de Damasco de três formas diferentes, como se fosse uma liberdade poética reservada a autores.

¹⁹ Supõe-se que Paulo fosse habituado a falar a língua comum da diáspora: o grego (BECKER, 2007, p. 59).

Os três relatos apresentam variações entre si, como demonstra a tabela abaixo:

Tabela 1: Análise dos relatos sobre o encontro de Paulo com Jesus Ressuscitado no caminho de Damasco

At 9,1-19 Vocação de Saulo	At 22,1-16 Discurso de Paulo aos judeus	At 26,5-20 Discurso de Paulo perante o rei Agripa
(v.1) Paulo dirige-se ao Sumo Sacerdote, ainda respirando ameaças de morte contra os discípulos do Senhor.	(v.1-3) Paulo faz o discurso em hebraico ao povo em Jerusalém. Afirma a todos ser judeu, nascido em Tarso, mas criado em Jerusalém aos pés de Gamaliel, na observância da Lei.	(v.5-6) Paulo afirma que todos os judeus em Jerusalém sabem que ele vive como fariseu. Diz que está preso por causa da esperança na promessa feita por Deus aos pais de sua raça (os judeus).
(v.2) Pede ao Sumo Sacerdote cartas para as sinagogas de Damasco a fim de prender homens e mulheres pertencentes ao “Caminho” (seguidores de Jesus).	(v.4-5) Confirma sua perseguição de morte ao “Caminho” (seguidores de Jesus) e sua ida para Damasco com o objetivo de prender homens e mulheres pertencentes ao grupo.	(v.9-11) Relata sua participação na perseguição, prisão e morte dos “santos” (seguidores de Jesus).
(v.3) Uma luz vinda do céu envolve Paulo, que cai por terra,	(v.6) Já próximo de Damasco, por volta de meio-dia, uma grande luz vinda do céu brilhou ao seu redor.	(v.12-13) Diz que, no caminho para Damasco, por volta do meio-dia, uma luz vinda do céu, mais brilhante do que o sol circundou a Paulo e a todos que o acompanhavam.
(v.4) Ouve uma voz que lhe diz: “Saul, Saul, por que me persegues?”.	(v.7) Paulo cai no chão e ouve uma voz que pergunta: “Saul, Saul, por que me persegues?”	(v.14) Paulo cai por terra e ouve uma voz que lhe fala em língua hebraica: “Saul, Saul por que me persegues?”
(v.5) Paulo pergunta quem fala com ele através daquela luz e Jesus responde: “Eu sou Jesus, a quem tu persegues”.	(v.8) Paulo pergunta: “Quem és, Senhor?” e recebe como resposta “eu sou Jesus, o Nazareu, a quem tu persegues”.	(v.15) Paulo pergunta: “quem és, Senhor?” e ouve como resposta: “Eu sou Jesus, a quem tu persegues”
(v.6) Paulo recebe ordem de levantar e entrar na cidade (Damasco), onde lhe será dito o que fazer.	(v.10) Paulo é orientado a levantar e entrar em Damasco, onde lhe seria dito o que fazer.	(v.15-17) E continua “mas levanta-te e fica firme em pé, pois este é o motivo por que te apareci: para constituir-te servo e testemunha da visão na qual me viste e daquelas que ainda terás. Receberão, pela fé em Jesus, a remissão dos pecados e a herança entre os santificados”.

At 9,1-19 Vocação de Saulo	At 22,1-16 Discurso de Paulo aos judeus	At 26,5-20 Discurso de Paulo perante o rei Agripa
(v.7) Os homens que o acompanhavam ouviam a voz, mas não viam ninguém.	(v.9) Os homens que estavam com ele viam a luz, mas não escutavam a voz que falava com ele.	Sem menção aos homens que o acompanhavam na viagem.
(v.8-9) Paulo perde a visão e é conduzido pelos homens que o acompanhavam para entrar na cidade. Fica 3 dias sem ver, comer ou beber.	(v.11) Paulo é levado para Damasco pelos homens que estavam com ele, pois o fulgor da luz o deixou sem enxergar.	Sem menção à perda de visão de Paulo pela luz.
(v.10) Surge a figura de Ananias, discípulo em Damasco.	(v.12) Ananias é caracterizado como homem piedoso segundo a Lei, de quem davam bom testemunho todos os judeus da cidade.	Sem menção à figura de Ananias.
(v.11-12) Deus instrui a Ananias a procurar na rua Direita, na casa de Judas, um homem chamado Saulo, de Tarso. Fala sobre a visão de Saulo onde Ananias lhe restauraria a visão pela imposição das mãos.	Sem menção à visão recebida por Ananias	Sem menção à visão recebida por Ananias
(v.13-14) Ananias hesita por saber dos males causados por Paulo e das cartas que ele trazia consigo para prender homens e mulheres seguidores de Jesus.	Sem menção à hesitação de Ananias.	Sem menção à hesitação de Ananias.
(v.15) Deus insiste e diz a Ananias que Paulo é instrumento para levar o Seu nome diante das nações pagãs, dos reis e dos israelitas.	(v.15) Ananias diz a Paulo: “Tu serás testemunha de Deus diante de todos os homens, do que viste e ouviste.	(v.17-18) Eu te enviarei ao povo e às nações gentias para lhes abrires os olhos e assim se converterem das trevas à luz.
(v.17) Ananias vai em busca de Paulo e confirma que Jesus, aquele que havia aparecido para ele no caminho para Damasco, o enviou até ele. Impõe sobre Paulo suas mãos e explica que faz isso para que ele recupere a visão e fique repleto do Espírito Santo.	(v.13-14) Ananias fica de pé diante dele e diz: “Saul, meu irmão, recobra a vista”, o que acontece imediatamente. Diz ainda: “O Deus de nossos pais te destinou para conheceres a Sua verdade, veres o Justo (Cristo) e ouvires a voz saída de Sua boca. Sem menção à presença do Espírito Santo.	Sem menção à participação de Ananias na recuperação da visão de Paulo e seu testemunho. Sem menção à presença do Espírito Santo.
(v.18) Caem dos olhos de Paulo “escamas” e ele recupera a visão.	Sem menção às “escamas” nos olhos de Paulo.	Sem menção às “escamas” nos olhos de Paulo

At 9,1-19 Vocação de Saulo	At 22,1-16 Discurso de Paulo aos judeus	At 26,5-20 Discurso de Paulo perante o rei Agripa
(v.19) Paulo recebe o batismo e, depois, se alimenta.	(v.16) Ananias exorta Paulo a receber o Batismo, lavando-se dos pecados em nome de Jesus.	Sem menção ao Batismo de Paulo.
Termina com o Batismo de Paulo.	Termina com o Batismo de Paulo	(v.19-20) Paulo confirma que, após a visão celeste, anunciou aos habitantes de Damasco, aos de Jerusalém, em toda a região da Judeia e depois aos gentios o arrependimento, a conversão a Deus com práticas de obras dignas de arrependimento.

Segundo Marguerat, At 9 é o primeiro na hierarquia das instâncias narrativas. At 22 e 26 apresentam-se como novas interpretações retrospectivas dos acontecimentos no caminho de Damasco, atribuídas pelo autor (Lucas) ao seu ator principal, Paulo (2003, p. 206-207). Lucas não está repetindo o mesmo evento, mas interpretando-o para públicos diferentes e, provavelmente, com intenções distintas.

O que é comum aos três relatos?

- A definição de Paulo como perseguidor da comunidade de seguidores de Jesus (o “Caminho”);
- Uma luz celestial que aparece no caminho para Damasco;
- Uma voz que identifica Jesus como o perseguido;
- Paulo, recebendo uma missão divina.

At 9 é a descrição histórica de Lucas, que tem como público-alvo a comunidade cristã nascente (judeus e gentios) e mostra como Deus transforma um perseguidor em apóstolo. A transformação de Paulo no caminho de Damasco faz parte de uma sequência iniciada no capítulo 8, com a perseguição da igreja de Jerusalém e o martírio de Estevão (MARGUERAT, 2003, p. 208). Mostra que a conversão de Paulo, que passa de negador de Cristo ao anunciador do Messias, é obra direta de Deus. Entretanto, o divino, no texto de Lucas, precisa da mediação humana, da comunidade, para se manifestar. No texto, é a figura de Ananias que representa esse papel, recuperando a visão de Paulo pela imposição das mãos, em nome de Jesus e, posteriormente, levando-o para ser batizado. “Ananias partiu. Entrou na casa, impôs sobre ele as mãos e disse: “Saul, meu irmão, o Senhor me enviou, Jesus, o mesmo que te apareceu no caminho por onde vinhas. É para que que recuperes a vista e fiques repleto do Espírito Santo” (At 9,17).

Além disso, é para Ananias que a missão de levar o nome de Deus às nações pagãs, aos reis e aos israelitas é revelada. Os companheiros de viagem de Paulo ouvem a voz, mas não veem ninguém. As escamas aqui também são símbolos importantes: representam a passagem das trevas para a Luz. A cegueira é a ignorância espiritual, a ausência de compreensão da vontade de Deus. Quando “caem as escamas”, o processo de transformação está concluído. Lucas está enfatizando para a comunidade que a conversão tem efeitos visíveis e possíveis de serem reconhecidos nas pessoas que passam por ela.

Em At 22 Paulo é acusado de falar contra o povo, a Lei e o Templo e é salvo do linchamento pela guarnição romana que ficava aquartelada na Fortaleza Antônia. Ele discursa em aramaico para um grupo de judeus hostis e é esse o público para quem Lucas escreve – os judeus de Jerusalém, na tentativa de defender Paulo da acusação de apostasia²⁰ e mostrar que sua missão tem raiz no Deus de Israel. A fórmula do versículo 3²¹ não é apenas uma declaração de identidade: reforça a ininterrupta fidelidade de Paulo à tradição judaica (MARGUERAT, 2003, p. 215). Com este propósito, o autor coloca Paulo afirmando ser judeu e tendo sido criado aos pés de Gamaliel. Ananias, nesta versão, não é seguidor de Cristo e não realiza milagre em nome de Jesus, mas é descrito como “homem piedoso segundo a Lei, de quem davam bom testemunho todos os judeus de Damasco” (At 22,12), o que seria um ponto positivo aos olhos da comunidade judaica de Jerusalém. Essa caracterização possibilita que Ananias seja o transmissor da mensagem de Deus, agindo como um profeta do Antigo Testamento (“o Deus de nossos pais te predestinou para conheceres a sua vontade, veres o Justo e ouvires a voz saída de Sua boca”, At 22,14). Ananias ainda fala em At 22,15 que Paulo será testemunha de Deus, diante de todos os homens, de tudo o que visse e ouvisse – sem mencionar as nações pagãs – mostrando, assim, que sua missão vem de Deus, não se trata de uma iniciativa pessoal. O Espírito Santo não é mencionado.

Nessa versão, os acompanhantes viram a luz, mas não ouviram a voz. Essa estrutura narrativa é conhecida em outras passagens da Bíblia, nas quais o povo percebe sinais, mas apenas o profeta compreende o seu significado. Eles testemunham o evento – a grande luz que veio do céu – mostrando que não foi um acontecimento particular, privado ou subjetivo. No judaísmo, segundo a tradição bíblica, a verdade exige testemunhas e uma experiência puramente privada poderia ser rejeitada (cf. Dt 17,6; 19,15). Por isso Lucas estabelece uma

²⁰ Apostasia, (do grego *apostates*, "rebelde") é o abandono voluntário da fé e da aliança com Deus, virando-se para outras divindades ou filosofias, visto como uma rebelião grave contra Deus e Israel, punível na Torá com a morte.

²¹ At 22,3: “Eu sou judeu. Nasci em Tarso, da Cilícia, mas criei-me nesta cidade, educado aos pés de Gamaliel na observância exata da Lei de nossos pais, cheio de zelo por Deus, como vós todos no dia de hoje.”

relação entre Paulo e seus acompanhantes, enfatizando a presença de testemunhas no momento do acontecimento.

Também a menção do batismo é importante, dialogando com práticas judaicas conhecidas de purificação. Ananias, em At 22,16, diz: “E agora, que esperas? Recebe o batismo e lava-te dos teus pecados invocando o Seu nome”. O batismo é um dos rituais mais importantes na tradição cristã, e o elemento fundamental utilizado para a prática desse ritual é a água. Ela nos convida à reflexão e à transcendência, uma vez que nos remete, junto ao imaginário coletivo, a dimensão do sagrado. Por esse motivo, ela pode ser associada com a ideia da purificação ou reanimação. O ritual de imersão (batismo) tem como pano de fundo o sentido de purificação. Rituais de imersão com intenção de se obter purificação eram – e ainda são – algo frequente nas tradições religiosas. Existem diversas passagens na Bíblia Hebraica que apontam para a função purificadora da água (cf. Lv 14,8-9; 15,5-8; Nm 19,7). Muitos grupos religiosos no tempo de Jesus, como os saduceus, fariseus e essênios, praticavam rituais de purificação com a perspectiva cultural (RAMOS, 2022, p. 18-20). Sendo assim, através da água e da expressão “lava-te”, o autor cria uma ponte, uma referência, para estabelecer uma conexão com aquele grupo. Essa construção aparece exclusivamente em At 22.

Em At 22,17-21 encontramos o ponto alto do texto, como um fechamento para o encontro em Damasco: a cena do êxtase de Paulo no Templo, em Jerusalém. Paulo, em oração, vê a Jesus e recebe a última confirmação relacionada à sua vocação: “Apressa-te, sai logo de Jerusalém, porque não acolherão o teu testemunho a meu respeito”. “Vai, porque é para os gentios, para longe, que quero enviar-te” (22,18; 22,21). A forma como este momento é narrado dá ao leitor a impressão de que ele ocorreu na sequência ao discurso de Paulo aos judeus na escadaria da Fortaleza Antônia, embora isso não tenha acontecido. A Bíblia de Jerusalém nos fala que havia se passado algum tempo entre um acontecimento e outro, algo em torno de 3 anos (2019, p. 1944, nota a). Novamente, Lucas busca coerência, concluindo a narrativa com a confirmação de que a missão aos gentios era uma ordem divina, e uma ordem recebida no Templo. Não é à toa que o Templo foi escolhido: ele cumpre uma função teológica. O fato de Paulo se encontrar lá, em oração, testemunha mais uma vez sua lealdade à tradição judaica. O discurso de Paulo em Atos 22 quer ressaltar, portanto, que sua biografia deveria ser suficiente para convencer a todos de que sua mensagem não é nada além de fruto de um zelo impecável para com o Deus de seus antepassados (MARGUERAT, 2003, p. 217-218).

Chegamos, finalmente, em Atos 26, em que Paulo (preso mais uma vez) apresenta seu caso ao rei Agripa II, Festo e outras autoridades romanas. Lucas, com essa versão, adapta a narrativa para leitores gentios e comunidades cristãs que viviam no mundo greco-romano, sob

influência helenista. O rei Agripa, destinatário do discurso, é caracterizado como especialista nos costumes e controvérsias dos judeus e, por isso, a explanação de Paulo vai mostrar que as acusações sofridas são apenas uma questão de controvérsia interna, que não se justificam. A esperança judaica encontra sua realização na ressurreição do Messias (cf. At 26,3) e o caminho de Damasco é apresentado como prova convincente desse acontecimento (MARGUERAT, 2003, p. 220). Como vimos anteriormente, a crença no Messias era uma das características do farisaísmo. Marguerat comenta que, nessa parte do texto, Lucas “força a mão” ao resumir toda a fé judaica na crença da ressurreição (2003, p. 220). Mas não era Paulo fariseu? Que argumento teria para ele maior força?

A figura de Ananias desaparece em At 26, e os companheiros de viagem de Paulo são mencionados apenas no v. 13. Não existe cegueira ou recuperação de visão por meio de milagre. Nada é falado a respeito do batismo ou sobre a presença do Espírito Santo. É dada ênfase ao caráter profético da missão de Paulo junto ao povo e às nações gentias.

Tanto Gálatas quanto Atos dos Apóstolos concordam que Damasco foi o momento crucial no que se refere à revelação e vocação de Paulo. A partir daí, a história é contada de formas ligeiramente diferentes, mas nem por isso menos cativante ou incorreta. Existe um Paulo “lucano” e outro “paulino”. O primeiro Paulo é narrado por Lucas nos Atos dos Apóstolos, documento escrito décadas depois da Carta aos Gálatas, por necessidade de ordem e de memória. Paulo tem papel preponderante na obra de Lucas, já que mais da metade do livro dos Atos dos Apóstolos é dedicado a ele e a sua missão junto aos gentios. Segundo a Bíblia de Jerusalém, Lucas atribui ao Apóstolo atitude mais conciliadora do que a que aparece nas epístolas. O segundo Paulo é aquele que fala de si mesmo através de suas próprias cartas, surgindo como apóstolo por revelação direta de Jesus. Paulo escreve para resolver conflitos reais e urgentes existentes nas comunidades por ele fundadas, defendendo sempre o Evangelho e sua missão. As diferenças não configuram contradição; refletem perspectivas e finalidades distintas que na tradição cristã se complementam para a compreensão da figura e da missão do Apóstolo Paulo.

A “conversão” de Paulo

É comum nos depararmos com textos que falam sobre a *conversão* de Paulo no caminho para Damasco. E, na maioria das vezes, a palavra *conversão* nos leva a pensar em Paulo abrindo mão do judaísmo. A figura do judeu perseguidor que se transforma no cristão convertido, pregando a mensagem de justificação pela fé em Jesus Cristo, dominou os estudos bíblicos por muito tempo. Entretanto, quando Paulo foi transformado por sua experiência, o cristianismo

ainda não existia como religião estabelecida. Assim, parece mais adequado afirmar que Paulo mudou de grupo religioso dentro do judaísmo, mas não de religião (HAWTHORNE; MARTIN; REID, 2008, p. 261-266).

Paulo, após sua experiência de fé em Jesus como o Messias, se junta a um grupo diferente dentro do judaísmo existente naquela época, distanciando-se daquele do qual fez parte no passado, mas ainda assim judeu. A ideia de fundar uma nova religião era um pensamento completamente estranho para Paulo, assim como foi para Jesus. Aliás, ousamos dizer que nunca foi um pensamento de fato. Lembrando que apenas o povo judeu acreditava na vinda de um Messias (essa figura não existia no mundo pagão), a pergunta seria se você, judeu, acreditava que Jesus seria o Messias. No caso de uma resposta negativa, você continuaria aguardando a vinda tão esperada. Para Paulo e demais seguidores do Caminho, não era mais necessário esperar.

A palavra *conversão* não descreve completamente o evento em questão, pois o que aconteceu foi muito mais do que uma mudança de valores, de hábitos ou de visão. Da mesma forma, a expressão hebraica *teshuvá* (em hebraico תשובה, literalmente retorno ou, ainda, arrependimento) também não é adequada. O sentido da palavra hebraica *teshuvá* é o retorno a Deus, à retidão para as quais a pessoa foi criada, decisão de abandonar os pecados e voltar para Deus de coração e alma. Paulo, neste sentido, nunca esteve afastado de Deus. Em At 22,3, é descrito como “judeu [...] na observância exata da Lei de nossos pais, cheio de zelo por Deus”. Quando teria ele estado longe de Deus para ter que retornar?

A palavra metanoia (μετάνοια), de origem grega, pode ser melhor utilizada neste contexto. Ela significa mudança essencial de pensamento, de caráter, de caminho. Transformação espiritual. Mudança de mentalidade. Vai além de arrependimento, embora este também faça parte do processo, pois trata de uma mudança radical de rumo e propósito de vida.

Paulo passa a ter um novo propósito a partir do encontro de fé com Jesus, servindo ao mesmo Deus. Como judeu, ele devia levar a mensagem de Deus aos gentios. Sua experiência não o levou a uma nova religião, mas a um novo entendimento da Lei dentro do judaísmo existente (HAWTHORNE; MARTIN; REID, 2008, p. 266).

Essa nova compreensão da Lei e da fé pode ser percebida de forma clara na Carta aos Gálatas:

Antes que chegasse a fé, nós éramos guardados sob a tutela da Lei para a fé que haveria de se revelar. Assim a Lei se tornou nosso pedagogo até Cristo, para que fôssemos justificados pela fé. [...] Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher, pois todos vós sois um só em Cristo Jesus. E se vós sois de Cristo, então sois descendentes de Abraão, herdeiros segundo a promessa (Gl 3,23-29).

Os escritos de Paulo, isto é, suas cartas às diferentes comunidades, inauguraram os textos do Novo Testamento, no final da década de 50 d.C., e apresentam a fé em Jesus Cristo como o Messias esperado em paralelo à existência do Segundo Templo, que não havia sido destruído ainda. Paulo não imaginava a possibilidade de sua destruição ou pensava em uma realidade religiosa sem a sua existência. Ao contrário, ele irá enfatizar a importância do Templo, estendendo o seu aspecto sagrado às pessoas ou às comunidades, (PASSETO, 2021, p. 6): “Não sabeis que sois templo de Deus e que o Espírito de Deus habita em vós? Se alguém destrói o templo de Deus, Deus o destruirá. Pois o templo de Deus é santo, e esse templo sois vós” (1Cor 3,16-17).

A experiência paulina foi rica demais para tentarmos enquadrar em categorias que são por nós conhecidas agora. Da morte de Jesus até a destruição de Jerusalém, os seguidores do movimento de Jesus faziam parte de uma entre muitas seitas judaicas dentro do universo do judaísmo existente. Mas esse movimento, por acolher não-judeus, abriu portas para a consolidação do que hoje entendemos como cristianismo. E o principal propagador do movimento de Jesus fora da Judeia foi Paulo de Tarso, um judeu da diáspora familiarizado com o estudo e interpretação das Escrituras e com o mundo helenista (SCARDELAI, 2008, p. 104).

Sendo assim, mais uma palavra para somarmos àquelas já discutidas aqui: vocação. E talvez vocação seja a consequência, o resultado da rica experiência vivida. Vocação, em sentido bíblico, é um chamado de Deus para uma missão a qual o homem responde com sua liberdade de escolha. Paulo foi chamado para ser o Apóstolo dos gentios, e disse sim. E enfrentou muitos desafios, como veremos a seguir.

A pregação aos gentios

Em Damasco, o etnarca²² do rei Aretas guardava a cidade dos damascenos no intuito de me prender. Mas por uma janela fizeram-me descer em um cesto ao longo da muralha, e escapei às suas mãos (2Cor 11,32-33).

Estima-se que Paulo percorreu mais de 15.000 km ao longo de sua vida missionária. Sofreu naufrágio, apedrejamento, espancamento, prisões em sua missão de propagar o Evangelho de Jesus a todos – judeus, mas, sobretudo, gentios.

Eram considerados gentios aqueles que estavam fora da aliança com Deus. Gentios eram aqueles que não haviam sido circuncidados (sinal da aliança, cf. Gn 17,9-14), não observavam a Lei Mosaica e não participavam do culto do Templo Sagrado em Jerusalém. Para o judaísmo

²²Etnarca (do grego *ethnos*, "nação/tribo", e *archon*, "governante") significa um governador de província ou distrito, especialmente na Antiguidade Clássica, sendo um título dado por Roma a soberanos locais.

do século I, ser judeu era, sim, uma questão de crença, mas também uma questão de identidade étnica e cultural. Os judeus orgulhavam-se de possuir a Lei, de sua posição privilegiada como povo de Deus, de falar a língua usada por Deus na criação e de ter na Cidade Santa o centro da Terra. Esse orgulho serviu para manter viva a religião de Israel. Entretanto, nunca se perdeu o senso de sua missão mundial. Os profetas do período da restauração, preocupados com a pureza religiosa da comunidade, mesmo assim esperavam o tempo em que os estrangeiros acorreriam a Sião (Is 56,1-8; 66,18-21; Zc 2,11; 8,22-23; Ml 1,11; BRIGHT, 1978, p. 607).

Os gentios não eram vistos da mesma forma. Havia, por assim dizer, “categorias”. Os gentios pagãos eram adoradores de outros deuses, associados à impureza ritual; os tementes a Deus eram simpatizantes do judaísmo, frequentavam a sinagoga, respeitavam a Deus e certos preceitos morais, mas não praticavam a circuncisão; os prosélitos eram os gentios convertidos ao judaísmo, que aceitavam a circuncisão e a observância da Lei Mosaica.

A convivência entre judeus e gentios não era algo trivial. Trazer os gentios para a comunidade de seguidores de Jesus não foi uma tarefa fácil. Inicialmente, apenas os gentios que tivessem se convertido ao judaísmo e concordado em obedecer às suas leis, realizando a circuncisão, podiam ser batizados em nome de Jesus (READER'S DIGEST, 1999, p. 44). Paulo questiona essa necessidade, pois os gentios que receberam a fé em Jesus Cristo não estariam sujeitos aos mandamentos dos judeus. Nada havia mudado do ponto de vista da escolha de Deus e Sua Aliança com Israel, mas tudo havia mudado em relação aos gentios. A proclamação da vinda do Messias preenche a vocação de Israel de ser luz para as Nações (cf. Is 49,6), as quais, conseqüentemente, passam a ter acesso às promessas reservadas anteriormente somente a Israel (PASSETO, 2021, p. 14,16-17).

A condição principal para ser seguidor de Jesus, segundo Paulo, era abandonar completamente o culto aos deuses já que, no período antigo, cada povo, cada cidade, tinha o seu deus e se vivia de acordo com os costumes dos ancestrais. Essa exigência de Paulo é o fundamento do judaísmo: o Deus Um é único e somente a Ele deve-se prestar culto (PASSETO, 2021, p. 17). Além disso, discutia-se também sobre a necessidade da circuncisão na nova ordem trazida por Cristo e sobre as leis dietéticas – redimensionamento dos alimentos puros e impuros (SCARDELA, 2008, p. 105).

Entretanto, como se deu essa passagem, como Paulo se transformou no apóstolo dos gentios? Teria ele saído em pregação imediatamente após a revelação na estrada para Damasco, a recuperação da visão e o recebimento do batismo? Teria sido ele acolhido nas comunidades que visitava? Os judeus não compreendiam como o perseguidor havia se transformado em

seguidor; já os perseguidos, provavelmente, desconfiavam da figura que se apresentava com nova roupagem e talvez pensassem: “Teria ele mudado, realmente?”

Saulo esteve alguns dias com os discípulos em Damasco e, imediatamente, nas sinagogas, começou a proclamar Jesus, afirmando que é o Filho de Deus. Todos os que o ouviam ficavam estupefatos e diziam: Mas não é este o que devastava em Jerusalém os que invocavam esse nome, e veio para cá expressamente com o fim de prendê-los e conduzi-los aos chefes dos sacerdotes? Saulo, porém, crescia mais e mais em poder e confundia os judeus que moravam em Damasco, demonstrando que Jesus é o Cristo (At 9,19-22).

Pela passagem descrita acima, podemos concluir que Paulo permaneceu em Damasco após recuperar a visão e receber o batismo, pregando nas sinagogas. Não temos maiores informações sobre as dificuldades por ele enfrentadas durante esse tempo. Podemos, entretanto, imaginar o quão desafiador foi para ele.

O livro dos Atos dos Apóstolos nos dá referências sobre os passos de Paulo a partir daquela cidade, mas é em suas cartas que temos mais detalhes. Em At 9,23, é dito que “decorridos muitos dias, os judeus deliberaram entre si para matá-lo”. É em Gl 1,17-21, porém, que tomamos conhecimento do que aconteceu e do intervalo de tempo. Como já sabemos, após a revelação do Cristo, Paulo permaneceu em Damasco. De lá, ele partiu para a Arábia, mais especificamente para o reino dos Nabateus (BÍBLIA, 2002, p. 2032, nota c), ao sul de Damasco. Da Arábia, Paulo voltou para Damasco e lá ficou por três anos (BÍBLIA, 2002, p. 2032, nota d). Perseguido pelo rei Aretas, ele foge de Damasco descendo por um cesto ao longo das muralhas da cidade (cf. 2Cor 11,32-33) e vai para Jerusalém. Ainda de acordo com Gl 1,17-21, em Jerusalém Paulo encontra Pedro (ou Cefas, forma aramaica mais antiga) e com ele fica por 15 dias. Durante esse tempo também conhece Tiago.

Em At 9,26-30 narra-se a chegada de Paulo a Jerusalém. Apesar de tentar associar-se aos discípulos, todos tinham medo dele. Lembram da figura do perseguidor que vira seguidor? É no versículo 26 que este aspecto fica claro. Foi necessária a intervenção de Barnabé, que testemunha em favor de Paulo perante a comunidade de Jerusalém, abrindo-lhe as portas. Paulo falava com todos, judeus e helenistas. Correndo risco de vida (novamente), ele sai de Jerusalém em direção a Cesareia, e de lá para Tarso. Paulo seguia fazendo aliados e adversários.

A partir do versículo 31, o livro dos Atos dos Apóstolos muda o foco da narrativa para a consolidação e expansão da Igreja nascente. Para todos os efeitos, Paulo permaneceu em Tarso. As Igrejas da Judeia, Galileia e Samaria viviam um período de tranquilidade (At 9,31). Destaca-se o papel de Pedro, que visita outras comunidades, realiza milagres em nome de Jesus (cf. At 9,32,35; 36-43) e testemunha a ação do Espírito Santo que culmina com a conversão de Cornélio, centurião romano – um gentio, portanto (At 10,1-48). É nessa passagem que Pedro

tem a visão sobre o puro/impuro no que se refere às leis dietéticas até então seguidas por ele e pelos demais seguidores do Caminho.

Viu um céu aberto e um objeto que descia, [...] Dentro havia todos os quadrúpedes e répteis da terra, e aves do céu. Uma voz lhe falou: “Levanta-te, Pedro, imola e come!” Pedro, porém, replicou: “De modo nenhum, Senhor, pois jamais comi coisa alguma profana e impura”. De novo, pela segunda vez, a voz lhe falou:” Ao que Deus purificou, não chames tu de profano” (At 10,11-15).

Chamado a justificar-se em Jerusalém por ter entrado em casa de incircuncisos e comer com eles enquanto estava em Cesareia, Pedro relata a descida do Espírito Santo sobre os gentios e pergunta: “Quem seria eu para impedir a Deus de agir?” (At 11,17) ao que a comunidade responde: “Logo, também aos gentios Deus concedeu o arrependimento que conduz à vida” (At 11,18). Parecia haver consenso sobre este tema; entretanto, ainda não era bem assim.

Os fugitivos do grupo de Estevão anunciavam o Evangelho de Jesus Cristo fora da região da Judeia, e espalharam-se até Antioquia, capital da província romana da Síria, à margem do rio Orontes. É importante destacar a importância da cidade de Antioquia naquele período. Ela era a terceira cidade do Império Romano, depois de Roma e Alexandria (BÍBLIA, 2002, p. 1922, nota a). Cidade rica e cosmopolita, onde barreiras de religião, raça e nacionalidade eram facilmente transpostas, e onde a tolerância era motivo de orgulho, Antioquia era a base de operações perfeita para a difusão do nascente cristianismo (HAWTHORNE, MARTIN; REID, 2008, p. 92). A cidade é mencionada pela primeira vez em At 6,5, na figura de Nicolau, prosélito do grupo de Estevão. Os judeus helenistas que fugiram de Jerusalém, de Chipre e de Cirene anunciavam o Evangelho de Jesus naquela cidade tanto para judeus quanto para gregos, e a Boa Nova se espalhou de forma rápida e abrangente.

A Igreja de Jerusalém, detentora de um direito de certa vigilância sobre as outras igrejas (BÍBLIA, 2002, p. 1922, nota d), ao saber do número crescente de fiéis em Antioquia, envia Barnabé para lá, que ao chegar maravilha-se com o que vê. Posteriormente, Barnabé vai até Tarso para buscar Paulo e, juntos, trabalham em Antioquia por quase um ano. Essa cidade de diferenças culturais e linguísticas tão intensas foi o centro das atividades missionárias aos gentios realizadas por Paulo e Barnabé. Além de Jerusalém, nenhuma outra cidade teve um papel tão importante no desenvolvimento da Igreja primitiva quanto Antioquia.

A cidade onde a tolerância era motivo de orgulho possibilitou o anúncio do Evangelho para habitantes que não tinham uma relação próxima com o judaísmo. Claro que a pregação sempre tinha início nas sinagogas. A tática habitual de Paulo era dirigir-se primeiramente aos judeus e, somente após a recusa deles, é que ele se dirigia aos gentios (BÍBLIA, 2002, p. 1924, nota i). Ressalta-se, todavia, a pregação para tementes a Deus e gentios, grupos que mantinham

um contato relativo com o judaísmo, e cujo número de convertidos era expressivo. Se eles podiam ser batizados sem serem circuncidados, uma vez que abandonassem o culto pagão e adotassem o monoteísmo pela crença no Deus único, estabelece-se aqui uma regra completamente diferente da que era exigida em Jerusalém. Becker, comenta que:

Uma vez que a fronteira entre os simpatizantes (tementes a Deus) e os que estavam distantes da sinagoga era fluida, produziu-se em Antioquia – certamente pela primeira vez dentro do cristianismo primitivo – o fenômeno de que os membros da comunidade cristã, que eram até então um grupo dentro da federação das sinagogas, comesçassem a anunciar a fé cristã para aqueles habitantes da cidade que haviam mantido uma relação distante com o judaísmo. Assim, os “tementes a Deus”, que se tornaram cristãos, puderam anunciar a nova fé para seus familiares ou utilizar seus contatos profissionais para isso. [...] Tais acessos à comunidade cristã-sinagoga ocasionavam, obviamente, alguns problemas que iam se avolumando, mas que agora haviam atingido um estágio crítico. (BECKER, 2007, p. 130)

Em Antioquia, a nova comunidade passa a ser conhecida como “cristã”, termo utilizado pela primeira vez para designar os seguidores de Cristo. Ao criarem para si este nome, os gentios tomaram o título de “Cristo” por nome próprio (BÍBLIA, 2002, p. 1922, nota h). E foram os fiéis cristãos de Antioquia que, durante a grande fome (45-47 d.C.) ocorrida durante o reinado de Claudio, enviaram ajuda aos fiéis que moravam na Judeia (HAWTHORNE, MARTIN; REID, 2008, p. 92).

Para o grupo de cristãos antioquenos, o que estava acontecendo a partir daquela cidade era uma demonstração impressionante da força da Palavra, que rompia barreiras, aumentando o número de cristãos de origem grega e cidadãos não judeus que usavam o grego como língua corrente. Ali eles tinham mais êxito do que seus parceiros em Jerusalém, onde os judeus se retraíam perante o anúncio do Evangelho. Livres das amarras da Lei Mosaica, seguiam evangelizando sem problemas ou restrições (BECKER, 2007, p. 129-130). O fato de, em Antioquia, ter-se desenvolvido um centro gentio-cristão livre em relação à Lei, fez surgirem controvérsias no centro judeu-cristão ligado à sinagoga, em Jerusalém.

Paulo, em Antioquia, não frustrou as expectativas de Barnabé e brilhou na pregação do Evangelho, incentivando a atitude de liberdade da comunidade em relação à Lei. Daquela cidade, Paulo, Barnabé e também João Marcos, parente próximo de Barnabé (Cl 4,10) seguem para as cidades de Selêucia, Chipre (pátria de Barnabé), Ilha de Pafos, Perge (Panfília), Antioquia da Psídia, Icônio e Derbe. Em Icônio, Paulo e Barnabé sofrem forte oposição e até uma tentativa de apedrejamento (o que acontece na cidade de Listra, At 14,6;19). Em Perge, na Panfília, João Marcos separa-se de Paulo e Barnabé e volta para Jerusalém (At 13,13) enquanto os missionários retornam para Antioquia da Síria através das cidades de Listra, Icônio, Antioquia da Psídia, Panfília, Perge e Atalia (At 13-14). Essa foi a primeira missão organizada

pela Igreja de Antioquia (At 13,1-3) e a primeira viagem missionária de Paulo com o objetivo de evangelização. Eles percorreram entre 1300 a 1500 km (ida e volta) dentro do território conhecido como a Ásia Menor (atualmente, Turquia e Chipre), região urbanizada e helenizada. Paulo e Barnabé entravam nas cidades, iniciavam sua pregação nas sinagogas onde eram aceitos por alguns judeus e rejeitados por outros. Depois, abriam a pregação para os gentios nas áreas públicas das cidades (At 13,44-49). Fundavam comunidades pelo caminho e anciãos eram designados em cada localidade conforme o modelo das comunidades judaicas da diáspora (At 14,23; BÍBLIA, 2002, p. 1928, nota e). O mapa abaixo ajuda a entender o trajeto deles.

Figura 1: Mapa ilustrativo da primeira viagem missionária de Paulo e Barnabé a partir de Antioquia da Síria.



Fonte²³: Bible Mapper Atlas – Paul’s First Missionary Journey

É nesse cenário de expansão missionária entre os gentios e tensão crescente entre as comunidades judaico-cristãs ligadas às sinagogas que se configurou o Concílio de Jerusalém.

O Concílio de Jerusalém

Evento de grande importância no início da história cristã, o Concílio de Jerusalém ocorreu por volta do ano 49 d.C. Foi convocado para resolver como integrar os gentios na

²³ Bible Mapper Atlas – Rediscovering the World of the Bible
<https://biblemapper.com/blog/index.php/2020/02/13/southern-galatia/>

comunidade cristã sem a exigência de submissão à Lei de Moisés, especialmente no que se refere à obrigatoriedade da circuncisão.

Os judeu-cristãos rigorosos afirmavam que somente o povo judeu era o povo eleito por Deus. Por isso, um gentio só poderia esperar a salvação ao tornar-se judeu mediante a circuncisão. Também não poderia haver salvação à margem da Lei. Nesse contexto, o batismo, por si só, não bastava para caracterizar a pertença como povo de Deus; ele só faria sentido se a pessoa já fosse circuncidada – ou tivesse firme intenção de sê-lo. Essa era, até então, a regra geral vigente.

Em Jerusalém, a liberdade vivida pelos cristãos de Antioquia – e, posteriormente, nas demais cidades helenizadas onde ocorriam as conversões – era vista como uma ruptura das fronteiras entre o judaísmo e o paganismo. Diante disso, um sinal de alerta foi acionado. Paulo sustentava que não era necessário tornar-se judeu para ser cristão: uma pessoa podia ser batizada sem se submeter à circuncisão. Onde o Espírito Santo agisse, independentemente da circuncisão, ali existiria a liberdade (BECKER, 2007, p. 133-134).

Além da circuncisão, um outro fator importante era objeto de discussão: as leis dietéticas. Um judeu não podia sentar-se à mesa com um gentio, comer com ele – ou mesmo entrar em sua casa – sem tornar-se ritualmente impuro (cf. At 11,2-3 – justificativa de Pedro por sua presença na casa de Cornélio, em Cesareia). Como proceder, então, quando judeu-cristãos e cristão-gentios, vivendo na mesma cidade, desejassem celebrar juntos a Ceia do Senhor? Aceitariam os gentios a dieta judaica ou renunciariam a seus próprios costumes alimentares? Os cristãos de Antioquia haviam decidido pela segunda opção: nas refeições conjuntas, não se adotavam alimentos *kosher*²⁴ (CROSSAN; REED, 2015, p. 203).

Paulo relata em Gl 2,11 sua oposição à atitude de Pedro quando este, estando em Antioquia, deixa de comer com os gentios após a chegada de judeu-cristãos vindos de Jerusalém, da parte de Tiago. Paulo critica, inclusive, a atitude de Barnabé, que passa a agir da mesma forma.

Mas quando Cefas (Pedro) veio a Antioquia, eu o enfrentei abertamente, porque ele se tornara digno de censura. Com efeito, antes de chegarem alguns vindos da parte de Tiago, ele comia com os gentios, mas, quando chegaram, ele se subtraía e andava retraído, com medo dos circuncisos. Os outros judeus começaram também a fingir junto com ele, a tal ponto que até Barnabé se deixou levar pela sua hipocrisia (Gl 2, 11-13).

²⁴ Alimentos kosher (do hebraico *kāšēr*, “adequado”, “permitido”) são aqueles considerados próprios para o consumo segundo a Lei judaica. No século I d.C., essas normas incluíam a distinção entre animais puros e impuros, a proibição do consumo de sangue, regras específicas de abate ritual e a separação de alimentos associados a práticas idolátricas.

A solução para esse impasse – envolvendo circuncisão, alimentos, as categorias de puro/impuro, judeu-cristãos, cristão-gentios – estava no diálogo. E esse diálogo se desenvolveu no evento que hoje conhecemos por Concílio de Jerusalém, relatado nas Escrituras no Livro dos Atos dos Apóstolos (At 15,1ss) e na Carta aos Gálatas (2,1-10).

Trata-se de duas narrativas distintas. A primeira, escrita por Lucas, é uma narrativa histórica, com um propósito teológico; a segunda possui caráter autobiográfico. Existem diferenças entre ambas? Sim, existem, assim como já observado na descrição do encontro de Paulo com Jesus no caminho para Damasco. Contudo, neste caso, o foco recairá sobre o resultado das discussões realizadas em Jerusalém.

No Concílio Apostólico, discutiu-se uma questão fundamental: poderia o cristianismo basear-se exclusivamente na fé em Cristo, fora da sinagoga e sem o respaldo da Lei? A Comunidade de Antioquia poderia ser reconhecida em igualdade com as comunidades judeu-cristãs existentes no interior da sinagoga? Foi a própria comunidade antioquena que decidiu esclarecer a disputa com os de Jerusalém (BECKER, 2007, p. 132).

As figuras centrais desse debate foram Paulo, Barnabé, Pedro, Tiago e os demais apóstolos e anciãos da igreja em Jerusalém. Paulo e Barnabé representavam a comunidade gentílica convertida, cabendo a Paulo um papel decisivo na defesa de seu evangelho, fundamentado em sua experiência missionária. Ele defendeu vigorosamente que a salvação vinha pela graça de Deus através da fé em Jesus Cristo e não pela observância da Lei Mosaica. Como afirma: “É para a liberdade que Cristo nos libertou [...] Pois, em Cristo Jesus, nem a circuncisão tem valor, nem a incircuncisão, mas apenas a fé agindo pela caridade” (Gl 5,1-6).

A Bíblia de Jerusalém nos apresenta o seguinte esclarecimento sobre este tema: “Paulo não tinha dúvidas sobre a verdade do seu evangelho; mas a fundação das igrejas exigia que não fosse rompido o vínculo com a igreja-mãe, aqui representada pelos três “notáveis, as três “colunas”: Pedro, Tiago e João” (2002, p. 2032, nota h).

Na Carta aos Gálatas, Paulo descreve uma divisão – de caráter geográfico e não étnico – entre ele e Pedro no que se refere à evangelização: o primeiro seria responsável pelos incircuncisos e o segundo, pelos circuncisos. Essa divisão foi confirmada pelas três “colunas” da igreja-mãe: Tiago, Cefas (Pedro) e João.

Em At 15, por sua vez, celebram-se as conversões realizadas por meio de Paulo e Barnabé. Ao mesmo tempo, são estabelecidas orientações para a convivência entre judeus e gentios convertidos: eles deveriam abster-se de alimentos sacrificados aos ídolos, da carne sufocada – relacionada a práticas específicas de abate dos animais e às leis alimentares judaicas da época –, do sangue, além das uniões ilegítimas. Uma carta apostólica foi então redigida e

enviada a Antioquia da Síria por uma comitiva composta por Paulo, Barnabé e pessoas do grupo dos apóstolos e anciãos de Jerusalém.

Paulo não menciona as restrições impostas pelo grupo de Jerusalém à comunidade antioquena na Carta aos Gálatas. A Bíblia de Jerusalém, na Introdução às Epístolas de São Paulo, esclarece: “Assim, a epístola aos Gálatas é bem posterior ao Concílio de Jerusalém. Se nela Paulo não fala do Decreto (i.e., restrições alimentares), é talvez porque este é de época mais tardia” (BÍBLIA, 2002, p. 1959).

Considerando que Lucas escreveu o livro dos Atos dos Apóstolos muitas décadas depois da Carta aos Gálatas e mesmo após o próprio concílio, é possível compreender as restrições descritas em At 15 como uma formulação posterior, destinada a documentar e normatizar uma prática de convivência já existente. O texto lucano também reafirma o papel dos apóstolos e dos líderes da igreja no discernimento da vontade de Deus e na tomada de decisões importantes para a comunidade cristã primitiva.

Segundo Becker (2007, p. 140), o Concílio de Jerusalém teve consequências que não afetaram somente a missão antioquena, afirmando que há indícios que levam a crer que as comunidades e os missionários, fora da Judeia, utilizaram rapidamente o concílio como sinal de seguimento do caminho de Antioquia. Paulo, por sua vez, contribui decisivamente para a preservação da unidade da igreja nascente. Sua missão de propagar a fé entre os gentios recebeu a aprovação de Jerusalém, evitando um possível cisma entre os seguidores de Jesus e impedindo que o cristianismo se diluísse em apenas mais um outro culto religioso entre outros tantos da Antiguidade (READER'S DIGEST, 1999, p. 53-54).

Considerações Finais

Paulo viajou por muitos anos e por diversos lugares para cumprir sua vocação de pregar a todos, mas principalmente aos gentios. Depois do Concílio de Jerusalém, tendo sido pacificado o tema da circuncisão e definidas as restrições necessárias para a boa convivência entre comunidades judaico-cristãs e gentio-cristãs, Paulo realiza mais duas viagens missionárias. Dotado de capacidade de sobrepujar as dificuldades encontradas pelo caminho, utilizava seu conhecimento como fabricante de tendas para garantir seu sustento. Nesse período, viajou para Filipos, Tessalônica, Bereia, Atenas, Corinto e Éfeso, além de visitar comunidades anteriormente fundadas, permanecendo, por algum tempo, em algumas delas como, por exemplo, em Éfeso. Suas conhecidas epístolas foram escritas a partir de algumas dessas cidades. Destinadas a leitores concretos e em resposta a questões práticas, ultrapassam

seu contexto imediato, alcançando os tempos atuais e permanecendo como fonte de orientação e inspiração.

A trajetória de Paulo, de fariseu a apóstolo dos gentios, não pode ser compreendida como uma ruptura com o judaísmo vivido por ele. Em nenhum momento ele perdeu suas raízes judaicas; não se converteu. Ele reconheceu em Jesus o Messias há tanto tempo esperado e abraçou a sua vocação de pregar a Boa Nova para todos – judeus e gentios. E isso deveria ser feito rapidamente, porque havia no ar uma expectativa de fim dos tempos que demandava urgência para a salvação.

Ao pesquisarmos suas origens (cidade de nascimento, vivência em um mundo helenista, conhecimento de grego, hebraico e aramaico, o pensamento farisaico, a expectativa messiânica), pudemos criar uma imagem desse homem e entender como as ferramentas intelectuais que ele possuía o ajudaram no momento em que Deus o chama, através de Jesus, para ser o apóstolo dos gentios. Todo o seu conhecimento do Antigo Testamento e sua experiência de vida em um mundo de influência helenista são colocados a serviço do convencimento dos judeus nas sinagogas e dos gentios em qualquer espaço público. À sua inteligência somava-se a habilidade de tocar a alma das pessoas. O Concílio de Jerusalém marca o momento em que todo esse conjunto de habilidades e ferramentas resulta na superação das fronteiras a fim de que sua vocação pudesse ser livremente vivida, permitindo que a fé em Jesus se expandisse, consolidando a missão de Paulo para a universalização do cristianismo nascente.

Paulo é responsável por muitas das passagens mais inspiradoras e poéticas da Bíblia Sagrada, e não poderia encerrar este trabalho sem incluir uma das mais conhecidas (e bonitas): “Ainda que eu falasse línguas, as dos homens e as dos anjos, se eu não tivesse a caridade, seria como bronze que soa ou como címbalo que tine (1Cor 13,1)”.

Referências Bibliográficas

BECKER, Jürgen. **Apóstolo Paulo – Vida, Obra e Teologia**. Santo André: Academia Cristã Ltda. 2007.

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002. 13 reimpr., 2019.

BRIGHT, John. **História de Israel**. São Paulo: Paulinas, 1978.

CROSSAN, John Dominic; REED, Jonathan L. **Em busca de Paulo – Como o apóstolo de Jesus opôs o Reino de Deus ao Império Romano**. São Paulo: Paulinas, 2015, 3ª edição.

DÉMANN, Paul. **O significado de nomos em São Paulo**. In: NISHMA Revista de Estudos Bíblicos. São Paulo: Sion Publicações, 7/2021.

HAWTHORNE, Gerald F.; MARTIN Ralph P.; Reid, Daniel G (orgs.). **Dicionário de Paulo e suas cartas**. São Paulo: Vida Nova, Paulus e Loyola, 2008, 2ª edição.

JOSEFO, Flavio. **Seleções de Flavio Josefo**. São Paulo: EDAMERIS, 1974.

LENHARDT, Pierre. **À escuta de Israel, na Igreja**. Vol I. São Paulo: Fons Sapientiae; CCDEJ, 2020.

MAIER, Johann. **Entre os dois Testamentos – História e religião na época do Segundo Templo**. São Paulo: Loyola, 2005.

MARGUERAT, Daniel. **A Primeira História do Cristianismo – Os Atos dos Apóstolos**. São Paulo: Loyola, 2003.

PASSETO, Elio. **Paulo, sua teologia e seu evangelho**. In: *Revista Cadernos de Sion*. São Paulo: Centro Cristão de Estudos Judaicos, v. 2, n. 1, p. 4-30, 2021. Disponível em: https://revista.ccdej.org.br/ojs/index.php/CSION/pt_BR/article/view/31. Acesso em 10/11/25.

RAMOS, Marivan Soares. **Batismo de Jesus, o Cristo**. In: *NISHMA Revista de Estudos Bíblicos*. São Paulo: Sion Publicações, 9/2022.

RAMOS, Marivan Soares e MATOS, Márcio M. **Jesus, o Mestre entre os Sábios**. São Paulo: Fons Sapientiae; CCDEJ, 2022.

READER'S DIGEST Brasil Ltda. **Depois de Jesus -O triunfo do Cristianismo**. Brasil: 1ª edição, 1999.

SCARDELAI, Donizete. **Da Religião Bíblica ao Judaísmo Rabínico**. São Paulo: Paulus, 2008.

SCARDELAI, Donizete. **Israel e Judá no período bíblico - Memórias de um povo em peregrinação de fé: Religião, sociedade e política com incursões na arqueologia bíblica**. São Paulo: Fons Sapientiae; CCDEJ, 2024.

SCARDELAI, Donizete e ROSSI, Luiz Alexandre Solano. **Jesus, o Messias dos pobres**. São Paulo: Paulus, 2021.

SOARES, Cláudio da Chaga. **Atos de Paulo e Tecla: a narrativa romanesca e o discurso sobre a imagem do apóstolo**. São Paulo: Fonte Editorial, 2017.

VASCONCELLOS, Pedro Lima e FUNARI, Pedro Paulo A. **Paulo de Tarso – Um Apóstolo para as nações**. São Paulo: Paulus, 2013.

AS TEOFANIAS NO SANTUÁRIO: UMA LEITURA ECOLÓGICA À LUZ DA TEOLOGIA BÍBLICA

THEOPHANIES IN THE SANCTUARY: AN ECOLOGICAL READING IN THE LIGHT OF BIBLICAL THEOLOGY

Kalil CHAABAN, Graduado em Filosofia pela Universidade Metodista de São Paulo; Graduado em História pela Universidade da Cidade de São Paulo; Mestre em Filosofia pela Universidade São Judas Tadeu; Graduando em Teologia pelo Centro Universitário Internacional UNINTER; Pós-Graduando em Cultura Judaica Cristã História e Teologia no Centro Cristão de Estudos Judaicos (CCDEJ-SP) em parceria com a Faculdade de São Bento.*

Resumo

O presente artigo analisa as teofanias associadas ao Tabernáculo descritas em Êxodo 25-40, interpretando-as à luz da teologia bíblica e de uma hermenêutica ecológica das Escrituras. A narrativa do Êxodo apresenta manifestação da presença divina por meio de símbolos como a nuvem, o fogo e a Glória do Senhor que repousa sobre a Tenda da Reunião. Tais elementos expressam a convicção teológica de que Deus escolhe habitar no meio de seu povo, acompanhando-o na travessia do deserto. O estudo adota metodologia qualitativa de caráter bibliográfico, articulando a análise histórico-crítica do texto bíblico com a perspectiva da leitura ecológica da Bíblia. Em diálogo com a Encíclica *Laudato Si* e a Doutrina Social da Igreja, se destaca que a criação participa da manifestação divina e constitui espaço de encontro entre Deus, humanidade e natureza. Conclui-se que as teofanias do Tabernáculo podem ser compreendidas como expressão de uma teologia da criação integrada, na qual a presença divina se manifesta no interior do mundo criado.

Palavras-chave: Êxodo. Teofania. Tabernáculo. Hermenêutica Ecológica. Teologia da Criação.

Abstract

This article analyzes the theophanies associated with the Tabernacle described in Exodus 25-40, interpreting them in the light of biblical theology and an ecological hermeneutics of Scripture. The Exodus narrative presents a manifestation of the divine presence through symbols such as the cloud, the fire, and the Glory of the Lord resting upon the Tent of Meeting. These elements express the theological conviction that God chooses to dwell in the midst of his people, accompanying them on their journey through the desert. The study adopts a qualitative methodology of a bibliographical nature, articulating the historical-critical analysis of the biblical text with the perspective of an ecological reading of the Bible. In dialogue with the Encyclical *Laudato Si* and the Social Doctrine of the Church, it is highlighted that creation participates in the divine manifestation and constitutes a space of encounter between God, humanity, and nature. It concludes that the theophanies of the Tabernacle can be understood as an expression of an integrated theology of creation, in which the divine presence manifests itself within the created world.

Keywords: Exodus; Theophany; Tabernacle; Ecological Hermeneutics; Theology of Creation.

* E-mail: kalilchaaban@bol.com.br

Introdução

O Pentateuco, também conhecido como a Lei ou Torá, composto pelos livros de Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio, constituem a base da fé e da identidade do povo de Israel, neles encontramos desde a criação do mundo a história dos patriarcas, passando pela libertação do povo hebreu da escravidão no Egito, até a organização religiosa, social e jurídica da comunidade.

Entre esses livros, o Êxodo ocupa lugar central ao narrar a ação libertadora de Deus, que, por meio de Moisés, conduz o povo para fora do Egito, estabelece a Aliança no Sinai e entrega a Lei, revelando-se como Deus próximo, salvador e fiel, fundamento da experiência religiosa de Israel.

A partir dessa experiência que as teofanias se constituem em um elemento importante da experiência religiosa de Israel. O termo teofania refere-se às manifestações visíveis da presença divina na história. No Antigo Testamento essas manifestações frequentemente ocorrem por meio de fenômenos naturais: como nuvens, fogo ou tempestades.

No livro do Êxodo, a presença de Deus manifesta-se inicialmente por meio da sarça ardente (Ex 3) e posteriormente por meio da coluna de nuvem e da coluna de fogo (Ex 13,21-22; 14,19-20; 14,24; 40,34-38) que acompanham o povo no deserto. Esses elementos expressam a presença de Deus no Tabernáculo e sua ação na história, Deus como guia no caminho, Deus como proteção contra os inimigos.

A teologia bíblica tem interpretado essas manifestações como sinais da presença ativa de Deus no meio de seu povo (VON RAD, 2006), (BRUEGGEMANN, 2014). Esses autores destacam que o Êxodo apresenta uma narrativa na qual Deus não permanece distante da criação, mas intervém na história para conduzir e orientar seu povo.

Além da teologia bíblica clássica, a hermenêutica ecológica tem contribuído para novas leituras dos textos bíblicos. Essa abordagem enfatiza que a criação participa da revelação divina e que os elementos naturais presentes nas narrativas bíblicas possuem significado teológico (GRENZER; FERNANDES, 2023, p. 3).

Através da hermenêutica ecológica desenvolve-se uma abordagem interpretativa que busca ler os textos bíblicos à luz da relação entre Deus, ser humano e criação.

Tal interpretação enseja uma responsabilidade ética de cuidado com o meio ambiente. Apesar de ser uma leitura atual, não podemos deixar de observar que esta chave de leitura está profundamente enraizada na própria tradição bíblica (HABEL, 2000).

A interpretação à luz da ecologia permite uma leitura bíblica a partir, por exemplo, da crise ambiental atual (FRANCISCO, 2015), além disso, podemos superar de uma vez por todas, as interpretações que legitimaram a exploração da natureza, e, por fim, ter clara a visão que a criação é um ato de amor, boa, querida e sustentada por Deus. A Criação como boa (Gn 1-2), a Aliança com toda a Criação (Gn 9), a justiça que inclui toda a natureza (Lv 25) são fundamentos bíblicos que sustentam a hermenêutica ecológica.

A presente pesquisa caracteriza-se como estudo qualitativo de natureza bibliográfica. O método adotado integra três perspectivas principais: (a) Análise histórico-crítica do texto bíblico; (b) Interpretação teológica das teofanias; (c) Diálogo com a hermenêutica ecológica.

A análise concentra-se nos capítulos 25 a 40 do livro do Êxodo, que descrevem a construção do Tabernáculo e a manifestação da Glória divina que repousa sobre ele.

Serão examinados os símbolos teológicos presentes no texto, como a nuvem, o fogo e a Glória divina, bem como a função narrativa bíblica.

Além disso, o estudo estabelece diálogo com as reflexões teológicas contemporâneas sobre a criação, especialmente aquelas presentes na encíclica *Laudato Si*, que enfatiza a interconexão entre todas as criaturas.

O contexto histórico do Santuário descrito em Ex 25–40 remonta uma experiência fundante do povo de Israel com a saída do Egito e a travessia do deserto. O povo é apresentado como seminômade, sem território fixo, o que justifica um santuário móvel. O texto nos apresenta práticas culturais, que remetem a povos do Antigo Oriente como os medianitas e os beduínos antigos, que também possuíam tendas sagradas para suas divindades, segundo Mircea Eliade (1998) e Roland de Vaux (2003).

Sendo a redação final provavelmente no período exílico ou pós-exílio, o texto projeta no passado (tempo de Moisés) uma teologia cultural organizada, típica de um período posterior. A leitura do Pentateuco em chave histórico-crítica permite compreender suas narrativas não como relatos imediatos do tempo de Moisés, mas como fruto de um processo complexo de elaboração literária e teológica. Nesse horizonte, Grenzer e De Paula (2020), propõe uma abordagem linguístico-literária e histórico-teológica, segundo a qual texto bíblico deve ser entendido como literatura religiosa que interpreta a experiência da fé de Israel e a comunica ao seu ouvinte-leitor. Como afirma o autor, a narrativa bíblica, como literatura religiosa, propõe ao seu ouvinte-leitor, uma compreensão teológica. Tal perspectiva, evidencia que a forma final do texto resulta de releituras sucessivas, nas quais as tradições antigas foram reinterpretadas à luz de novos contextos históricos.

O artigo (GRENZER; DE PAULA, 2020) se coloca em diálogo com a tradição inaugurada por Julius Wellhausen e desenvolvida por autores como Erhard Blum, pode-se afirmar que muitas dessas releituras se consolidaram durante o período exílico e pós-exílio, quando Israel, diante da crise da deportação e da necessidade de reconstrução identitária, projetou teologicamente suas instituições, leis e memórias fundantes no passado mosaico, conferindo-lhes autoridade normativa e caráter originário.

O cerne teológico do Santuário no livro do Êxodo está na presença divina que acompanha o povo e não está fixada a um território: “Farão um santuário para mim, e habitarei no meio deles” (Ex 25,8). A presença divina que acompanha o povo no deserto, está na revelação de um Deus que não permanece distante ou restrito a um espaço fixo, mas que caminha com seu povo na história, assumindo uma presença ao mesmo tempo real e misteriosa. A chamada “Tenda da Reunião” ou Santuário móvel expressa essa dinâmica. Deus escolhe habitar no meio de Israel (Ex 25,8), não como contenção espacial, mas como sinal de proximidade, aliança e guia. A presença divina manifesta-se de forma sensível na nuvem e no fogo, símbolos da transcendência que, paradoxalmente, se tornam sinais de condução concreta no caminho (Ex 13,21-22).

Teologicamente, isso revela três dimensões fundamentais. Primeiro, uma presença relacional: Deus está com o povo porque estabeleceu uma Aliança, e sua permanência no acampamento depende da fidelidade a essa relação. Em segundo lugar, temos uma presença mediada e cultural: o acesso a Deus se dá por meio de mediações, o santuário, o culto, a figura de Moisés, indicando que o Deus próximo continua sendo uma presença peregrina e dinâmica, diferente dos templos fixos das culturas vizinhas, o Deus de Israel não está vinculado a um território, mas acompanha um povo em movimento, o que fundamenta uma teologia histórica da salvação (BRUEGGEMAN, 2014, p. 234).

Assim, o santuário do deserto não é apenas um espaço litúrgico (CHILDS, 2004, p. 543), mas um sinal sacramental da presença ativa de Deus, que guia, protege e forma seu povo ao longo do caminho. Essa compreensão será posteriormente aprofundada na tradição bíblica, influenciando tanto a teologia do Templo em Jerusalém, quanto releituras posteriores que enfatizam a presença de Deus no meio da comunidade e da história.

Surgem os elementos simbólicos e naturais no Tabernáculo: madeira de acácia, ouro, prata, tecidos, peles de animais, óleo, incenso e especiarias. A natureza não é apenas recurso, mas mediadora da presença divina, como podemos observar em diversos relatos bíblicos, entre eles, a criação é ordenada pela palavra divina (Gn 1); o jardim do Éden como lugar de comunhão entre Deus e o ser humano (Gn 2-3); Deus se manifesta no fogo que não consome (Ex 3, 1-6);

a abertura do mar, a natureza coopera com a ação salvífica (Ex 14); Deus pede ofertas do povo para construir o Santuário: ouro, prata, bronze, madeira de acácia, linho, peles, óleo e pedras preciosas (Ex 25, 1-9).

A rica combinação de elementos naturais e simbólicos que expressam de forma teológica, a presença de Deus no meio do povo, também está presente na *Laudato Si*, segundo o Papa Francisco (2015, n. 85), “toda a criação possui um caráter simbólico que remete ao Criador”. Portanto, tudo o que vem da natureza (criação) não são apenas elementos disponíveis no ambiente do deserto, mas carregam significados: a madeira resistente e durável, sugere a estabilidade; os metais preciosos indicam a santidade e a dignidade do espaço; os tecidos cuidadosamente trabalhados apontam para a beleza e a ordem do cosmos.

Há também uma estrutura simbólica do Tabernáculo como um microcosmo da criação, onde o espaço é separado e organizado progressivamente evocando a ordem criacional: O Santo dos Santos a presença divina, portanto o céu; O espaço intermediário, a ordem do cosmo; O átrio que é o mundo habitado (VON RAD, 1973), (BRUEGGMANN, 2014).

A leitura histórico-crítica mostra que o texto do Tabernáculo é fruto de uma elaboração teológica posterior, mas profundamente enraizada na experiência de fé de Israel. Diversos estudiosos apontam que as minuciosas prescrições sobre o santuário (Ex 25–31; 35–40) refletem um grau elevado de organização litúrgica, sacerdotal e simbólica mais compatível com períodos posteriores, especialmente o contexto monárquico e até pós-exílio, quando o culto já estava mais estruturado em torno do Templo. Nesse sentido, Brevard S. Childs (2004), observa que a forma final do texto, deve ser interpretado teologicamente dentro do cânon, enquanto Gerhard Von Rad (2006) associa essas tradições à atuação de círculos sacerdotais que reinterpretaram o passado à luz das necessidades culturais de Israel.

A hermenêutica ecológica, em diálogo com a *Laudato Si* nos permite não uma descoberta, mas uma redescoberta, que ratifica a sacralidade da criação, que afirma a presença de Deus no mundo concreto, e, sobretudo, sobre a responsabilidade humana no cuidado com a “casa comum”. Ambas buscam reler os textos das Escrituras à luz da crise socioambiental contemporânea, destacando a relação intrínseca entre Deus, o ser humano e a criação. Assim, a criação não é mero cenário da ação humana, mas participante da história da salvação. Especialmente, o Pentateuco, sobretudo o livro do Êxodo, revela uma visão na qual a terra, os animais e os elementos naturais estão inseridos na Aliança Divina, sendo destinatários do cuidado e da justiça de Deus (GRENZER; GROSS, 2019).

As Teofanias no Templo itinerante

A narrativa da construção do Tabernáculo representa um momento central da experiência religiosa de Israel. Deus ordena a Moisés que construa um santuário para que Ele habite no meio do povo (Ex 25,8). O Tabernáculo era composto por diferentes elementos litúrgicos, como a arca da aliança, o altar, o candelabro e a mesa dos pães da proposição. Cada elemento possuía significado teológico específico e contribuía para expressar a santidade da presença divina.

A necessidade do santuário móvel no contexto do povo de Israel está profundamente ligada à sua condição histórica de peregrinação e à experiência de um Deus que caminha com seu povo. Aqui retomamos o cerne teológico do Santuário (Ex 25,8) “Farão para mim um santuário, e eu habitarei no meio deles” – o Tabernáculo surge como resposta à necessidade de tornar concreta e visível a presença divina em meio à instabilidade do deserto. Não se trata apenas de um espaço cultural, mas de um lugar de mediação, onde o povo pode encontrar Deus, organizar sua vida religiosa e reafirmar sua identidade como comunidade eleita.

O ponto culminante da narrativa ocorre em Ex 40,34, quando a nuvem “עֹנָן”¹ cobre a Tenda da Reunião “אֹהֶל מוֹעֵד” e a Glória “כְּבוֹד” do Senhor enche o Tabernáculo “מִשְׁכָּן”, estamos assim diante das teofanias.

O estudo das teofanias no chamado Templo Itinerante, o Tabernáculo descrito no livro do Êxodo, permite compreender como a tradição bíblica articula a presença de Deus em meio ao povo por meio de mediações sensíveis e simbólicas. Nesse contexto, a manifestação divina não ocorre de forma abstrata, mas se dá através de sinais concretos, como a nuvem, o fogo, a Glória e os elementos culturais que compõem o santuário móvel (Ex 25–40).

Tais teofanias expressam uma teologia da proximidade: o Deus de Israel não permanece distante, mas “habita” “שָׁכַן” no meio do povo em sua caminhada histórica. Ao mesmo tempo essa presença é cuidadosamente mediada por estruturas, ritos e materiais provenientes da criação, indicando que o espaço do Tabernáculo se configura como lugar privilegiado de encontro entre o divino e o humano. Assim, as teofanias no Templo Itinerante revelam não apenas a transcendência de Deus, mas também sua decisão de se tornar acessível na história, mediante sinais visíveis que integram a experiência religiosa de Israel.

¹ עֹנָן (nuvem) esse vocábulo, de modo especial no livro do Êxodo, representa a presença do Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó. Se por um lado, essa manifestação encontra traços de visibilidade, por outro, ela continua velada. Com isso, essa “nuvem” guiou, protegeu e marcou o lugar da revelação. Veja 1RS 8,10-11, essa nuvem é a mesma “por causa da nuvem, porque a glória do SENHOR” (הָעֶנָן כִּי-מְלֵא כְבוֹד-יְהוָה) que encheu o Templo construído pelo Rei Salomão.

Essa manifestação divina constitui uma teofania que expressa simultaneamente proximidade e mistério. Deus torna-se presente no meio do povo, mas sua presença permanece envolta em simbolismo e transcendência.

A presença de Deus na nuvem e no fogo durante a travessia do deserto (Ex 13,21-22), revela um Deus que caminha com seu povo de maneira concreta e contínua. A coluna de nuvem “בְּעָנָן” durante o dia oferecia sombra, orientação e proteção diante das adversidades do deserto, enquanto a coluna de fogo “בְּעָמֹד אֵשׁ” à noite iluminava o caminho que aquecia na escuridão, simbolizando a vigilância permanente de Deus. Esses sinais não são apenas manifestações extraordinárias, mas expressam proximidade divina que guia, sustenta e conduz Israel rumo à liberdade, tornando visível a fidelidade de Deus à sua promessa e convidando o povo a confiar plenamente em sua presença providente.

A nuvem e a coluna de fogo, descritas no livro do Êxodo (Ex 13,21-22; 40,34-38), constituem uma das mais densas expressões teológicas da presença de Deus no meio de Israel, manifestam simultaneamente sua transcendência e imanência. A nuvem ao velar, preserva o mistério de Deus, impedindo sua redução a uma realidade manipulável; a coluna de fogo ao iluminar, revela sua ação orientadora e salvadora, especialmente nas trevas da noite. Além disso, esses elementos naturais assumem função simbólica e cultural ao se associarem ao Tabernáculo, assim, a nuvem e o fogo se configuram uma teofania dinâmica, ao mesmo tempo próxima e envolta em mistério.

A arca é lugar privilegiado da manifestação divina, Deus entronizado entre os querubins, que assim como a Glória de Deus representam mediações simbólicas. Já a tenda e a montanha, por exemplo, são espaços sagrados e teofânicos.

No horizonte do Êxodo, Deus é apresentado como aquele que habita entre os querubins sobre a arca da aliança (Ex 25,18-22), sinalizando sua realeza e proximidade mediada, pois seu trono não é acessível diretamente, mas envolto em sacralidade. Essa presença se manifesta como Glória divina, que enche a tenda “וַיִּכְבֹּד יְהוָה מְלֵא אֶת-הַמִּשְׁכָּן” (Ex 40,34-35), tornando-a espaço teofânico por excelência, onde o invisível se torna sensivelmente percebido sem perder sua transcendência.

Ao mesmo tempo a montanha – especialmente o Sinai (Ex 19) – configura-se como o primeiro grande espaço de revelação, onde Deus desce em meio ao fogo, nuvem e tremor, estabelecendo a aliança com o povo.

A tenda, por sua vez, prolonga essa experiência no cotidiano da caminhada, funcionando como uma “montanha portátil” onde a mesma Glória que se manifestou no alto do monte passa a habitar no meio do acampamento.

Assim, querubins, Glória, tenda e montanha compõem uma teologia integrada do espaço sagrado, na qual Deus se revela como rei entronizado, ao mesmo tempo transcendente e presente, escolhendo habitar em meio ao seu povo por meio de mediações simbólicas e teofânicas.

As Teofanias e a Teologia Ecológica

A teologia ecológica contemporânea busca recuperar a dimensão cósmica da revelação divina presente nas Escrituras. A criação pode ser contemplada como Palavra viva de Deus, pois antes mesmo de qualquer escrita, o próprio Deus se comunica por meio de tudo o que existe. Como afirma o livro do Gênesis, Deus cria pela palavra – “disse Deus e tudo foi feito” “כִּי הוּא אָמַר וַיְהִי הוּא-צָוָה וַיַּעֲמֵד” (Sl 33,9) – revelando que o universo é fruto de um querer amoroso e comunicativo. Nesse sentido a criação não é apenas cenário da revelação, mas ela mesma é linguagem divina: cada ser, cada elemento da natureza, torna-se sinal que fala do Criador

Em diálogo com essa perspectiva, o Salmo 19 proclama que “os céus narram a glória de Deus”, indicando que toda a realidade criada possui uma dimensão simbólica e sacramental, capaz de conduzir o ser humano à escuta de Deus que continua a falar silenciosamente na harmonia, na beleza e na ordem do mundo criado. Portanto, as teofanias bíblicas, enquanto manifestações sensíveis da presença de Deus na história, oferecem um horizonte fecundo para o diálogo com a teologia ecológica contemporânea.

A Igreja no Brasil se mostra atenta e preocupada com a ecologia e a teologia, tanto que o tema da Campanha da Fraternidade de 2025 foi: “Fraternidade e Ecologia Integral” e o lema “Deus viu que tudo era muito bom” (Gn 1,31). A campanha evidencia a organização pastoral de uma intuição profundamente enraizada na Escritura: Deus se manifesta na história por meio da criação e convoca o ser humano a uma resposta ética diante dela. Fomos convidados a uma conversão ecológica e ao compromisso com o cuidado a casa comum, articulando fé e responsabilidade socioambiental. Assim, a experiência bíblica das teofanias ilumina o chamado pastoral da Igreja no Brasil, indicando que cuidar da criação é também reconhecer e respeitar o espaço onde Deus continua a se manifestar e a interpelar a humanidade.

Retomemos os relatos do Êxodo e de outras tradições veterotestamentárias, para evidenciar que Deus se revela por meio de elementos da criação (Ex 13,21; Ex 19, 16; Ex 19, 18; Ex 40,34) – fogo, nuvem, vento, montanha, água – indicando que a natureza não é mero cenário, mas mediação ativa do encontro com o divino.

Assim ao estabelecer um paralelismo entre as teofanias e a teologia ecológica, reconhece-se que a experiência bíblica da presença divina mediada pela natureza ilumina uma

visão na qual o mundo criado participa do mistério de Deus, convidando o ser humano a uma relação de reverência, cuidado e contemplação diante da realidade criada.

A encíclica *Laudato Si* propõe uma visão integral da criação, afirmando que todas as criaturas estão interligadas em uma rede de relações. A natureza não é apenas cenário da história da salvação, mas participa do projeto divino.

A mesma percepção de que a natureza participa ativamente da revelação e da presença de Deus, é retomada pelo Papa Francisco ao afirmar que “o universo inteiro é uma linguagem do amor de Deus” (*LS*, n. 84), reconhecendo na criação uma dimensão sacramental.

Assim, as teofanias bíblicas podem ser compreendidas como fundamento simbólico de uma teologia ecológica, pois evidenciam que Deus escolhe comunicar-se através do mundo criado. Desse modo, a leitura contemporânea proposta pela *Laudato Si* não rompe com a tradição, mas a aprofunda, ao convidar a redescobrir a natureza como espaço de revelação, encontro e responsabilidade ética, onde o ser humano é chamado não ao domínio absoluto, mas ao cuidado reverente diante de uma criação, que manifesta e participa do mistério de Deus.

A teofanias no templo Itinerante no contexto da hermenêutica ecológica nos permite a percepção de que a presença de Deus não se limita a um espaço construído, mas se manifesta em profunda relação com a criação, a história e o povo. O pensamento de Abraham Joshua Heschel destaca fortemente que Deus não pode ser confinado a um espaço físico ou a uma construção humana, como um templo ou santuário. Ele afirma que, mais do que santificar lugares, a tradição bíblica revela um Deus que santifica o tempo, tornando-o espaço privilegiado de encontro. Enquanto as religiões antigas tendiam a fixar o divino em locais sagrados, a fé bíblica aponta para um Deus que transcende qualquer delimitação espacial e se faz presente na história, na vida e na experiência do povo (HESCHEL, 2004). Assim o verdadeiro santuário não é apenas um edifício, mas o tempo vivido na fidelidade da Aliança – especialmente no sábado, que se torna um “palácio no tempo”, onde o ser humano encontra Deus não por meio de um espaço, mas pela abertura à sua presença viva e livre.

A hermenêutica ecológica, desenvolvida por autores como Norman C. Habel, propõe uma releitura dos textos bíblicos que reconhece a Terra e os elementos naturais como sujeitos dentro do horizonte teológico, superando interpretações antropocêntricas restritivas. Essa abordagem permite compreender as teofanias como eventos nos quais a criação não apenas serve ao ser humano, mas está integrada na dinâmica da revelação divina (HABEL, 2000).

Assim, a partir desta releitura, a montanha do Sinai, por exemplo, não é apenas o local onde Deus se manifesta, mas torna-se ela mesma participante da teofania, tremendo, fumegando

e sendo envolvida pela presença divina (Ex 19, 18), o que evidencia uma dimensão cósmica da revelação.

Mathias Grenzer em seu artigo: *A bondade de Deus no Templo*, nos apresenta a ideia de que o Templo, na tradição bíblica é um lugar teológico onde se manifesta a bondade de Deus, citando o Salmo 65,12.²

Desse modo, o diálogo entre teofanias e hermenêutica ecológica conduz a uma reconfiguração do olhar teológico: a criação deixa de ser compreendida como objeto de domínio e passa a ser reconhecida como espaço de revelação e encontro. Essa releitura não apenas enriquece a exegese bíblica, mas também oferece fundamentos para uma espiritualidade ecológica, na qual o cuidado com a terra se torna expressão concreta da fé em um Deus que se manifesta e se deixa encontrar no coração da criação, e aqui mais uma vez encontramos consonância com a *Laudato Si*.

Os elementos teofânicos, como a nuvem que cobre a Tenda, a glória do Senhor que enche o Tabernáculo, o fogo que guia o povo à noite, não são elementos abstratos, mas fenômenos naturais carregados de sentido teológico. Essa compreensão permite afirmar que os elementos teofânicos possuem uma função reveladora e pedagógica para o povo, revelam dimensões do próprio agir divino.

Segundo Girard (1997) os elementos teofânicos são compreendidos como mediações simbólicas por meio das quais Deus se manifesta na experiência humana, especialmente no contexto da tradição bíblica e litúrgica. Para o autor esses elementos revelam um Deus que se comunica por meio da criação, tornando-a portadora de sentido e espaço de encontro.

Nessa perspectiva, as teofanias do Êxodo (3,2-6; 13,21-22; 14,19-24; 16,10; 19,16-20; 24,15-17; 33,18-23; 40,34-38), podem ser interpretadas como sinais da presença de Deus na criação. A nuvem e o fogo, por exemplo, não são apenas fenômenos extraordinários, mas símbolos que revelam a relação entre Deus e o mundo criado (GIRARD, 1997).

A natureza assim não é apenas cenário, mas lugar teológico, a nuvem é sinal de mistério, proteção e transcendência, o fogo sinal de energia, purificação, presença ativa e o deserto espaço de encontro e não de ausência.

O Tabernáculo pode ser interpretado como um microcosmo da criação, no qual elementos naturais são integrados ao espaço sagrado e o ser humano como criatura é colocado por Deus no interior da ordem criada, com uma função específica de domínio responsável e de

² A expressão “tu coroas o ano com a tua bondade” (Sl 65, 12) indica que a ação de Deus não se limita ao espaço cultural do Templo, mas se manifesta na fecundidade da terra e no ciclo da vida que sustenta toda a criação.

mediação, inserido na totalidade da criação, recebendo a missão de cuidar, organizar e representar essa ordem diante de Deus (VON RAD, 2006). A estrutura ordenada também reflete a ordem da criação conforme Gn 1.

O uso dos materiais naturais, como a madeira, tecidos e o ouro, por exemplo, representam essa relação do natural com o divino, por fim o culto integra a eleva a criação (ELIADE, 1992; GIRARD, 1997; VON RAD, 2006). A mobilidade do Tabernáculo indica que Deus caminha com seu povo, não tem presença fixa, evitando o domínio humano sobre Deus e o espaço, ou seja, o ser humano não controla Deus.

Nesse sentido, a criação inteira permanece como lugar aberto da manifestação divina. Em síntese, a articulação entre as teofanias bíblicas e a teologia ecológica revela uma compreensão integrada da criação como espaço privilegiado da autocomunicação divina e, ao mesmo tempo, como realidade portadora de valor teológico próprio.

Considerações Finais

A análise das teofanias presentes em Ex 25–40 permite compreender de maneira mais profunda a relação entre Deus, o povo de Israel e o mundo criado.

A reflexão desenvolvida ao longo deste estudo permite reconhecer que as teofanias associadas ao santuário, particularmente no contexto do Êxodo, constituem um dos núcleos mais densos da teologia bíblica da presença divina. Longe de se apresentarem como manifestações isoladas ou meramente extraordinárias, tais teofanias revelam uma estrutura simbólica consistente, na qual Deus se comunica por meio de elementos da criação, assumindo-os como mediações de sua autocomunicação.

A nuvem, o fogo, a Glória, a tenda e mesmo os materiais naturais empregados na construção do Tabernáculo, convergem para uma mesma intuição fundamental: Deus escolhe habitar no meio de seu povo, fazendo da criação o espaço de manifestação.

Nesse sentido, o santuário não pode ser compreendido apenas como uma construção cultural ou institucional, mas como um verdadeiro lugar teofânico, onde a presença divina se torna sensível e experimentável. A tenda do encontro, móvel e inserida na dinâmica da peregrinação, expressa uma teologia da proximidade

A análise dos elementos teofânicos evidencia ainda que a natureza desempenha papel constitutivo na revelação. A nuvem que envolve, o fogo que ilumina, a montanha que eleva, o vento que vivifica, todos esses elementos não apenas acompanham a manifestação de Deus, mas tornam-se linguagem teológica por meio da qual o mistério divino se comunica.

E aqui é muito oportuno e importante salientar que essa mediação não reduz Deus à criação, mas que, ao contrário, revela a capacidade da criação de participar, de forma simbólica e real, do evento da revelação. Assim a distinção entre Criador e criatura permanece preservada, ao mesmo tempo, em que se pode afirmar uma profunda relação entre ambos.

A encíclica *Laudato Si* do Papa Francisco, é um marco na hermenêutica ecológica da Bíblia, pois além de dialogar com essa abordagem, a orienta pastoralmente e nos apresenta o conceito da ecologia integral, meio ambiente, vida social, economia e espiritualidade, tudo está interligado, e de tal modo, que a *Laudato Si* e a hermenêutica ecológica apontam que a crise ambiental atual também é uma crise moral e espiritual.

A partir dessa perspectiva, torna-se possível afirmar que a teologia das teofanias possui implicações éticas e espirituais profundas para o contexto contemporâneo. Se a criação é lugar de manifestação de Deus, então ela não pode ser reduzida a objeto de exploração ou domínio absoluto. Ao contrário, deve ser reconhecida em sua dignidade própria, como realidade que participa do mistério divino e que, por isso, exige respeito, cuidado e responsabilidade.

A crise ecológica atual, marcada pela degradação ambiental e pela ruptura das relações entre ser humano e natureza, interpela a teologia a recuperar essa dimensão esquecida da tradição bíblica.

A Campanha da Fraternidade de 2025, retomou a centralidade do cuidado com a criação, inseriu-se profundamente no horizonte da teologia ecológica, que compreende o mundo criado como dom de Deus e espaço de revelação. Em sintonia com a encíclica *Laudato Si*, a campanha reforça a noção de ecologia integral, na qual a crise ambiental está inseparavelmente ligada às dimensões sociais, econômicas e espirituais. Assim, a reflexão proposta não se limita à preservação da natureza, mas convida à conversão ecológica, reconhecendo que a relação com Deus passa também pelo respeito à Terra e à vida em todas as suas formas. Desse modo, a criação deixa de ser vista apenas como recurso e passa a ser acolhida como casa comum, onde se manifesta a presença amorosa do Criador e se exige do ser humano uma responsabilidade ética e solidária.

A superação dessa crise encontra profunda ressonância na Doutrina Social da Igreja, na medida em que esta propõe uma visão integrada da pessoa humana, da sociedade e da criação. Conforme o Pontifício Conselho Justiça e Paz, “a pessoa humana deve ser considerada na sua totalidade, em todas as suas dimensões, incluindo a dimensão transcendente” (2005, n. 130) o que fundamenta uma visão integrada que abrange também a relação com a criação.

Se, à luz do Êxodo, os elementos naturais são assumidos como mediações da presença divina, então a criação não pode ser compreendida apenas como recurso econômico, mas como

realidade dotada de dignidade e inserida no desígnio salvífico de Deus. Essa perspectiva fundamenta princípios centrais da Doutrina Social da Igreja, como o destino universal dos bens, a responsabilidade pelo bem comum, princípios também amplamente desenvolvidos na *Laudato Si*.

Além disso, a Doutrina Social da Igreja (n. 193) insiste na centralidade da dignidade humana e na solidariedade, princípios que se ampliam, na perspectiva ecológica, para incluir a responsabilidade pelas gerações futuras e pela integridade da criação. A leitura das teofanias como manifestações de Deus mediadas pela natureza contribui para superar uma visão utilitarista do mundo, promovendo uma ética do cuidado que reconhece a criação como dom e tarefa.

A hermenêutica ecológica, por sua vez, ao dialogar com as teofanias, oferece, assim, um caminho de renovação da compreensão da revelação e da espiritualidade cristã. Ela convida a redescobrir o mundo criado como espaço de escuta e contemplação, onde Deus continua a se manifestar de maneira discreta, porém real. Essa redescoberta implica uma mudança de paradigma: do domínio à comunhão, da exploração ao cuidado, da indiferença à responsabilidade. Trata-se de uma conversão ecológica que não é apenas ética, mas profundamente teológica, pois se fundamenta na experiência de Deus presente na criação.

Por fim, pode-se afirmar que as teofanias no santuário, lidas à luz da teologia bíblica e da hermenêutica ecológica, em diálogo com a *Laudato Si* e a Doutrina Social da Igreja, revelam uma visão integrada da realidade, na qual Deus, o ser humano e a criação estão intrinsecamente relacionados. O santuário, enquanto lugar da presença divina, torna-se também símbolo de uma criação reconciliada, onde todas as coisas convergem para Deus. Assim, a reflexão teológica sobre as teofanias não apenas ilumina o passado da tradição bíblica, mas oferece chaves interpretativas para o presente, inspirando uma vivência da fé que reconhece, na criação, o espaço contínuo da manifestação e do encontro com o Deus da vida.

Referências Bibliográficas

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

BRUEGGEMANN, Walter. **Teologia do Antigo Testamento**: testemunho, disputa e defesa. São Paulo: Paulus, 2014.

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

DE VAUX, Roland. **Instituições de Israel no Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2003.

ELIADE, Mircea. **História das crenças e das ideias religiosas**: da Idade da Pedra aos Mistérios de Elêusis. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

FRANCISCO, Papa. **Laudato Si'**: sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulinas, 2015.

GRENZER, Matthias; DE PAULA, Patrícia Carneiro. **A libertação dos egípcios** (Ex 3,22; 12,36) Interações, Belo Horizonte, 2020.

GRENZER, Matthias; FERNANDES Leonardo Agostini. **Gafanhotos na Bíblia Hebraica**: suas dimensões socioambientais e teológicas. Revista de Cultura Teológica, n. 105, p.1-20.

GRENZER, M., & GROSS, F. (2019). **Leis deuteronomicas favoráveis à preservação de fauna e flora**. *Revista Pistis & Praxis*, 11(3). <https://doi.org/10.7213/2175-1838.11.003.A004>

HABEL, Norman C. (ed.). **The Earth Bible**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.

HESCHEL, Abraham Joshua. **O Schabat**: seu significado para o homem moderno. Tradução de Fany Kon e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2004.

PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”. **Compêndio da Doutrina Social da Igreja**. São Paulo: Paulinas, 2005.

VON RAD, Gerhard. **Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: ASTE, 2006.

WELLHAUSEN, Julius. **Prolegômenos à história de Israel**. Tradução de J. Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 2003

A ESTRELA DE JACÓ EM NÚMEROS 24,17 E MATEUS 2,2: TRADIÇÕES JUDAICAS E CRISTOLOGIA MESSIÂNICA

THE STAR OF JACOB IN NUMBERS 24:17 AND MATTHEW 2:2: JEWISH TRADITIONS AND MESSIANIC CHRISTOLOGY

Luciano José DIAS, Doutorando em Teologia bíblica pela PUC-SP, pós-graduado em práticas pedagógicas de ensino religioso e em Cultura Judaico-Cristã, História e Teologia pela Universidade UNIFAI, Assunção SP, professor do Centro Cristão de Estudos Judaicos e membro do Grupo de Pesquisa TIAT.*

Gustavo Catania RAMOS, tem bacharelado em Direito pela Universidade de São Paulo - USP, graduado em Filosofia pela Faculdade do Mosteiro de São Bento em São Paulo e bacharel em Teologia pela Faculdade Paulo VI, Mogi das Cruzes/SP, pós-graduação em Sagradas Escrituras pela Faculdade de São Bento em parceria com o Centro Cristão de Estudos Judaicos.**

Resumo

Este artigo investiga a releitura messiânica de Números 24,17 (“estrela que surge de Jacó”) em Mateus 2,2, que a associa ao nascimento do “rei dos judeus” na perícopa dos magos (Mt 2,1-12). O estudo postula que o evangelista Mateus se insere em um complexo processo exegetico do Segundo Templo, utilizando tradições judaicas pré-cristãs (incluindo a Septuaginta e textos intertestamentários) que já interpretavam a “estrela” como símbolo de uma figura régia ou líder escatológico. Analisamos como apropriações midráshicas e targúmicas de Nm 24,17 iluminam a cristologia implícita em Mt 2,2, demonstrando que a narrativa neotestamentária não representa uma ruptura, mas um diálogo hermenêutico e uma atualização das Escrituras de Israel no contexto das comunidades judaico-cristãs do século I d.C. O objetivo é elucidar a gênese e a função desse símbolo messiânico na cristologia mateana.

Palavras-chave: Estrela de Jacó. Rei dos judeus. Exegese judaica. Segundo Templo.

Abstract

This article investigates the messianic reinterpretation of Numbers 24,17 (“star that shall come out of Jacob”) in Matthew 2,2, which associates it with the birth of the “king of the Jews” in the pericope of the Magi (Mt 2,1-12). The study posits that the evangelist Matthew engages with a complex exegetical process from the Second Temple period, utilizing pre-Christian Jewish traditions (including the Septuagint and intertestamental texts) that already interpreted the “star” as a symbol of a royal figure or eschatological leader. We analyze how Midrashic and Targumic appropriations of Num 24,17 illuminate the christology implicit in Mt 2,2, demonstrating that the New Testament narrative is not a rupture, but a hermeneutical dialogue and an actualization of the Scriptures of Israel within the context of first-century Jewish-Christian communities. The aim is to elucidate the genesis and function of this messianic symbol in Matthean Christology.

Keywords: Star of Jacob. King of the Jews. Jewish Interpretation. Second Temple Period.

* E-mail: lucianojdias@gmail.com

** E-mail: gustavo_catania@hotmail.com

Introdução

A leitura de qualquer texto bíblico implica sempre um processo de interpretação mediado por contextos históricos, culturais e linguísticos. É preciso compreender que existe uma distância enorme entre o leitor e o texto bíblico em sua forma final, que passou por sucessivas releituras de tradições anteriores (cf. SIVA, 2007, p. 11). No contexto do judaísmo do Segundo Templo (século VI a.C. ao século I d.C.), profecias como a de Números 24,17 – que menciona uma “estrela que surge de Jacó” – foram reinterpretadas em chave messiânica, influenciando narrativas como a do nascimento de Jesus (cf. RADMACHER; ALLEN; HOUSE, 2010, p. 297). Sendo assim, podemos constatar que entre o Antigo e o Novo Testamento, esse processo de reinterpretação aconteceu de forma intensa. Os autores neotestamentários, como o evangelista Mateus, não apenas citam o texto hebraico, mas incorporam tradições exegéticas judaicas orais e escritas, incluindo a Septuaginta, os Targumim e textos intertestamentários. Essa dinâmica é essencial para compreender como o Novo Testamento atualiza as Escrituras de Israel (BEALE, 2014, p. 27-28).

Desta forma, quando nos deparamos com a passagem bíblica presente no evangelho de Jesus Cristo segundo São Mateus, no capítulo 2, versículo 2, que descreve uma estrela associada ao nascimento do “rei dos judeus”, percebemos como aqui é evocado diretamente Números 24,17, fazendo uma releitura dos acontecimentos longínquos à luz de novos acontecimentos. A hipótese central desta pesquisa é que Mateus se apoia em tradições judaicas pré-cristãs onde a estrela simboliza uma figura messiânica, possivelmente um rei ou líder escatológico (cf. RADMACHER; ALLEN; HOUSE, 2010, p. 297). Essa influência não representa uma ruptura, mas um diálogo contínuo com o judaísmo contemporâneo. Nessa perspectiva, investigamos como o conhecimento das tradições judaicas sobre Números 24,17 iluminou Mateus 2,2 e a sua cristologia implícita na perícope dos magos (Mateus 2,1–12), considerando o contexto histórico de comunidades judaico-cristãs no século I d.C. e símbolos messiânicos como a “estrela de Jacó”.

Nosso objetivo, foi analisar a relação entre Mateus 2,2 e a tradição interpretativa judaica de Números 24,17, verificando como o evangelista utiliza essa referência para construir uma teologia messiânica centrada na figura de Jesus como o Messias esperado, identificando e descrevendo as principais interpretações judaicas antigas sobre Números 24,17, focando nos Targumim e textos de Qumran, como os Documento de Damasco e na literatura intertestamentária como Flávio Josefo, Fílon de Alexandria e 1 Enoque e outros, examinando o contexto literário e teológico de Mateus 2,1–12, com ênfase na função simbólica da estrela

como sinal messiânico e sua relação com temas como a realeza davídica e a inclusão de gentios, estabelecendo paralelos entre as releituras judaicas de Números 24,17 e o uso mateano da profecia, utilizando análise intertextual.

O contexto de Números 24,17 no judaísmo do segundo templo

Para falarmos do Livro de Números, temos que, inicialmente, localizá-lo na Escritura, dentro dos cinco primeiros livros da Bíblia, que compõem a primeira parte do *Antigo Testamento* para os cristãos que é a *Torá* dos judeus, sendo que ambas as comunidades religiosas leem os livros Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio como suas *Sagradas Escrituras*, procurando nelas a palavra do Deus vivo (cf. DIAS, 2021, p. 8). O livro de Números, quarto livro do Pentateuco, tem esse nome porque contém dois recenseamentos das tribos israelitas (1,20-46 e 26,5-51) e dos levitas (3,14-51 e 26,57-62). Embora o nome “Números” seja adequado a parte do conteúdo, não indica com exatidão a história narrada no livro, que ultrapassa essa definição. Em hebraico, o livro é chamado de *Badmidbar*, a primeira palavra com que se inicia.

Em Números, a narrativa começa no deserto do Sinai, logo depois da aliança, e termina quarenta anos mais tarde com o povo esperando na planície de Moab para entrar na Terra Prometida. A questão fundamental é a presença do Senhor com o povo enquanto este caminha pelo deserto (cf. BERGANT; KARRIS, p. 145). O Livro é tradicionalmente visto pela Crítica Histórico-Literária como um compósito de diferentes tradições textuais, notadamente **J** “Javista”, **E** “Eloísta”, **D** “Deuteronomista” e **P** “Sacerdotal” (cf. SKA, 2003, p. 145-159).

A narrativa de Números, como observam muitos autores, é bastante difícil de se estruturar, mas prevalece a divisão em torno de três grandes seções geográficas, abrangendo desde o Sinai até as planícies de Moabe. Especificamente, a seção 22-24, conhecida como o “Livro de Balaão”, apresenta características linguísticas e teológicas singulares que levam muitos estudiosos a tratarem-na como uma unidade de tradição independente posteriormente incorporada ao material eloísta-sacerdotal (cf. SKA, 2003, p. 51). A sugestão de que Números 22,1 poderia ser continuado por Números 25,1, sem ruptura narrativa, reflete esta discussão crítica sobre a sua possível origem como uma interpolação¹ na moldura das tradições do deserto (DU BOIS, 2005, p. 371).

¹ Em referência a textos bíblicos, *interpolação* significa a inserção de um trecho ou passagem que não fazia parte do texto original, adicionado posteriormente por copistas. A crítica textual, área da teologia que estuda a transmissão e a integridade dos textos sagrados, identifica e analisa essas interpolações para se aproximar do que seria a redação mais antiga.

Israel, após a vitória contra os amorreus, estabelece-se no vale do Jordão (Nm 22,1). Balac, rei dos moabitas, temendo o avanço israelita, envia uma delegação a Balaão, “filho de Beor, em Petor, que está junto ao Rio, na terra dos filhos de Amaú” (Nm 22,5). Balaão é, portanto, um vidente (adivinho) não israelita (um *gôy*), cuja notoriedade se estendia além das fronteiras mesopotâmicas e cananeias. A natureza de sua inspiração, contudo, é controlada pelo Senhor, conferindo aos seus oráculos uma autoridade profética paradoxal, subvertendo a intenção primária de Balac (cf. GARCÍA, 2004, p. 223). A narração é marcada por elementos de etiologia popular² e motivos folclóricos – como a mula que fala (Nm 22,22-35) – que enfatizam a soberania da vontade divina sobre as práticas mágicas e adivinhatórias estrangeiras.

As bênçãos pronunciadas por Balaão sob a inspiração direta do Senhor são divididas em três: a primeira bênção (Nm 22,41-23,12) diz respeito à escolha do Senhor por Israel, que o fez diferente de outras nações; a segunda bênção (Nm 23,13-26), afirma que Deus habita em Israel; a terceira bênção (Nm 23,27-24,25), por sua vez, vai além das anteriores e inclui “predições visionárias do futuro estabelecimento de Israel em Canaã, o surgimento da monarquia e vitórias sobre inimigos específicos” (WENHAN, 1991, p. 185). É neste contexto da terceira bênção, que anuncia a futura monarquia de Israel, que se insere o versículo em análise.

A profecia de Balaão (Nm 24,17): Análise textual e simbologia régia

A profecia de Balaão, registrada em Números 24, 17, constitui o clímax dos oráculos proferidos no quarto livro do Pentateuco, e serve como uma predição de realeza vindoura. O texto, em sua formulação massorética (MT) apresenta-se como uma afirmação poética e concisa de futura soberania. Fazendo uso de uma tradução própria, mais literal, ele pode ser apresentado da seguinte forma: “17^a Eu o verei, mas não agora; eu o avistarei, mas não de perto; 17^b uma estrela surgirá de Jacó, e um cetro se levantará de Israel; 17^c e esmagará as têmeoras de Moabe, 17^d e destruirá todos os filhos de Sete”.

A primeira parte do versículo, aqui numerado por 17a, nos apresenta os verbos hebraicos “verei” (אֶרְאֶה) e “avistarei” (אֶשְׁתַּבֵּחַ), ambos na forma Qal imperfeita da 1ª pessoa singular, e essa construção verbal estabelece o tom escatológico do oráculo. Balaão está profetizando um evento futuro e transcendente, distanciando a profecia da situação imediata. No versículo 17b, vemos a presença de outros dois verbos, o primeiro deles, pode ser traduzido por “caminhará”,

² Explicação de origens de nomes, lugares, costumes e instituições de uma forma que o público em geral, e não apenas eruditos, pudesse entender e reter. Essas histórias não se baseiam em uma investigação científica, mas sim em tradições orais ou observações do senso comum, sendo uma forma de dar sentido e justificar aspectos da vida e da realidade dos antigos israelitas.

“surgirá” ou “virá” (יָרֵךְ), verbo Qal perfeito 3ª pessoa singular, o uso do perfeito em hebraico em um contexto profético pode indicar uma ação futura com certeza de realização. O segundo verbo é “e se levantará” (וַיָּקָם), uma conjunção + o verbo Qal perfeito, reforçando a ideia de ascensão de poder. Juntos, os verbos indicam o surgimento inevitável do líder régio (cf. GRENZER, 2016, p. 15-32).

Os versículos 17c e 17d, presentes na segunda metade do versículo, detalham a função do líder: “esmagará as têmporas de Moabe, e destruirá todos os filhos de Sete”. Historicamente, no Antigo Testamento, Moabe é apresentado como inimigo direto de Israel no contexto narrativo imediato. A imagem de têmporas esmagadas significa uma vitória decisiva e completa. Moabe foi um adversário persistente de Israel, e esta profecia prediz um tempo em que o rei de Israel triunfará sobre seus inimigos.

Ainda no versículo 17d, lê-se a expressão, “e destruirá todos os filhos de Sete” (וְכָל-בְּנֵי-שֵׁט). Referência um tanto obscura, com interpretações variadas entre os estudiosos. Alguns sugerem que se refere a um grupo ou tribo conhecido por se opôr a Israel, enquanto outros a veem como uma representação simbólica de todos os seus inimigos, que pode ser indicada pelo significado do nome “Sete”, “tumulto” ou “orgulho”. Se assim o for, a frase indica uma vitória abrangente sobre a oposição. Em um sentido mais amplo, isso pode ser visto como um prenúncio do triunfo, referindo-se aos povos estrangeiros ou a todos os inimigos da soberania de Israel (não apenas os moabitas). Esta interpretação universaliza a vitória régia, reforçando o sentido messiânico de domínio universal (MILGROM, 1990, p. 210).

O versículo 17b é construído sob um paralelismo sinônimo, uma técnica hebraica fundamental, na qual a segunda linha (B) repete e reforça o sentido da primeira linha (A) com terminologia diferente. Este paralelismo estabelece a equivalência entre os seus elementos. É o que acontece com a referência a Jacó e Israel, que são termos intercambiáveis para o povo eleito. Do mesmo modo, o versículo utiliza as palavras “estrela” (כּוֹכָב) e “cetro” (עֶבֶט) como metáforas que apontam para uma única realidade: a emergência de uma liderança e soberania. A Bíblia de Jerusalém optou pela seguinte tradução: “Um astro procedente de Jacó se torna chefe, um cetro se levanta, procedente de Israel”.

Em sua literalidade, Nm 24, 17b afirma que uma estrela (כּוֹכָב), que procede de Jacó, surgirá e um cetro (עֶבֶט) se levantará, que procede de Israel. A formulação do versículo consiste num paralelismo, em que o conteúdo da segunda afirmação repete o da primeira, de forma diversa (NUNES JÚNIOR, 2012, p.29). Estrela e cetro apontam para a mesma realidade, e Jacó e Israel também são termos intercambiáveis. Portanto, as duas partes do versículo afirmam o mesmo: um chefe surgirá dentro de Israel.

A imagem da estrela como um símbolo real pode ser encontrada, ao menos, em outras duas passagens do texto bíblico: Isaías 14,12 e Apocalipse 22,16 (WENHAN, 1991, p.187). Em ambas, o termo utilizado é “estrela da manhã” (em hebraico, *helel*; em grego, *proinos aster*). Em Isaías, refere-se ao Rei da Babilônia, que cairá como a estrela da manhã (RIDDERBOS, 1986, p. 148-149); e, no Apocalipse, ao próprio Cristo, que se denomina “brilhante estrela da manhã”, logo após afirmar de si que é “o rebento da estirpe de Davi”.

Ao nos depararmos com Números 24,17, a imagem do cetro confirma que a estrela mencionada faz parte do imaginário real, pois o cetro, em diversas passagens bíblicas, faz parte das insígnias de um rei (Sl 45,6; Am 1,5; Gn 49,10). Além disso, a continuação do versículo fala de um rei que “esmagará as têmporas de Moab e o crânio de todos os filhos de Set”. Portanto, a formulação de Nm 24,17 e passagens paralelas do texto bíblico favorecem a ideia de que a “estrela” é um símbolo de liderança e realeza.

O recurso ao texto da Septuaginta, tradução para o grego do texto hebraico realizada no séc. III antes de Cristo, revela-se importante para o propósito deste artigo, tendo em vista que a Septuaginta foi o principal texto bíblico utilizado pelas primeiras comunidades cristãs e pelos próprios hagiógrafos, que a usavam para basear sua interpretação do evento crístico (cf. TREVIJANO, 2009, p.40-41). Como o texto massorético veio a ser estabelecido apenas no séc. X d.C, os Padres da Igreja também recorriam frequentemente à tradução dos LXX para as suas interpretações das Sagradas Escrituras.

A Septuaginta traduz o texto da seguinte forma: “Eu o apontarei, mas não agora; eu o abençoarei, mas ele não se aproximará: uma estrela surgirá de Jacó, um homem surgirá de Israel; e esmagará os príncipes de Moabe, e destruirá todos os filhos de Sete”. Desta forma, a Septuaginta salienta a identificação da estrela com um rei pessoal: “Uma estrela (ἀστὴρ) se levantará de Jacó. Um homem (ἄνθρωπος) brotará de Israel, esmagará os príncipes de Moabe, e despojará todos os filhos de Sete”.

A escolha de tradução de *shevet* (cetro) por *anthropos* (homem) revela já um esforço interpretativo do tradutor, que salientou, dessa maneira, que a estrela se refere a um homem concreto que reinará. Muitos estudiosos argumentam que essa escolha de tradução tem intenções messiânicas (FERNANDÉZ, 1981, p. 247). BIERSDOFF (2014, p. 87), por sua vez, defende que essa escolha não necessariamente pretende referir-se a um messias, mas ao menos esclarece que *shevet* é uma metonímia que se refere a um rei concreto.

Em todo caso, o texto grego, ao traduzir dessa maneira, esclarece o hebraico, pois associa, claramente, a estrela a um rei pessoal, o que pode ter influenciado a leitura

neotestamentária de Números 24,17 ao aplicá-la a Cristo. Dessa forma, o que estava implícito no texto hebraico se torna explícito na tradução grega.

O oráculo de Balaão na literatura de Qumran: O *Pesher* da estrela messiânica³

A descoberta da literatura de Qumran consiste no mais importante achado arqueológico do século passado no que concerne ao estudo bíblico e do contexto judaico do período entre 152 a.C a, pelo menos, 70 d.C, quando a comunidade de Qumran foi destruída pelas tropas romanas comandadas por Tito.

As pesquisas e escavações em Qumran, iniciadas em 1947, revelaram mais de 800 documentos e uma comunidade judaica desenvolvida. Escavações arqueológicas de 1952 descobriram grandes ruínas “dum complexo habitacional, com longos aquedutos e canais de água para sustento das pessoas e abluções rituais” (DIAS, 2006, p. 117).

A rica literatura encontrada, por sua vez, permitiu identificar a comunidade de Qumran ao grupo dos “essênios” descrito por Flávio Josefo, que retratou o judaísmo de seu tempo dividido em três grupos: fariseus, saduceus e essênios. As centenas de documentos descobertas podem ser divididas em quatro tipos: livros bíblicos canônicos; livros para-bíblicos ou Apócrifos; literatura de ideologia essênia e literatura vária (DIAS, 2006, p. 115-116).

A partir das notícias históricas de Josefo, de Plínio, o Velho, e dos documentos encontrados em Qumran, os essênios podem ser descritos como uma comunidade nascida do descontentamento com o culto oficial no Templo de Jerusalém, composto pela casta sacerdotal, no qual faziam parte, principalmente, celibatários, que propunha uma rigorosa disciplina moral, penitencial e ritual, praticava a partilha de bens e utilizava um calendário solar próprio para as festas, distinto do calendário utilizada no Templo de Jerusalém (DIAS, 2006, p. 119). Era um grupo sectário, portanto, que tomou distância da estrutura do Templo, a tal ponto de proibir o contato de seus membros com os de fora (MARTÍNEZ, 1994, p. 35).

O descontentamento desse grupo e a sua consequente instalação no deserto teve origem nos acontecimentos históricos que se seguiram à revolta macabéia (167 a.C-160 a.C), quando o Sumo Sacerdócio do Templo de Jerusalém passou a ser exercido pelos asmoneus, em detrimento da dinastia de Sadoc. Além disso, o Sumo Sacerdote passou também a exercer a função política e legal, acumulando em apenas uma pessoa o poder régio, jurídico e cultural, o que suscitou oposição aos asmoneus (GRELOT, 1996, p. 46-50).

³ *Pesher* é uma palavra hebraica que significa “interpretação” ou “solução” (como a solução de um enigma ou sonho). Nos Manuscritos do Mar Morto, *Pesher* designa um gênero literário próprio, no qual os autores da comunidade de Qumran interpretavam os textos proféticos do Antigo Testamento.

Nesse contexto de crise e contestação, identifica-se em Qumran um fomento de ideias messiânicas e escatológicas com características e tonalidades próprias, que podem ser observadas em diversos documentos. Apesar de o messianismo em Qumran ter apresentado, ao longo do tempo, desenvolvimentos significativos, pode-se, em resumo, aduzir as seguintes características dessa corrente: a teoria dos dois Messias, de Aarão (Messias sacerdotal) e de Israel (Messias real), com a precedência do primeiro; a vinda de um Profeta escatológico e um forte nacionalismo religioso, pois o Ungido de Israel teria um papel político e guerreiro (cf. GRELOT, 1996, p. 73-74).

A ênfase no Messias guerreiro e no nacionalismo religioso, mencionado como característica da corrente messiânica de Qumran, encontra sua base exegetica na releitura de textos proféticos do Antigo Testamento, utilizando o método hermenêutico conhecido como *peshet*. Neste método, a comunidade reinterpreta as profecias, aplicando-as à sua própria época escatológica.

Dentre os oráculos mais cruciais para essa esperança estava a profecia de Balaão em Números 24,17: “Uma estrela surgirá de Jacó, e um cetro se levantará de Israel.” Nos documentos essênios, esta “estrela” (כּוֹכָב) e este “cetro” (עֶבֶט) foram entendidos não como meros símbolos poéticos, mas como títulos diretos de figuras messiânicas vindouras, as quais restaurariam a soberania de Israel.

Para evidenciar essa interpretação pré-cristã, é imperativo analisar dois manuscritos essenciais: o 4Q175 (*Testimonia*), também conhecido e citado como 4QTestim, e o 1QM (*Manuscrito da Guerra*). O 4Q175 (*Testimonia*) é um dos Manuscritos do Mar Morto, descoberto na caverna 4 de Qumran. Trata-se de um documento curto, de apenas uma página, no qual, o texto de Números 24,17 é apresentado sem comentários adicionais (*peshet* explícito), mas sua mera inclusão numa lista de profecias messiânicas, ao lado de textos sobre o Profeta (Dt 18,18-19) e o Messias de Israel (Dt 33,8-11), sublinha que o oráculo da “estrela que surge de Jacó” já era considerado um testemunho fundamental da expectativa messiânica régia (cf. POUILLY, 1992, p. 94-95). Tal uso atesta a soberania final e o líder escatológico, servindo como uma tradição exegetica imediatamente reconhecível para o evangelista Mateus.

O manuscrito 1QM (*Manuscrito da Guerra*) descreve a grande batalha final dos Últimos Dias. Este texto aplica a profecia de Balaão de forma mais explícita, associando a estrela não apenas à realeza, mas à vitória militar e ao julgamento final. Embora 1QM não cite Números 24,17 diretamente, ele contém linguagem e alusões que remetem a essa profecia. Crucialmente, 1QM I,2 e 1QM XI,6-7 aludem ao poder divino que esmagará os inimigos de Israel, refletindo o caráter bélico e destrutivo do “cetro” de Números 24,17. Além disso, a referência ao “Príncipe

de toda a Congregação” ou figuras de liderança escatológica em 1QM é entendida como a concretização do líder profetizado pela estrela/cetro (cf. POUILLY, 1992, p. 94-95; COLLINS, 2010, p. 73-74).

O uso messiânico de Números 24,17 é ainda mais inegável no Documento de Damasco (CD). O texto, ao interpretar diversas profecias, transforma o oráculo de Balaão em um título formal para as figuras escatológicas. Especificamente em CD VII, 18-20, a comunidade de Qumran aplica o versículo de forma clara: “E a estrela é o Intérprete da Lei que virá a Damasco, como está escrito: 'Uma estrela avança de Jacó e se levanta um cetro Israel'. O cetro é o Príncipe de toda a Congregação...” (COLLINS, 2010, p. 73-74).

Esta exegese é crucial, pois ela divide os símbolos régios (estrela e cetro) para identificar os dois Messias esperados pela seita (o Sacerdotal e o Régio, ou Profeta/Intérprete e Príncipe/Rei). O *peshet* demonstra, de maneira textual e inquestionável, que, no século I a.C./I d.C., o símbolo da “estrela” era sinônimo de um líder escatológico de Israel, confirmando o pano de fundo teológico que Mateus herdou e utilizou para introduzir Jesus como o “rei dos judeus” (Mt 2,2).

A estrela de Jacó nas tradições targúmicas e pós-Bíblicas: O rei-messias explícito

O estudo das tradições targúmicas é essencial para a compreensão da história da recepção e interpretação do texto bíblico no judaísmo do Segundo Templo e, também, para o judaísmo rabínico posterior à destruição de Jerusalém no ano 70 d.C.

Targum é o termo hebraico e aramaico para *tradução*. A primeira característica dos diversos *Targumim* consiste em ser uma tradução do texto bíblico. Entretanto, não se trata de uma tradução qualquer, mas de uma tradução do hebraico para o aramaico. Após o exílio da Babilônia, o aramaico tornou-se a língua falada mais comum do povo hebreu na Terra de Israel. Nos séculos III e II a.C., por exemplo, livros com Henoc, o *Testamento de Levi* e Daniel 2-7 foram compostos em aramaico (GRELOT, 1996, p. 164), demonstrando a sua penetração na Terra de Israel.

Nas sinagogas, tornou-se imperativo que a leitura dos textos bíblicos em hebraico fosse seguida por uma “tradução” para o aramaico, a fim de que o que fora lido se tornasse inteligível para o público (cf. MACHO, 1972, p. 7). Os *Targumim*, desta forma, emergiram em um contexto litúrgico, com a intenção de elucidar o texto lido — tanto a *parashá* quanto a *haftará* — a uma audiência que não dominava plenamente o hebraico.

Não obstante, essa tradução não era sempre literal. Ao contrário, frequentemente era uma tradução parafraseada, visando esclarecer, completar e revelar o texto (cf. MACHO, 1972,

p. 13-15). Tratava-se de uma tradução interpretativa do texto, de modo que os conceitos de *Targum* e *midrash* estão intimamente conectados⁴. O *midrash* é uma maneira judaica de se fazer exegese que busca o sentido profundo, às vezes oculto, do texto. É o “instrumento da busca desse sentido perene e sempre atual da palavra de Deus” (MACHO, 1972, p. 14). A palavra *midrash* origina-se do verbo *derash*, que significa “buscar”, “investigar”.

O tradutor (em hebraico: *meturgemán*) dos *Targumin*, desta forma, não só traduzia, mas interpretava o texto, de modo que a palavra proclamada ressoasse sempre viva no contexto litúrgico. Entretanto, o *meturgeman* não interpretava a partir de suas opiniões subjetivas, mas a partir “do sentido recebido que teria o texto sagrado para a comunidade” (MACHO, 1972, p. 116). Sendo assim, conhecer os *Targumin* é importante para compreender como determinado texto sagrado era interpretado pelas comunidades judaicas do período do Segundo Templo e nos primórdios do cristianismo, pois, apesar de terem sua compilação final apenas na Idade Média, a tradição targúmica remonta, ao menos, ao séc. II a.C (cf. ANDRADE, 2020, p. 56).

Cada *Targum* possui uma forma distinta de traduzir o texto sagrado. O *Targum Onqelos* (Onq), de tradição babilônica, é reconhecido por sua maior literalidade ao verter o texto para o aramaico. No entanto, *Onqelos* não abdica do *midrash haggadah* (interpretação narrativa) em passagens obscuras ou de natureza poética (MACHO, 1972, p. 9). O *Targum Neofiti* (N) e o *Targum Pseudo-Jónatas* I (PsJ), ambos de tradição da Terra de Israel, são tipicamente mais paráfrásticos. Mais em particular o (PsJ), utiliza a paráfrase de maneira tão extensa, que será classificado como um híbrido entre literatura targúmica e midráshica (MACHO, 1972, p. 11).

Em relação à passagem em Números 24,17b (“Uma estrela surgirá de Jacó, e um cetro se levantará de Israel”), os *Targumim* a que temos acesso são unânimes em atribuir um sentido messiânico à profecia, confirmando que a expectativa de um líder régio a partir deste versículo era universalmente aceita no judaísmo. A unanimidade se manifesta na tradução do símbolo da estrela (כֹּכָב):

Termo Hebraico	Símbolo	Targumim (Onq, PsJ, N)	Tradução Aramaica
(כֹּכָב - <i>kokhav</i>)	Estrela	Unânime	(מֶלֶךְ - Rei)

⁴ *Midrash* aqui se entende como “método hermenêutico do judaísmo antigo” (MACHO, 1972, p. 13) e não como as obras, os *Midrashim*, que surgiram a partir desse método, mas que não o esgotam, e que recebem esse nome por antonomásia (cf. MACHO, 1972, p. 12-13).

A divergência surge na tradução do símbolo do cetro (שֵׁבֶט), mas ambas as opções reforçam a conotação messiânica e régia:

Termo Hebraico	Símbolo	Targumim	Tradução Aramaica	Significado
(שֵׁבֶט - <i>shevet</i>)	Cetro	Onqelos e PsJ	(משיחא - Messias)	Escolha direta, sem paráfrase.
(שֵׁבֶט) - <i>shevet</i>)	Cetro	Neofiti	(ופרוק ושלית - Redentor e Chefe/Governante)	Paráfrase que mantém a função régia.

A interpretação messiânica de “cetro” (שֵׁבֶט) apoia-se firmemente em sua significação como símbolo de poder real e dinástico. Essa ligação é atestada pelo fato de os Targumim traduzirem de maneira análoga Gênesis 49,10a – “o cetro não se afastará de Judá” – também em chave messiânica (FERNANDÉZ, 1981, p. 274).

A conotação régia e messiânica de Números 24,17, como vimos, é atestada de maneira unânime pelos textos targúmicos da passagem. A onipresença e a influência dessa interpretação exegética não se restringiram à literatura interna judaica, estendendo-se à arena política. Sua força pode ser constatada no período da segunda revolta judaica (132–135 d.C.), quando o proeminente Rabi Akiba, considerando o líder da revolta o Messias esperado, o chamou de Bar Kokhba (*Filho da Estrela*), remetendo-se diretamente ao texto de Números 24,17 (SCARDELA, 2008, p. 11). Essa ampla e uniforme exegese targúmica reforça a tese de que Mateus utilizou uma tradição consolidada ao apresentar Jesus, por meio do sinal da estrela (Mt 2,2), como o cumprimento do Messias-Rei profetizado.

O Diálogo Hermenêutico em Mateus: A Atualização da Profecia (Mt 2,1-12)

Há um consenso entre os estudiosos de que o Novo Testamento não pode ser compreendido sem referência aos textos do Antigo Testamento e à rica tradição interpretativa judaica desenvolvida, principalmente, no período do Segundo Templo (cf. PÉREZ, 1985, p. 31). É facilmente averiguado que o próprio Jesus, em diversas de suas colocações, cita passagens da Escritura Sagrada, como podemos conferir em Mateus 4,4 citando Deuteronômio 8,3; Mateus 27,46 citando o Salmo 22,1; Lucas 4,17-21 citando Isaías 61,1-2, nos fazendo compreender que o texto é lido e relido várias vezes, passando por sucessivas reinterpretções, demonstrando a vivacidade, autenticidade e atualidade da Escritura.

Para os autores dos diversos textos do Novo Testamento, afirmar que Jesus é o cumprimento das Escrituras é o mesmo que sustentar que o mistério de Cristo não pode ser

compreendido sem referência a essas escrituras e, conseqüentemente, ao modo de como elas foram sendo interpretadas ao longo da complexa história judaica.

Além disso, os próprios hagiógrafos neotestamentários provinham do judaísmo e aprenderam a interpretar as Escrituras a partir de técnicas desenvolvidas por escolas judaicas. A tal ponto é essa influência do judaísmo rabínico no Novo Testamento, que alguns autores afirmam que este nada mais é que um *midrash* do Antigo Testamento⁵ (PRICE, 2005, p. 534).

Se essa afirmação pode ser feita em relação ao Novo Testamento na totalidade, ainda mais quando se refere ao Evangelho de Mateus. Literariamente, o evangelista utiliza abundantemente de técnicas típicas do mundo hebreu: os paralelismos, as repetições de palavras e os agrupamentos numéricos (cf. MONASTERIO, 2000, p. 188-191). Constata-se, dessa forma, que Mateus dá singular importância aos temas e a cultura judaica.

A comunidade a qual se dirigiu o Evangelho de Mateus é heterogênea, mas composta, primordialmente, por judeus-cristãos, preocupados em demonstrar a messianidade de Jesus em face do judaísmo farisaico, que a negou. O contexto sociorreligioso do evangelho já é de separação da sinagoga, sedimentada pela destruição do Templo e de Jerusalém no ano 70 d.C. A polêmica anti-farisaica e os seus destinatários obrigaram o evangelista a defender, de maneira escriturística, o cumprimento das profecias em Jesus (cf. MONASTERIO, 2000, p. 252).

Mateus, desta forma, reinterpreta a herança das Escrituras a partir do evento crístico. Toda a sua herança judaica é utilizada com a intenção de demonstrar que Jesus é o Messias, Filho de Davi, esperado e enviado a Israel. O *derash* mateano fundamenta-se, certamente, em princípios comuns ao *derash* judaico intertestamentário, entretanto afasta-se dele ao colocar no centro de todas as Escrituras a figura de Cristo (TREVIANO, 2009, p. 51).

Ao mesmo tempo, Mateus embrenha-se na polêmica antijudaica, pela rejeição do Messias por parte de Israel e pela conseqüente abertura do evangelho aos gentios (cf. MONASTERIO, 2000, p. 223). Dessa forma, a tensão entre a vinda do Messias esperado e a sua rejeição pelo povo de Israel é uma chave de leitura das profecias e temas messiânicos utilizados pelo evangelista, inclusive do tema da “estrela”, em Mt 2,2, como se procurará demonstrar a seguir.

⁵ Entretanto, ao nosso ver, não se pode esquecer a influência helenística no Novo Testamento, pois ele “nasce na encruzilhada cultural do mundo helenístico e do semítico” (MONASTERIO, 2000, p. 188)

Mateus e a prática exegética judaica contemporânea

A utilização de *citações de cumprimento* é a marca literária mais distintiva do Evangelho segundo Mateus. O objetivo primário do evangelista no abundante recurso a essa técnica é demonstrar o cumprimento das profecias na pessoa de Jesus de Nazaré (MONASTERIO, 2000, p. 190). Essa prática é recorrente, totalizando 12 passagens formais (1,22; 2,5; 2,15; 2,17; 2,23; 4,14; 8,17; 12,17; 13,14; 13,35; 21,4; 27,9), sublinhando o caráter marcadamente teológico da narração e a ideia de que “a história é dirigida por Deus” (MONASTERIO, 2000, p. 197). A narração é, assim, uma verdadeira *hagadah cristã*, pois interpreta a vida de Jesus à luz do Antigo Testamento, dando novas luzes às profecias e temas messiânicos (cf. TREVIJANO, 2009, p. 51).

Nesse ponto, é possível constatar uma ligação entre o procedimento mateano de cumprimento das Escrituras com o método de interpretação *peshet*, desenvolvido pelos sectários de Qumran, como já foi anteriormente exposto. O *midrash peshet* reinterpretava passagens da Escritura para aplicá-las à situação da comunidade no presente (IATAN, 2023, p. 31), com pouca ou nenhuma consideração pelo contexto original dessas passagens.

Entre os seus métodos de interpretação, o *peshet* permitia substituir “uma ou mais letras na palavra do texto bíblico por letras similares” ou rearranjar “as letras de uma palavra” (IATAN, 2023, p. 29), com a intenção de descobrir o *sensus plenior* da profecia, que para o intérprete, estava escondido sob as palavras.

Constata-se, nas diversas passagens de cumprimento do evangelho mateano, uma liberalidade nas citações bíblicas que pode desconcertar o leitor moderno, mas que, dentro de seu contexto, influenciado pelas correntes interpretativas judaicas, seria um uso legítimo e comum das Escrituras.

Em Mateus 2,23, por exemplo, se diz que Jesus foi morar em Nazaré, “para que cumprisse o que foi dito pelos profetas: Ele será chamado Nazareu”. Muito se discutiu a origem dessa citação mateana, pois ela não se encontra, claramente, em nenhum texto do Antigo Testamento. VITÓRIO (2019, p. 43) defende que se trata de uma profecia “artificial”, criada pelo evangelista, para completar o número de cinco profecias da primeira parte do evangelho. Entretanto, a partir da influência do método *peshet* no texto mateano, justifica-se a ideia de que “nazareu” seja uma interpretação a partir de mudança de letras de outras palavras proféticas, como *nezer* — “rebento” —, encontrado em Isaías 11,1 (LOPES, 2019, p. 77-79).

De todo modo, importa ressaltar novamente que a utilização de técnicas do *midrash peshet*, em Mateus, possui sempre um claro sentido *cristológico*: sua preocupação, todavia, não

é meramente adaptar determinada passagem a um evento presente, mas demonstrar que toda a Escritura encontra seu *cumprimento final em Jesus Cristo*, que descortina o seu sentido oculto (*sensus plenior*). Essa finalidade cristológica é a chave para compreender como o evangelista emprega a profecia de Números 24,17 — já consolidada na exegese judaica como título messiânico — na perícope dos magos (Mt 2,1-12).

Análise exegética de Mateus 2,2: A identidade da “Sua Estrela”

A perícope mateana (Mt 2,1-12) possui diversos elementos textuais e imagéticos que buscam, simultaneamente, justificar a messianidade do recém-nascido e a abertura da salvação aos gentios. É nesse contexto que deve ser compreendida a pergunta e afirmação dos Magos, no v.2: “Onde está o rei dos judeus recém-nascido? Com efeito, vimos a sua *estrela no céu* surgir e viemos homenageá-lo”.

Ao denominar o recém-nascido de “rei dos judeus”, os Magos atestam a expectativa de que o Messias possuiria a função régia – uma esperança compartilhada pelos *Targumim* e pela comunidade de Qumran, como demonstrado nas seções anteriores. Mateus comunga dessa esperança, o que é notável pela ênfase que concede ao tema do *Messias davidico*, sendo o texto neotestamentário que mais se utiliza da expressão “*Filho de Davi*” (cf. MONASTERIO, 2000, p. 227).

Com maior intensidade, o tema do Messias aparece nos relatos da infância (Mt 1-2), pois o objeto dessa seção do evangelho é “apresentar Jesus como o Messias enviado a Israel e como cumprimento das promessas” (MONASTERIO, 2000, p. 237). A intenção do evangelista é mais teológica do que histórica, transmitindo de forma condensada a teologia do Evangelho (cf. BROWN, 1970, p. 37). De acordo com BROWN (1970, p. 231-232), Mateus intencionava fazer dos relatos da infância o lugar onde o Antigo Testamento e o Evangelho se encontram, vendo neles as expectativas messiânicas cumpridas e temas próprios, como a abertura da salvação ao mundo gentil.

Para atingir seu objetivo teológico, Mateus utilizou histórias e modelos do Antigo Testamento como moldura para os relatos da infância. Por exemplo, a fuga de Jesus para o Egito (Mt 2,13-18) devido ao decreto de Herodes de matar os meninos é um *midrash* da história de Moisés. Nesse sentido, a perícope dos Magos (Mt 2, 1-12) possui diversos elementos que a aproximam da história de Balaão apresentada em Números 22-24 (cf. BROWN, 1970, p. 190-196).

Um desses elementos consiste na presença de antagonistas régios: na história de Balaão, o rei Balac tenta destruir os israelitas. Na história evangélica, o rei Herodes tenta destruir o “rei

dos judeus recém-nascido”. Um segundo elemento é a presença de atores gentios: Balac chama Balaão, um vidente pagão, para amaldiçoar Israel. Herodes busca auxílio dos Magos, sábios pagãos, vindos do Oriente. O terceiro elemento, é a frustração Divina: Balaão frustra as intenções de Balac e profetiza favoravelmente a Israel. Os Magos frustram o intento herodiano, regressando “por outro caminho para a sua região” (Mt 2,12).

Com todos esses elementos coincidentes, o ciclo de Balaão é a moldura principal na qual se desenvolve a história dos Magos, sendo esta uma *haggadá* implícita daquela (PÉREZ, 1985, p. 108). Assim sendo, a associação da estrela vinda do Oriente (Mt 2,2) com a Estrela de Jacó (Nm 24,17) adquire uma solidez inquestionável. Três pilares sustentam essa conclusão: 1) a *interpretação messiânica unânime* do símbolo da estrela, atestada pela exegese do Segundo Templo (Qumran e Targumim); 2) a *teologia régia* do Evangelho segundo Mateus, que enfoca Jesus como o Messias davídico; e 3) o *enquadramento narrativo* da perícope dos Magos no ciclo de Balaão (Nm 22-24). A convergência dessas evidências permite afirmar que, ao utilizar a “estrela” como sinal do nascimento de Jesus, o evangelista Mateus se referia *imediatamente e de forma intencional* ao oráculo de Números 24,17, apresentando-o como o *cumprimento explícito* e a atualização da profecia do Messias-Rei esperado por Israel.

Os magos e a profecia de Balaão: A inclusão gentilica no plano messiânico

Ao analisarmos a perícope dos magos no evangelho segundo Mateus, percebemos sua singular importância no plano teológico do evangelho, pois ela cumpre o papel de antecipar narrativamente a abertura aos gentios da obra de salvação de Cristo, expressa claramente em Mateus 28,19, onde se lê: “Ide, portanto, e fazei que todas as nações se tornem discípulos, batizando-as em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo”. Essa ordem de Jesus contrasta com sua atitude, durante sua vida pública, de restringir a sua missão apenas “às ovelhas da casa de Israel” (Mt 15,24). As três perícopes em que Jesus trata com não-judeus (8,5-13; 28-34, 15; 21-28) são exceções se comparadas com as numerosas referências de que a missão de Jesus limitou-se a Israel (KONRADT, 2020, p. 5).

Embora a ordem final de Jesus aos seus discípulos – o Mandato Missionário (Mt 28,19), possa ter representado uma novidade para eles, tal abertura não surpreendeu os leitores originais do Evangelho. Estes já haviam sido informados, de forma antecipada, da inclusão dos gentios no plano messiânico por meio de narrativas preliminares, como a perícope dos magos. Ao descrever gentios buscando e adorando o Messias em seu nascimento, Mateus confere à perícope uma essencial “função paradigmática” (KONRADT, 2014, p. 318), prefigurando e

legitimando a missão universal de Cristo que seria plenamente revelada ao final da narrativa evangélica.

Muito se discutiu acerca da identidade e da origem dos magos. Sabe-se que ao menos desde VI a.C. havia no império dos Medos uma casta de magos responsável pela interpretação de sonhos. Após a transferência do poder para o império persa e o consequente crescimento do Zoroastrismo, os magos se tornaram sacerdotes dessa religião. Nos séculos posteriores, o termo foi assumindo outras funções, associando-se a praticantes de magia e de outras tradições secretas. No livro de Daniel, eles aparecem, na corte babilônica, como capazes de interpretar sonhos e mensagens do futuro (ex: Dn 1,20; 2,2, 4,4, 5,7). No Império Romano e no tempo do cristianismo primitivo, os magos eram associados à astronomia, mas também à magia e ao charlatanismo, como aparecem em Atos 8,9-24 e Atos 13,6-11 (cf. BROWN, 1970, p. 167).

Na perícope mateana, ao contrário, os magos não são julgados negativamente. Eles representam “o melhor da tradição pagã e da percepção religiosa que procuravam Jesus através da revelação na natureza” (BROWN, 1970, p.168). Através da figura dos magos, Mateus revela a expectativa de não-judeus que também esperavam a salvação pela vinda do Rei dos Judeus (KONRADT, 2014, p.318). Da mesma maneira pode ser interpretada a figura de Balaão. Apesar de tradições subsequentes terem fomentado uma visão hostil em relação a ele, é importante notar que Números 22-24 julga o vidente pagão com uma luz favorável, pois profetizou em favor de Israel (cf. BROWN, 1970, p. 193).

O testemunho de Fílon de Alexandria, no séc. I d.C., atesta uma leitura da figura de Balaão que permite aproximá-lo ainda mais dos personagens dos magos na história evangélica. Em seu *De Vita Mosis*, Fílon afirma que Balaão recebeu “um verdadeiro espírito profético” (§277), que o livrou completamente da “arte da magia”, “porque a arte do feiticeiro e a inspiração do Santíssimo não podem habitar juntos” (§277). Fílon, inclusive, denomina Balaão de “mago” (μάγῳ), o mesmo termo do relato mateano. Outro argumento para aproximar esses personagens pode ser tirado da tradução grega dos LXX. Em Mateus 2,1, afirma-se que os magos vieram do “oriente” (ἀπὸ ἀνατολῶν), mesma expressão utilizada na septuaginta sobre a origem de Balaão nas montanhas do oriente (ἐξ ὀρέων ἀπο ἀνατολῶν).

O enquadramento da perícope mateana no ciclo de Balaão demonstra, desta forma, um grande engenho literário da parte do evangelista, porque satisfaz, ao mesmo tempo, várias necessidades de sua teologia: a de demonstrar que Jesus é o Cristo esperado pelos judeus, o que seria atestado pela identidade da estrela que guiou os magos com a da profecia de Números 24,17; e a de apontar que a abertura da salvação aos pagãos, já estava prefigurada em Balaão,

o que foi cumprido pela viagem dos Magos para adorar o “rei do judeus recém-nascido” (Mt 2,2).

Cristologia implícita e síntese intertextual

A apropriação de Nm 24,17 por Mateus objetivou o desenvolvimento de uma cristologia implícita que se encaixa, de maneira orgânica e literariamente bem desenvolvida, no projeto teológico do evangelista de demonstrar que Jesus Cristo é o cumprimento de todas as expectativas messiânicas e, ao mesmo tempo, de que sua realeza abre-se para incluir os gentios.

Cada elemento até aqui analisado – a estrela e os magos vindo do oriente – contribui para a formação desse quadro marcadamente teológico: a estrela, profetizada por um gentio (Balaão, em Nm 24,17), é reconhecida também por magos de fora de Israel, e não pela elite religiosa de Jerusalém. Portanto, a escolha do simbolismo da estrela permitiu a Mateus unir toda a corrente interpretativa do Segundo Templo, que a concebia como um símbolo messiânico, com a sua intenção de interpretar a missão de Jesus como universal, aberta a todos os povos.

Todavia, há ainda outro elemento literário na perícope mateana, carregado de dramaticidade, que contribui para a compreensão da natureza da messianidade do menino recém-nascido: o contraste entre a realeza do recém-nascido Jesus, o verdadeiro rei dos judeus, e Herodes, o rei em exercício.

A estrela e o cetro: Jesus como o rei messiânico davídico em Mateus

Em Nm 24,17, como acima referido, há uma união entre o simbolismo da estrela (כֹּכַב) e do cetro (לְעֵט), com a intenção de significar que o Messias esperado seria um rei dotado de verdadeiro poder. Nas diversas interpretações da passagem no Segundo Templo essa unidade entre ambos os símbolos foi ressaltada com maior intensidade, principalmente nos *Targumim*.

A expectativa pela vinda de descendente de Davi que voltasse a reinar sobre Israel estava em voga num período em que o povo de Israel era governado pelo idumeu Herodes, representante do Império Romano, e pelos seus sucessores. Nesse período, havia vários grupos político-religiosos que, cada qual, de sua maneira, esperavam a chegada de um Messias. Se os saduceus acomodaram-se à dominação romana, por se beneficiarem dela, os fariseus, por outro lado, concediam muito valor às profecias messiânicas em relação ao Messias davídico, mesmo se não se envolviam em revoltas armadas para derrubar o poder romano (GRELOT, 1996, p. 118). Os zelotas, por sua vez, segundo Flávio Josefo, alinhavam-se aos fariseus, com a diferença de usarem da violência para apressar a vinda do Messias davídico (GRELOT, 1996, p. 119), e

os essênios, como acima descrito, esperavam o “Príncipe de toda a Congregação” ou “Germe de Davi”, com uma função militar.

Em consonância com seu contexto histórico, Mateus tem uma especial atenção em demonstrar a realeza davídica de Jesus. Assim, a perícope dos magos, que demonstra a realeza do recém-nascido em Belém, é um desenvolvimento da teologia já expressa em sua genealogia (Mt 1,1-17). Como Mateus inicia seu evangelho - “Livro da origem de Jesus Cristo, filho de Davi, filho de Abraão” (Mt 1,1) - pode ser considerada como um condensamento de sua cristologia que vai se desenvolver ao longo de toda a obra.

Com “livro da origem” (Βίβλος γενέσεως), Mateus intencionava apontar Jesus como o cume de uma história conduzida e preparada por Deus e anunciada pelos profetas (BROWN, 1970, p. 67). Ao associar, logo de início, o nome Jesus a Cristo, o evangelista ressalta que Jesus é o cumprimento pleno das expectativas messiânicas. “Filho de Davi” aponta a sua origem davídica, necessária para a sua identidade messiânica, e “Filho de Abraão”, segundo BROWN (1970, p. 67), tem a intenção de salientar a abertura aos gentios, a partir da promessa de Deus ao patriarca em Gênesis 22,18: “Por tua posteridade serão abençoadas todas as nações da terra, porque tu me obedeceste”. Desta forma, o mesmo tema do encontro entre o cumprimento das expectativas messiânicas de Israel e a abertura aos gentios, central na perícope dos magos, já é antecipado no primeiro versículo do evangelho.

Entretanto, Mateus tem uma especial preocupação de salientar que o messias esperado será desprezado (MONASTERIO, 2000, p. 224), contra as expectativas de um messias forte e guerreiro, como esperado pelos diversos grupos judaicos. O contraste entre Herodes e Jesus e a reação negativa de “toda a Jerusalém” (Mt 2,3) e o consequente massacre das crianças e fuga ao Egito da perícope seguinte (Mt 2, 13-18) antecipam o desprezo do povo de Israel do messias esperado, ressaltado particularmente por Mateus (MONASTERIO, 2000, p. 225).

O contraste entre Jesus e Herodes é construído literariamente por Mateus com diversos elementos: ambos são chamados de “rei”, mas apenas Jesus de “rei dos judeus” (2,2); Herodes reside no centro religioso e político, Jerusalém, enquanto Jesus nasce numa pequena cidade, Belém; a realeza de Herodes baseia-se em sua astúcia e poder, enquanto a realeza de Jesus impõe-se pela autoridade das Escrituras e pelo sinal celeste.

Mateus 2,2 como *midrash*: A leitura definitiva de Números 24,17

Aproximando-nos do final desse trabalho, sem ter a pretensão de exaurir a totalidade das tradições e releituras referentes ao texto de Números 24,17, exploradas ao longo da história da interpretação bíblica, mas certos de nossa contribuição no universo das pesquisas, podemos

afirmar que Mateus 2,2 utiliza a técnica do *midrash*, herdada do judaísmo, mas reformulada pela comunidade cristã, visando interpretar toda a Escritura a partir do evento crístico.

Como anteriormente descrito, apesar de não mencionar diretamente Números 24,17, Mateus, na perícopes dos magos (Mt 2,2), faz uso de diversos elementos literários que apontam para a sua intenção de associar a “estrela que vem do Oriente” à “estrela de Jacó” dos oráculos de Balaão. Aqui destacamos: a associação da estrela ao simbolismo régio – a presença dos magos, gentios vindos do oriente, que reconhecem o Deus verdadeiro – o paralelismo entre a ação dos reis Herodes e Balac, que tem as suas intenções frustradas – a mediação da revelação divina por meio de sinais extraordinários (sonhos, aparições angélicas, corpos celestes), que orienta tanto Balaão quanto os magos a cumprirem um propósito que contrapõe a vontade dos governantes opressores.

Todos esses elementos, que permitem interpretar a perícopes dos magos a partir do ciclo Balaão, podem ser mais facilmente constatados quando se leva em consideração a rica tradição interpretativa judaica de Números 24,17, presente nos *Targumim*, na literatura de *Qumram*, em *Flávio Josefo* e *Filon de Alexandria*. Todavia, a utilização do *midrash* em Mateus tem um objetivo que o afasta da interpretação judaica: *demonstrar que as Escrituras encontram a sua plenitude em Jesus Cristo*.

PÉREZ (1985, p. 89-91) denomina esse modelo midráshico de promessa-cumprimento ou prefiguração-realização, que consiste, segundo ele, em “considerar toda a tradição do Antigo Testamento como um anúncio, promessa ou prefiguração do acontecimento de Cristo” (1985, p.89). Desta forma, enquanto a interpretação judaica permanecia na expectativa devido à promessa ainda em aberto, o *midrash* cristão em Mateus proclama o fechamento do ciclo hermenêutico: a estrela esperada ascendeu concretamente em Belém. A história dos magos adquire, desse modo, uma importância singular na construção literária e teológica do Evangelho de Mateus.

Conclusão

Este artigo investigou a apropriação da profecia da “estrela que surge de Jacó” (Nm 24,17) na narrativa do nascimento de Jesus em Mateus 2,2, confirmando a hipótese central de que o evangelista se apoiou em uma tradição exegética judaica pré-cristã. A pesquisa demonstrou que a interpretação messiânica da Estrela de Jacó era amplamente consolidada no Judaísmo do Segundo Templo. Os *Targumim* (Onqelos, Pseudo-Jónatas e Neofiti) traduziam o símbolo da estrela (כוכב) uniformemente como Rei (מלך) ou messias (משיח), provando o sentido régio e escatológico do oráculo. Também, os manuscritos como 4Q175 (*Testimonia*) e o

documento de Damasco (CD VII, 18-20) utilizaram o oráculo de Balaão para nomear explicitamente o Messias (seja o “Príncipe da Congregação” ou o “Intérprete da Lei”). O Evangelho de Mateus inseriu-se nessa tradição por meio de um diálogo hermenêutico eficaz.

Ao enquadrar a perícopes dos Magos (Mt 2,1-12) no ciclo de Balaão (o vidente pagão que profetiza em favor de Israel), Mateus reforçou intencionalmente a identidade da estrela (Mt 2,2) com a Estrela de Jacó (Nm 24,17). Sendo assim, o uso da estrela é a chave para a cristologia implícita do Evangelho. O procedimento mateano, caracterizado pela técnica do *midrash pesher* de cumprimento (demonstrada, por exemplo, em Mt 2,23), adaptou a profecia com um sentido cristológico definitivo, enquanto a exegese judaica mantinha o oráculo como uma promessa em aberto, o *midrash* cristão de Mateus proclama o fechamento do ciclo hermenêutico: a estrela esperada ascendeu concretamente em Belém no nascimento de Jesus.

Podemos dizer que essa síntese permitiu ao evangelista cumprir duas necessidades teológicas essenciais: a primeira foi apontar que Jesus é o verdadeiro Rei dos judeus, em contraste direto com o poder ilegítimo de Herodes. A segunda foi esclarecer que, através da adoração dos Magos (gentios que reconhecem a revelação celestial), a narrativa antecipa e justifica a abertura da salvação a “todas as nações” (Mt 28,19), transformando o símbolo régio de Israel em um farol para o mundo.

Em suma, este estudo demonstra que a Estrela de Belém em Mateus 2,2 não é meramente um sinal astrológico, mas um símbolo teológico profundamente enraizado na exegese e nas expectativas messiânicas do Judaísmo do Segundo Templo. O conhecimento dessas tradições é indispensável para desvendar a densidade intertextual e o engenho literário com que Mateus construiu a identidade régia e universalista de Jesus Cristo.

Por fim, cremos que este trabalho contribui ainda mais para a percepção da necessidade de diálogo entre as tradições cristãs e judaicas. As fronteiras entre cristianismo primitivo e judaísmo do Segundo Templo não eram tão estanques como sugeriu o desenvolvimento histórico posterior, de tal modo que não se pode compreender a Jesus Cristo como nos é apresentado pelos evangelhos sem recorrer à rica tradição interpretativa e teológica do judaísmo do Segundo Templo. Este fato convida tanto os estudiosos quanto as comunidades de fé a um reconhecimento humilde das raízes judaicas irrenunciáveis da mensagem cristã.

Referências Bibliográficas

ANDRADE, Aila Luzia Pinheiro de; RIBEIRO, Súsie Helena. **Targumim, as traduções aramaicas do Antigo Testamento, e alguns paralelos com o Novo Testamento.** Perspectiva Teológica, Belo Horizonte, v. 52, n. 1, p. 55-72, Jan./Abr., 2020.

- BEALE, G. K. **O uso do Antigo Testamento no Novo Testamento e suas implicações hermenêuticas**. Tradução de Marcus Throup. São Paulo: Vida Nova, 2014.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.
- BÍBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA. Editada por K. Elliger e W. Rudolph. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- BÍBLIA SEPTUAGINTA. Tradução de Frederico Lourenço. Lisboa: Cotovia, 2018.
- BIERSDORFF, K. A. **Translation and interpretation in the Septuagint version of the Balaam account**. Dissertação de mestrado—Trinity Western University, 2014.
- BROWN, Raymond Edward. **Birth of the messiah: A commentary on the infancy narratives in Matthew and Luke**. New York: Doubleday & Company, 1977.
- COLLINS, John J. **The Scepter and the Star: Messianism in Light of the Dead Sea Scrolls**. 2. ed. Grand Rapids: Eerdmans, 2010.
- DIAS, Geraldo Coelho J. A. **As religiões da nossa vizinhança: história, crença e espiritualidade**. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto Departamento de História - Departamento de Ciências e Técnicas do Património, 2006.
- DIAS, Luciano J. **O discurso direto do Senhor**. São Paulo: Dialética, 2021.
- DU BOIS, Lauriston J. **O Livro de Números**. In: Richard S. Taylor A. F. Harper Roy S. Nicholson Eldon R. Fuhrman Harvey J. S. Blaney Delbert R. Rose Ralph Earle. **Comentário Bíblico Beacon**: volume 1 (Gênesis a Deuteronômio). Rio de Janeiro: CPAD, 2005.
- FÍLON DE ALEXANDRIA. **Works**: v. 6. Tr. F. H. Colson. Londres, England: LOEB, 1989.
- GARCÍA López, Félix. **O Pentateuco: Introdução à leitura dos cinco primeiros livros da Bíblia**. São Paulo: Ave-Maria, 2004.
- GRENZER, Matthias. **As dimensões temporais do verbo hebraico: desafio ao traduzir o Antigo Testamento**. Revista Pistis & Praxis, [S. l.], v. 8, n. 1, p. 15–32, 2016. DOI: 10.7213/revistapistispraxis.08.001.ds01. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/pistispraxis/article/view/1270>. Acesso em: 24 out. 2025.
- GRELOT, Pierre. **A esperança judaica no tempo de Jesus**. São Paulo: Loyola, 1996.
- IATAN, Cristinel. **The gospel of Matthew and the pesher interpretation**. Studia Universitatis Babeş-Bolyai Theologia Orthodoxa, v. 68, n. 2, p. 21–36, 2023.
- JOSEFO, Flávio. **História dos Hebreus**. Trad. Vicente Pedros. Rio de Janeiro: CPAD, 2004.
- KONRADT, Matthias. **Israel, church, and the gentiles in the gospel of Matthew**. Waco, TX, USA: Baylor University Press; Moth Siebeck, 2014.
- KONRADT, Matthias. **The gospel according to Matthew: A commentary**. Tradução: M. Eugene Boring. Waco, TX, USA: Baylor University Press, 2020.
- MACHO, Alejandro Díez. **El targum: Introducción a las traducciones aramaicas de la biblia**. Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1972.

MARTÍNEZ, Florentino García. **Textos de Qumran**, Edição Fiel e Completa dos Documentos do Mar Morto. Petrópolis: Vozes, 1994.

MILGROM, Jacob. **The JPS Torah Commentary: Numbers**. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1990.

Os Manuscritos do Mar Morto: Textos Seleccionados. Tradução e comentários de Florentino García Martínez. São Paulo: Loyola, 2006.

MONASTERIO, Rafael Aguirre; CARMONA, Antonio Rodríguez. **Evangelhos Sinóticos e Atos dos Apóstolos**. Aparecida: Ave-Maria, 2000.

NUNES JÚNIOR, E. M. **Uma introdução geral à poesia hebraica bíblica**. 2012. 139 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Judaicos) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

PÉREZ, Agustín del agua. **El método midrásico y la exégesis del nuevo testamento**. Valência: Institución San Jerónimo para la Investigación Bíblica, 1985.

PRICE, Robert M. **New Testament Narrative as Old Testament Midrash**. In: NEUSNER, Jacob; AVERY-PECK, Alan (Orgs.). **Encyclopaedia of Midrash**. Boston: Brill, 2022. p. 534–574.

RADMACHER, Earl D.; ALLEN, Ronald B.; HOUSE, H. Wayne. **O novo comentário bíblico**. Rio de Janeiro: Editora Central, 2010.

RIDDERBOS, J. Isaías. **Introdução e comentário**. São Paulo: Mundo Cristão, 1986.

SCARDELAI, D. **Jesus e os messianismos de Israel**. **Estudos Bíblicos**, São Paulo, v. 26, n. 99, p. 9–22, 2008. Disponível em: <https://revista.abib.org.br/EB/article/view/525>. Acesso em: 11 nov. 2025.

SKA, Jean-Louis. **Introdução à leitura do Pentateuco**: chaves para a interpretação dos cinco primeiros livros da Bíblia. São Paulo: Loyola, 2003.

TREVIJANO, Ramón. **A Bíblia no Cristianismo antigo**: Pré-nicenos, Gnósticos, Apócrifos. Introdução ao Estudo da Bíblia, vol. 10 (trad.). São Paulo: Editora Ave Maria, 2009.

VITÓRIO, JALDEMIR. **Lendo o Evangelho segundo Mateus**: O caminho do discipulado do reino [livro eletrônico]. São Paulo: Paulus, 2019.

WENHAN, Gordan J. **Números**: introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova/Mundo Cristão, 1991.

WENHAM, Gordon J. **Numbers**: An Introduction and Commentary. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1981.

ENTRE DIÁLOGO E CONFLITO: A VINDA E A SEGUNDA VINDA DO MESSIAS NAS TRADIÇÕES JUDAICA E CRISTÃ

BETWEEN DIALOGUE AND CONFLICT: THE COMING AND THE SECOND COMING OF THE MESSIAH IN JEWISH AND CHRISTIAN TRADITIONS

Saul KIRSCHBAUM, Doutorado na FFLCH/USP, PPG Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaica. Pós-doutorado na Unicamp. Professor do Centro Cristão de Estudos Judaicos-SP. *

Maria Lúcia GUILHERME, Mestre em Letras pelo Programa de Letras Estrangeiras e Tradução pela FFLCH/USP. Pesquisadora do LABÔ – Laboratório de Política, Comportamento e Mídia da Fundação São Paulo, professora no Centro Cristão de Estudos Judaicos-SP. **

Resumo

Este artigo tem como objetivo apresentar vertentes diversas, mas não opostas, de como se deu e desenvolveu a origem da tradição cristã dentro da judaica a partir do diálogo entre dois textos. O primeiro apresenta a profecia sobre o nascimento de um Messias Salvador, que consta das Escrituras Sagradas (Isaias 7:14), livro de responsabilidade autoral atribuída ao povo judeu. O segundo se dá em torno da profecia sobre a segunda vinda deste Messias Salvador (Daniel 7:13-27). Nossa análise, construída a partir da primeira vinda do Messias, está pautada em registros de um grupo de historiadores cujos estudos revelam uma complementaridade a partir deste mesmo ponto de convergência entre as duas tradições, mostrando os aspectos estruturais da sociedade da época. O texto cuja narrativa se desenvolve em torno da segunda vinda do Messias tem como pressupostos teóricos os estudos do historiador judeu-inglês Norman Cohn e a transversalidade em suas pesquisas, apontando aspectos do cotidiano dos povos. Como resultado, obtivemos elementos enriquecedores para discussões que possibilitem a criação de novas narrativas históricas, promovendo avanços na quebra de preconceitos criados a partir do desconhecimento de dados históricos ligados às origens das relações entre estas duas crenças religiosas.

Palavras-chave: Cristianismo. Judaísmo. Messianismo. Milenarismo.

Abstract

This article aims to present different, but not opposing, aspects of how the origin of the Christian tradition occurred and developed within the Jewish tradition based on the dialogue between two texts. The first one presents the prophecy about the birth of a Savior Messiah (Isaiah 7:14), a book of authorial responsibility attributed to the Jewish people. The second takes place around the prophecy about the second coming of this Savior Messiah (Daniel 7:13-27). Our analysis, built from the first coming of the Messiah, is based on records from a group of historians whose studies reveal a complementarity from this same point of convergence between the two traditions, showing the structural aspects of society at the time. The text whose narrative develops around the second coming of the Messiah has as theoretical assumptions the studies of the Jewish-English historian Norman Cohn and the transversality in his research, pointing out aspects of people's daily lives. As a result, we obtained enriching elements for

* E-mail: saul.kirschbaum@gmail.com

** E-mail: marchi.malucia@gmail.com

discussions that enable the creation of new historical narratives, promoting advances in breaking down prejudices created from the lack of knowledge of historical data linked to the origins of the relationship between these two religious beliefs.

Keywords: Christianity. Judaism. Messianism. Millenarianism.

Introdução

As relações entre cristãos e judeus há muito provocam discussões envolvendo aspectos religiosos, políticos, filosóficos e sociais. Como é sabido, as consequências dessas discussões ultrapassam o âmbito de meras discussões, atingindo, muitas vezes, estágios de violência.

Como sua origem data de milênios, os estudos nesta área apresentam uma complexidade de difícil condensação, mantendo sua atualidade e importância.

Nossas pesquisas para este artigo foram delimitadas pela busca das origens e formação da tradição cristã dentro da tradição judaica. A localização cronológica, a princípio em torno do século I da Era Comum, precisou ser ampliada para que a formação da tradição cristã, a partir de sua dissidência em relação à tradição judaica, fosse compreendida em seu desenvolvimento.

Dentre os estudos de historiadores que se dedicaram a este período, encontramos aqueles que fazem um retrato histórico estrutural dos eventos ocorridos, mostrando a dinâmica dos acontecimentos a partir dos poderes institucionalizados. Outros buscaram as ações no cotidiano popular para retratar o mesmo período.

Apresentamos, na primeira seção do artigo, uma narrativa histórica no entorno do nascimento de Jesus Cristo, Messias Salvador cuja vinda faz parte de uma profecia judaica e que consta dos livros do acervo judaico¹. Os dados foram colhidos em pesquisas de historiadores como J. Isaac, L. Poliakov, A. Novinsky, J. Daltroff, E. Kaplan, F. Raphael e R. P. Scheindlin. Retratamos este momento histórico apoiados nos aspectos estruturais de poder na vida das comunidades daquela época, apontando a cisão dentro do grupo judaico da qual o cristianismo começou a germinar, oportunizando a formação da Igreja, que mais tarde se institucionalizou.

Na segunda seção, tendo como evento histórico profetizado a segunda vinda do Messias Salvador, anúncio também constante das escritas judaicas, mostramos o desenvolvimento das convivências cotidianas entre as duas tradições, tendo como pressupostos históricos a narrativa

¹ Por exemplo (Isaias, 9:6): “Pois nasceu entre nós uma criança, um filho nos foi dado. E sobre seus ombros estará a autoridade; por isso o maravilhoso Conselheiro, o Deus Todo-Poderoso e Pai eterno, alcunhou-o de Sar-Shalom [Príncipe da Paz]”, e (Isaias, 7:14): “Eis pois que o Eterno, Ele mesmo, vos dará um sinal: eis que a moça grávida dará à luz um filho e o chamará Emanuel [“Deus está conosco]”.

do historiador inglês Norman Cohn, que apresenta, como resultado de uma longa pesquisa sobre este período, o capítulo: *A tradição da profecia apocalíptica: apocalíptica judaica e cristã primitiva*, em seu livro *The Pursuit of the Millennium*, traduzido para o português com o título *Na Senda do Milênio*, em 1970, e revisado em 1981. Cohn, a partir de citações de textos judaicos e cristãos, faz o entrelaçamento entre as duas tradições culturais. Ele traz aspectos do cotidiano que regem e normalizam as ações entre as comunidades.

Temos como objetivo, neste artigo, apontar o diálogo entre as narrativas dos textos das primeira e segunda seções, expondo, ao lado de aspectos estruturais de poderes políticos e religiosos que norteavam as ações das comunidades cristãs e judaicas, aspectos da convivência cotidiana popular dentro do contexto no qual se davam estas relações nos primeiros séculos, revelando o encontro da raiz da tradição cristã na tradição judaica.

Em seguida, são apresentadas as considerações finais pautadas em observações destas vertentes, onde pretende-se fornecer elementos para discussões que possibilitem a criação de novas narrativas, promovendo avanços na quebra de preconceitos criados a partir do desconhecimento de dados históricos ligados às origens das relações entre estas duas crenças religiosas.

A profecia do nascimento de um Messias na tradição judaica: raiz da tradição cristã

Iniciamos nossa pesquisa em busca da origem da tradição cristã no anúncio do nascimento de um Messias que viria salvar o mundo e que se encontra registrado no livro de Isaías (7:14), parte das Sagradas Escrituras Judaicas. Esta foi uma profecia que, quando tida como realizada através do nascimento de Jesus no século I, causou uma cisão na comunidade judaica, pois houve um ramo do judaísmo que acreditou que Jesus era o filho de Deus, portanto o Messias que havia sido anunciado, e outro ramo que não acreditou. Aos seguidores do grupo que acreditou, mais tarde foi dado o nome de judeu-cristãos e, por fim, cristãos. Aqueles que continuaram acreditando que o Messias ainda estava por vir continuaram com a denominação de judeus.

Cabe ressaltar que a messianidade de Jesus, bem como a de outros que assim como ele foram tidos como o Messias anunciado pelas Escrituras Sagradas, foi questionada por estudiosos como Maimônides² que, ao declarar a ligação entre o fator messianidade e a não

² Moisés Ibn Maimon (1138-1204): filósofo, médico, escritor, rabino, astrônomo. Segundo Wikipédia, figura central intelectual do judaísmo medieval.

morte do corpo, descartaram a possibilidade da crença em Jesus como filho do Divino por parte do povo judeu.

Somando-se a ocorrência da cisão acima citada a um contexto político social entremeado de conflitos armados, tem-se a dispersão do povo judeu, fato que viabilizou a expansão do cristianismo. Esta dispersão, ocorrida no entorno do século I, aconteceu como consequência das relações conflituosas entre o Império Romano, grande potência político-econômica que dominava a região da Palestina no primeiro século, e a resistência do povo judeu em aceitar o governo autoritário e destruidor dos romanos.

Estes enfrentamentos são parcialmente compreendidos ao verificarmos que, nos séculos II e I AEC, as questões internas das comunidades judaicas eram resolvidas pelo Sinédrio³. Neste período, o Império Romano passou a fazer intervenções na vida da comunidade judaica de forma violenta, impondo comportamentos e proibições bem como pesados encargos econômicos, na forma de taxas e prestação de trabalho não remunerado, que afetavam a vida social destas comunidades. Em meio ao povo, havia os que eram favoráveis ao Império, mas grande parte revoltava-se frequentemente contra o governo e contra aqueles que o apoiavam.

Em meio a este grande cenário de desestabilização política, econômica e social, cresceu o número de judeus que acreditavam que o Messias faria valer seus direitos trazendo justiça divina para o povo, enfrentando os desmandos dos romanos. Os conflitos entre os grupos judaicos foram se acentuando e, paralelamente, as tensões entre judeus e romanos se intensificaram, tendo como resultado as revoltas judaicas.

Como consequência da revolta dos judeus contra o Império, iniciada em 66, e que se prolongou, ocorreu a destruição do Segundo Templo no ano 70 da EC pelos romanos, fato que provocou uma mudança drástica na vida da comunidade judaica local e ocasionou um movimento de deslocamento de judeus para outros domínios do Império Romano.

No século seguinte, os conflitos na região continuaram não só entre a comunidade judaica e o Império Romano como também entre grupos de judeus. Os judeus que não estavam se apoiando na ideia do messianismo para resolver suas graves questões políticas, econômicas e sociais se articulavam para um grande enfrentamento com o exército romano. Aqueles que depositavam na divindade das ações de Jesus a solução de suas questões existenciais, resolveram não apoiar este movimento, como esclarece H. H. Ben-Sasson: “A rebelião começou vigorosamente no ano 132. Um recrutamento geral foi organizado e os judeu-cristãos

³ Sinédrio, no século I, era uma assembleia de juízes que julgava o povo judeu segundo as Leis de Moisés e as tradições judaicas. Era composto por sacerdotes, anciãos e escribas totalizando 71 componentes que conheciam as Leis.

que se recusaram a pegar em armas receberam punição severa (Ben-Sasson, 1988, p.387, tradução nossa).⁴ Essa recusa dos judeu-cristãos em apoiar a revolta e as consequentes punições contribuíram para a radicalização do afastamento entre os dois grupos.

Os combatentes foram liderados por Bar Kokhba, judeu que teria sido indicado por Rabi Akiva, líder do Sinédrio, como outro possível messias. Este movimento enfrentou e resistiu ao exército romano de 132 a 135 da EC, ano em que o exército romano invadiu Beitar, cidade fortaleza próxima a Jerusalém, onde Bar Kokhba e outros combatentes foram encurralados e mortos, sendo os remanescentes expulsos da Judeia, fato que causou uma nova dispersão judaica.⁵

Neste movimento de dispersão, houve a formação de novas comunidades diaspóricas com diferentes segmentos. Estas se somavam a outras que já se encontravam fora dos limites da Palestina. Dentre elas havia as que eram formadas por judeus que acreditavam que a profecia do Messias já era fato consumado e, de outro lado, a maioria, que se negou a reconhecer este aspecto messiânico de Jesus.

Estas comunidades se formaram em várias regiões do império romano, dentre as quais Alexandria, Antioquia, a pequena Nissa na Ásia menor e Roma. Poliakov enxerga neste momento a cisão entre os dois grupos, quando afirma:

Somente quando a irradiação da propaganda cristã franqueou os limites da Palestina, começou a estender-se à Diáspora, e a exercer-se no seio das colônias judaicas da Síria, da Ásia Menor e da Grécia, é que nasceu, sabe-se, o verdadeiro cristianismo (POLIAKOV, 1979, p.16).

Mesmo tendo se separado pela crença, ou não, na chegada do Messias, as comunidades judaicas preservavam tradições comuns como: guardar o sábado, circuncidar os meninos ao nascerem, reunir-se para orações, celebrar datas dos ciclos agrícolas, fazer a leitura das Leis Sagradas, travar discussões sobre o entendimento destas leituras.

No entanto, no século II foram registrados movimentos de grupos que faziam memória à morte e ressurreição do Messias reconhecido pelo nome de Jesus Cristo:

[...] a primeira comunidade cristã, a de Jerusalém, cujos membros eram judeus de estrita observância, e queriam assim permanecer, não parece ter conhecido dissabores ou perseguições sistemáticas; só foi exilada de Jerusalém após a destruição do templo, em 70, e encontrar-se-ão ainda no século seguinte vestígios destes “judeus-cristãos”, como serão chamados mais tarde. Outrossim, estes primeiros cristãos respeitavam os mandamentos da Lei em

⁴ Texto original da Tradução nossa: La rebelión se inició vigorosamente en el año 132. Se dispuso un reclutamiento general, y los judeocristianos que se negaron a tomar a las armas recibieron un severo castigo (BEN-SASSON, 1988, p. 387).

⁵ Cabe notar que muitos eruditos judeus que não apoiavam a guerra optaram por emigrar para a Babilônia, onde fundaram academias que vieram a constituir o centro intelectual da vida judaica por séculos.

toda sua minúcia, e pretendiam recrutar adeptos apenas entre os judeus (POLIAKOV, 1979, p. 16).

A oposição entre as vertentes cristã e judaica pode ser notada quando no *Shemonê Esrê*⁶, oração de grande valor recitada após o *Shemá*⁷, foi incorporada a décima segunda bênção, por volta dos anos 80 da EC, como nos apontam os autores do livro Patrística (2008), os judeus “... incluíram os cristãos como *minim* (hereges) no *Shemonê Esrê*, sua oração cotidiana” (BOGAZ; COUTO; HANSEN; 2008, p. 46). Com o Templo já destruído, a presença do ramo messiânico não era bem aceita entre os judeus que se reuniam para as orações.

Nos séculos seguintes, sobre regiões onde os judeus da diáspora haviam chegado, como Alexandria, Poliakov faz o seguinte alerta:

Durante mais de dois séculos, os cristãos não seguiam o calendário judeu? [...] Não esqueçamos que, durante os dois ou três primeiros séculos, a Igreja cristã ainda não estava hierarquizada, e não conhecia nenhuma instituição suprema universalmente reconhecida; cada comunidade podia interpretar os textos sagrados à sua maneira, inúmeras seitas e heresias faziam sua aparição, [...] (POLIAKOV, 1978, p.20).

Ainda segundo as palavras de Poliakov, no século III, a *Torá* era enaltecida em conferências públicas e cristãos e judeus partiram para uma rivalidade doutrinária. O historiador destaca fragmento da tese sobre a punição divina dos judeus, escrita por Orígenes, filósofo e teólogo cristão do início do século III, onde este afirmava que os judeus “cometeram a mais abominável das perversidades, tramando este conluio contra o Salvador do gênero humano” (POLIAKOV, 1978, p. 20). Afirmações como esta arquitetaram a homilia do judeu deicida, que se propagou nos séculos seguintes. Estes discursos foram espalhados, no Oriente, pelo movimento da diáspora.

O historiador também registrou as palavras da pregação de Gregório de Nissa, teólogo, místico e escritor cristão do século IV, a respeito dos judeus, que se transformaram em imagens e perduraram por séculos ao afirmar o seguinte: “Comparsas do diabo, raça de víboras, delatores, caluniadores” (POLIAKOV, 1978, p. 22).

Jules Isaac, historiador judeu-francês, em seu livro *Jésus et Israël* (1986, p. 238), além de citar os discursos antissemitas de Gregório de Nissa, como Poliakov o fez, citou também o nome de São João Crisóstomo e o de São João de Antioquia, que são reconhecidos como Padres da Igreja, e que proferiam discursos onde expressões como “beberrões”, “advogados do diabo”,

⁶ *Shemonê Esrê*, número dezoito em hebraico, é o nome de um conjunto de dezoito bênçãos, também conhecida como *Tefilá* ou *Amidá*. Apesar de ser acrescida uma décima nona bênção posteriormente, ela continuou conhecida como *Shemonê Esrê*.

⁷ *Shemá* é uma bênção de glorificação do Ser Divino. Quando proclamada na sinagoga, é desenvolvida na primeira parte do ofício. No *Shemá* há um convite ao povo de Israel para que escute o seu Deus.

“Sinédrio de demônios” eram usadas para se referir aos judeus, e “caverna de bandidos”, “covil de animais ferozes” entre tantas mais para referir-se à sinagoga. Isaac questiona e reflete:

Simple violência de linguagem? Claro que não. Elas se traduzem no direito e nos fatos. O antissemitismo poderá florescer e diversificar-se nas eras seguintes: ele encontra lá, desde o século IV, seu modelo acabado. Sob a influência dos Padres da Igreja, de São João Crisóstomo principalmente, a legislação imperial tende a se modificar em detrimento dos judeus, a tomar o mesmo tom da polêmica antijudaica. (ISAAC, 1986, p. 238)

Em Roma, no século IV, verificamos a movimentação de atos de ruptura na convivência das comunidades ao observarmos a celebração da Páscoa, ou *Pessach* para os judeus. Segundo palavras de Poliakov: “Se se quer examinar mais de perto o aumento progressivo de um ‘antissemitismo teológico’, a lenta evolução da liturgia pascal oferece um exemplo surpreendente” (POLIAKOV, 1978, p. 21).

Para ilustrarmos o avançar deste enfrentamento, verificamos que no Concílio de Niceia⁸ (325), convocado pelo Imperador Constantino I, deixando clara a aliança entre o Império Romano e a Igreja desde o século IV, tratou-se de determinar a definição da data para a Páscoa cristã divergindo da Páscoa judaica. Esta fazia memória ao êxodo do povo de Israel do Egito rumo à liberdade, enquanto a Páscoa cristã passou a celebrar a memória da paixão e ressurreição de Jesus Cristo.

Apesar destes confrontos, Poliakov diz que se deve notar que as pessoas comuns nas comunidades se respeitavam dentro de suas diferenças culturais e religiosas e esta era uma preocupação para os chefes da Igreja, que tinham como pretensão a hegemonia cristã e temiam que o discurso judaico atraísse muitos cristãos para o judaísmo:

Tudo isto nos permite concluir que naquela época os judeus da Gália, numerosos, influentes, e vivendo em bons termos com os cristãos e se misturando livremente entre eles, causavam inquietação aos chefes da Igreja por força mesmo deste bom entendimento com suas ovelhas. (POLIAKOV, 1978, p. 24)

O enfrentamento entre discursos teológicos se ampliou dentro do espaço ideológico e, alimentados pelo poder político, deram início à estruturação da instituição religiosa que legalizou os discursos antijudaicos, transformando-os em justificativa para perseguições contra o povo judeu.

Esta hegemonia religiosa expandiu-se tendo como apoio a ideia teocêntrica que dominou a Idade Média, atingindo todos os setores da sociedade durante séculos. Igreja e nobreza, entendidos como eleitos de forma divina, se consideravam na posição de julgar os

⁸ Primeiro concílio geral na história da Igreja cristã, convocado por Constantino I em 325.

homens, segundo os direitos divinos. Aqueles que não correspondiam às normas da Igreja estavam sujeitos a julgamento, conversões forçadas, exílio ou morte, além de confisco de bens.

Finalizamos esta primeira narrativa onde observamos o início das relações entre cristãos e judeus a partir de uma raiz judaica única, observando o desenvolvimento destas relações entre aproximações e oposições até o momento de sua cisão e a normalização de uma relação de oposição cristalizada pela proposta hegemônica institucionalizada; a seguir, passamos a observar estas relações no plano das ações cotidianas entre os povos destas duas tradições, norteadas pela escrita de Norman Cohn.

A segunda vinda de um Messias: o judaísmo na formação do cristianismo

Uma outra narrativa possível para análise das aproximações e oposições entre judeus e cristãos pode ser construída a partir de estudos sobre os agrupamentos comunitários e práticas culturais nos primeiros séculos da Era Comum.

Com a proposta de analisar o movimento milenarista⁹ que envolveu os pobres desenraizados da Europa Ocidental entre os séculos XI e XVI, Norman Cohn, acadêmico, historiador e escritor britânico, ao buscar as origens deste movimento, menciona uma herança herdada dos judeus e dos primeiros cristãos; conforme suas palavras:

Porque os pobres não criaram as suas próprias crenças milenaristas, antes as receberam de pretensos profetas ou pretensos messias. Muitos deles eram antigos membros do baixo clero, que por sua vez foram buscar essas ideias às fontes mais diversas. Quimeras milenaristas houve que foram herdadas dos judeus ou dos primeiros cristãos, outras do abade Joaquim de Fiore do séc. XII, outras ainda elaboradas pelos místicos heréticos conhecidos pelo nome de Irmãos do Livre Espírito. (COHN, 1980, p. 12)

Segundo palavras de Cohn, a busca pelo mundo milenarista e pelo mundo gerado pelas inquietações sociais sobrepunham-se. Os pobres, que desejavam melhores condições de vida, eram cativados por profetas milenaristas que pregavam a extinção dos maus, muitas vezes identificados como judeus, clero ou ricos, e a sua substituição pelos santos, os pobres, e pela existência de um mundo sem sofrimento e pecado.

Em seu livro *Na Senda do Milênio*, o historiador expõe um estudo sobre como as crenças tradicionais do Norte e Centro da Europa, diante de situações de ansiedade e desorientação,

⁹ “o milenarismo cristão não passava de uma variante da escatologia cristã. ..., fundando-se na autoridade do Apocalipse (XX, 4-6), de que, depois da sua Segunda Vinda, Cristo estabeleceria na terra um reino messiânico, onde reinaria durante mil anos até ao Juízo Final. Segundo o Apocalipse, os cidadãos desse reino serão os mártires cristãos ... Mas já os primeiros cristãos interpretavam essa parte da profecia num sentido mais liberal que literal, identificando os mártires com os fiéis que sofriam, ou seja, com eles próprios, e esperando a Segunda Vinda no tempo da sua própria existência. Recentemente tornou-se habitual, entre antropólogos e sociólogos e até entre historiadores, tomar a palavra «milenarismo» num sentido ainda mais livre, aplicando-a a um tipo particular de salvacionismo: e assim será no presente livro” (COHN, 1981, p. 11).

recorriam à ideia de “uma futura idade de ouro ou reino messiânico servindo de veículos a aspirações e tensões sociais” (COHN, p. 12-13).

No primeiro capítulo deste livro, ele nos aproxima da tradição apocalíptica e encontramos a sua origem em invenções de grupos religiosos de judeus e cristãos primitivos que recorriam a este recurso para se esquivarem das opressões sofridas. A mais antiga tradição tem seus registros junto de judeus que, acreditando serem o povo escolhido, se sentiam obrigados a dar testemunho ao mundo de sua posição de justos e misericordiosos, e, com a vinda dos nacionalismos ocasionando as diásporas, o povo, que se reconhecia como o eleito por Deus, passou a criar imagens de triunfo sobre seus opressores.

São citadas como fontes destas imagens apocalípticas os Livros Proféticos do século VIII e bem anterior a eles, por volta de 165 AEC, o capítulo VII do Livro de Daniel. Este último texto se aplicava ao povo judeu em uma época de divisões. Após um período de relativa paz e liberdade depois da libertação da Babilônia, a região da Palestina passou para as mãos dos Selêucidas e parte dos judeus, tidos como de classes superiores, que optaram por seguir costumes gregos e a outra parte, o povo comum, assumiu enfaticamente a fé de seus antepassados. Quando o novo governo fez intervenções nas práticas do povo, aconteceu a revolta dos Macabeus, mesmo período da criação do Livro de Daniel, segundo a narrativa de Cohn:

Quando o monarca selêucida Antíoco IV, intervindo a favor da facção pró-grega, foi ao ponto de proibir todas as observâncias religiosas judaicas, a resposta foi a revolta dos Macabeus. No “sonho” do Livro de Daniel, que foi composto na altura da revolta, quatro animais simbolizam quatro poderes mundiais sucessivos: o babilônico, o meda (não histórico), o persa e o grego - o último dos quais “será diverso” de todos os reinos e devorará toda a terra e reduzi-la-á a pedaços. E quando por sua vez este império for destruído, Israel, personificado como o “Filho do Homem” ... “Toda a vastidão do reino debaixo dos céus será dada ao povo dos santos do Altíssimo... (Dan. VII, 13-27)”. Daniel vai mais longe do que qualquer dos outros profetas: pela primeira vez, o futuro reino glorioso é imaginado como englobando não apenas à Palestina, mas o universo inteiro. (COHN, 1980, p. 16-17)

Desta forma, Cohn expõe a construção do paradigma escatológico de que o mundo é dominado pelo mal demoníaco e para sobrepor-se a ele somente o Reino dos Santos com toda sua glória teria o poder de fazer com que os oprimidos reinassem definitivamente sobre os opressores, ideia que estimulou as revoltas entre 63 AEC até 66-72 EC e prolongou-se por séculos, acrescida da imagem de um Messias Salvador, o que muito agradava às massas populares.

A ideia deste Messias, que teria poderes para vencer todas as guerras e dominar o mundo, foi crescendo na mesma medida que crescia a miséria e a opressão do povo sob o domínio do Império Romano.

Uma grave situação de desespero, aliada à possibilidade de uma saída milagrosa para a situação, explica os judeus terem seguido Simão Bar-Kokhba como sendo o Messias, no ano 131, durante a rebelião que acreditavam que os levaria à independência nacional. Uma vez tendo sofrido uma violenta derrota e perdido sua nacionalidade política, esta ideia apocalíptica foi deixada de lado pelos judeus.

Gradativamente, a busca por um império mundial de parte daqueles que acreditavam que o Messias dominaria todos os povos, passa a ser a busca pela pátria nacional perdida; também gradativamente passam a ser os cristãos a terem suas profecias pautadas no “sonho de Daniel”.

Norman Cohn destaca os nomes de Johannes Weiss e Albert Schweitzer como peritos que discutiram a influência desta tradição judaica na formação do imaginário cristão sobre a vinda de um “messias sofredor e mortal em um Reino puramente espiritual”, que mais tarde viria a ser o núcleo da doutrina cristã. Cohn registra a influência judaica na crença cristã:

À semelhança dos judeus, também os cristãos eram vítimas da opressão e a sua resposta era a afirmação cada vez mais vigorosa, perante os outros e perante si mesmos, da fé na iminência da idade messiânica, em que os seus males seriam vingados e os seus inimigos derrotados. E não admira que a maneira como imaginavam a grande transformação devesse muito aos apocalipses judaicos, muitos dos quais tinham junto dos cristãos uma divulgação maior que junto dos próprios judeus. No livro do Novo Testamento conhecido precisamente pelo nome de Apocalipse, os elementos cristãos e judaicos misturam-se para formarem uma profecia escatológica de grande poder poético. (COHN, 1980, p. 19)

Complementando esta ideia de sobreposição de reinos, o autor explica que, segundo a crença, este reino que viria duraria mil anos, um milênio, e seria seguido pela ressurreição geral dos mortos e pelo juízo final, onde somente seriam salvos os inscritos no livro da vida como santos, tendo sua morada garantida na Nova Jerusalém celeste.

Muitos movimentos adeptos destas ideias surgiram nos séculos seguintes, cultuando homens aos quais proclamavam como o novo messias ou mesmo seguindo aqueles que se autoproclamavam como tal, como é o caso dos montanos¹⁰ por volta de 156 EC, movimento aderido até mesmo por Tertuliano.

¹⁰ Em 156 depois de Cristo, um certo Montano, da Frígia, declarou-se a si mesmo a encarnação do Espírito Santo, aquele «Espírito de Verdade» que, segundo o Quarto Evangelho, haveria de revelar as coisas vindouras. Em breve

Outros também se apossaram destas ideias milenaristas, nem sempre seguindo um movimento determinado, mas compondo discursos na tentativa de cristianizar as massas ou entrar em debates teológicos no combate do que já então era visto como heresia. Este é o caso de Irineu, fim do século II, ou Justino em seu “diálogo com o judeu Trifão”, ou ainda Lactâncio em suas conversões no século IV. No século V, podemos vislumbrar, segundo Cohn, nos poemas de Comodiano, um apelo às armas a caminho de triunfo, renunciando “um milenarismo de cruzada que haveria de explodir na Europa no último período da Idade Média” (p. 22).

O historiador aponta que na Europa Medieval, Orígenes, século III, “substituiria uma escatologia coletiva e milenarista por uma escatologia da alma individual” (p. 23). O influente teólogo retira o Reino vindouro do espaço, ou do tempo, e o coloca nas almas daqueles que creem. Este pensamento vai cada vez mais impregnar a Igreja que se organiza e que vai atingir sua supremacia no século IV, confrontando os movimentos milenaristas que não encontram apoio junto aos governantes eclesiásticos. No início do século V, Santo Agostinho propõe a doutrina da Igreja dentro destas novas ideias, o que ganhou a adesão da ortodoxia.

Estas mudanças ocorreram na Igreja, mas as tradições apocalípticas continuaram vivas e ganhando força no submundo popular. Cohn esclarece que “foi em parte graças a essa tradição que a ideia dos Santos do Altíssimo se tornaria tão forte em alguns círculos cristãos como nunca fora entre os próprios Judeus” (p. 23), levando os cristãos a se considerarem o novo povo eleito. Os cristãos não deixaram de lado as literaturas apocalípticas herdadas e acrescentaram a elas livros como os Sibilinos, que eram registros dos oráculos de profetizas inspiradas, e que tinham sido utilizados para conversão de pagãos ao judaísmo, utilizando-os como instrumento para conversão a seu favor. Nesta vertente, a figura do “Cristo-guerreiro” ascende e ganha um outro posto, o de “Imperador dos Últimos Dias”. A profecia sibilina de nome *Tiburtina*, datada do século IV, anuncia a vinda do Imperador dos Últimos dias e Cohn o contextualiza dentro da sucessão de Constantino na seguinte passagem:

Alto, imponente, bem proporcionado, de rosto formoso' e irradiante, Constante reinará 112 (ou 120) anos. É uma idade de abundância, em que o azeite, o vinho e o trigo são abundantes e baratos. É também a idade que vê o triunfo do Cristianismo. O imperador destrói as cidades dos pagãos e os templos dos falsos deuses. Intima os próprios pagãos a batizarem-se; os que recusarem converter-se deverão ser mortos à espada. No fim do seu longo

reuniria à sua volta uma quantidade de extáticos muito dados a experiências visionárias que acreditavam firmemente serem de origem divina e a que até deram o nome de «Terceiro Testamento». O tema das suas iluminações era a iminente vinda do Reino: a Nova Jerusalém desceria em breve dos céus em terra Frígia onde se tornaria a morada dos Santos. Pelo que os Montanistas convocaram todos os Cristãos para a Frígia, para aí aguardarem a Segunda Vinda, em jejum, oração e penitência (COHN, 1980, p. 20).

reinado, também os Judeus se converterão e nesse momento o Santo Sepulcro brilhará de glória. ... Assim fica finalmente aberto o caminho para Segunda Vinda. (COHN, 1980, p. 24-25)

Desta maneira chegamos a Constantino, imperador que liderou o movimento para institucionalização da Igreja Católica no século IV, convocando o primeiro concílio ecumênico em Niceia, no ano de 325, e contribuindo para tornar o cristianismo a religião oficial do Império Romano.

Considerações finais

Encontrar elementos da tradição judaica na origem da tradição cristã é possível quando se atende à proposta de rever em pesquisa histórica o período dos primeiros séculos da Era Comum. Foi este o objetivo deste artigo: apontar o diálogo entre narrativas construídas a partir de estudos de diferentes grupos de historiadores a respeito dos séculos iniciais da Era Comum, abarcando origens e desenvolvimentos entre as relações de grupos pertencentes às culturas cristã e judaica e as suas influências na institucionalização da Igreja. Nas duas seções trabalhadas, encontramos esta possibilidade ao utilizarmos o elemento profético da vinda de um Messias.

Ao elaborar o primeiro texto, localizamos esta profecia nas Sagradas Escrituras, livros da tradição judaica, sendo objeto de estudos de vários historiadores que registraram o nascimento deste Messias como elemento de cisão dentro do grupo judaico. Observa-se que, no decorrer dos primeiros séculos, foi construído um cenário de enfrentamentos entre cristãos e judeus, que provinham muitas vezes dos discursos de cada lado, mostrando a luta para legitimar força e poder. A convivência popular é brevemente registrada. Sobressaem-se estudos sobre os interesses que estão nas mãos ora do Império ora da Igreja, e que manipulam as ações de grupos de diferentes tradições e crenças. Fica claro que o Império, ao adotar a religião cristã como oficial, estabeleceu regras severas para conversão ao cristianismo, construindo um modelo de perseguição e morte do povo judeu que se tornou milenar.

O texto da seção 2, tendo sido estruturado a partir dos resultados de anos de pesquisas do historiador Norman Cohn a respeito de elementos que envolvem as crenças das comunidades dos primeiros séculos, possibilitou o diálogo com o texto anterior quando, ao expor o movimento milenarista, fez com que nos deparemos novamente com a profecia da vinda do Messias Salvador. Desta vez, no entanto, não mais resgatando o momento do nascimento, vida e morte deste Messias, mas sim de uma futura segunda vinda no plano escatológico. Dentro desta visão, nos aproximamos do contexto do mesmo período histórico, agora povoado por

múltiplos grupos sociais de crenças diversas, e dentro delas o grupo judaico e, se desenvolvendo paralelamente a ele, o grupo cristão.

O diálogo entre os textos é evidente. Ambos tocam na temática das relações cristãs-judaicas a partir da vinda do Messias. A princípio, o grupo judaico, por ser raiz deste modo de vida monoteísta, é exposto como o mais forte e possuidor de grande responsabilidade no desenvolvimento da história dos dois movimentos. É de suas escritas que partem os registros de pensamentos, crenças e tradições que terão uma continuidade milenar.

Cohn nos leva a conhecer os cristãos já fechados em ideias milenaristas, apropriando-se das profecias dos livros judaicos e utilizando-as para suprir as necessidades espirituais do povo carente dos primeiros séculos. Sem que se deem conta, são travadas batalhas teológicas orquestradas pelos poderosos, ora pertencentes à vertente eclesiástica, ora à nobreza ou à monarquia.

Diante dos resultados de tais estudos, é possível a compreensão deste momento histórico de modo complexo e relevante para que, uma vez entendida a história como um conjunto de elementos não particularizados e sim como sintonia de vários momentos e fatores, criar uma amplidão histórica que dê conta de apontar possibilidades de entendimento para o desenrolar histórico destas identidades que chegam até o momento atual.

Sabe-se que a história das relações entre cristãos e judeus, envolvendo aproximações e oposições, não está concluída. Uma prova disto é a sugestão conciliar da Igreja Católica chamada de declaração *Nostra Aetate*, parte dos documentos finais do Concílio Vaticano II ocorrido no século XX, onde pela primeira vez, depois de dezesseis séculos de discursos conciliares antagônicos, a Igreja reconheceu formalmente injustiças cometidas contra o povo judeu e se pronunciou favorável à aproximação entre estas duas crenças.

O desconhecimento histórico da construção destas relações, ou de parte dela, pode estar no âmago destas oposições que interferem nas relações sociais como elementos facilitadores de atitudes preconceituosas que evoluíram gradativamente do antijudaísmo até chegar ao antissemitismo.¹¹

Enfim, consideramos que, através do cotejo de resultados de diferentes vertentes de pesquisas históricas acadêmicas, novas narrativas sobre estas relações poderão ser construídas,

¹¹ Acreditamos ser oportuno esclarecer que antijudaísmo e antissemitismo não são sinônimos: enquanto antijudaísmo é uma questão religiosa, do qual o indivíduo judeu poderia eximir-se pela conversão ao catolicismo (ainda que essa conversão pudesse ser vista com suspeição de “criptojudaísmo”), o antissemitismo é uma questão biológica – para os nazistas, quem quer que tivesse como antepassado um único ancestral judeu a até oito gerações, era considerado judeu e, portanto, sujeito às mesmas atrocidades. A vertente racial remonta pelo menos à Idade Média ibérica, que promulgou o famoso “estatuto da pureza de sangue”.

desencadeando discussões e abrindo possibilidades desta senda milenar ser compreendida e restaurada.

Referências Bibliográficas

TANAH completo hebraico e português. (tradução David Gorodovits e Jairo Fridlin). São Paulo: Editora e Livraria Sêfer, 2018.

BOGAZ, A. S., COUTO, M. A., HANSEN, J. H. **Patrística Caminhos da Tradição cristã**. São Paulo: Paulus, 2008.

COHN, N. **Na Senda Do Milênio**: Milenaristas Revolucionários e Anarquistas Místicos da Idade Média. Portugal : Editorial Presença, 1981.

DALTROFF, J. **Les Ratisbonne à Strasbourg, Paris et Jérusalem au XIXe siècle** : regards croisés au début du XXIe siècle. Bernardswiller: I.D. l'Édition, 2017.

GUILHERME, M. L. **O livro *Le Judaïsme em relação dialógica com a declaração Nostra Aetate*: uma resposta à proposta de aproximação entre cristãos e judeus**. 2023. Dissertação (mestrado em Estudos Linguísticos) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas de São Paulo, Universidade de São Paulo, São Paulo.

ISAAC, J. **Jesus e Israel**. São Paulo: Perspectiva, 1986.

KAPLAN, E. K. **Abraham Heschel** : Un prophète pour notre temps. Paris: Albin Michel, 2008.

NOVINSKY, A. **A inquisição**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

POLIAKOV, L. **De Cristo aos Judeus da Corte**. São Paulo : Perspectiva, 1979.

RAPHAEL, F. **Les Juifs d'Alsace et de Lorraine de 1870 à nos jours**. Paris : Éditions Albin Michel, 2018.

APÓCRIFOS E PSEUDOEPÍGRAFOS COMO HERMENÊUTICA FUNDANTE: REESCRITURA, *PESHER* E PLURALIDADE NO JUDAÍSMO DO SEGUNDO TEMPLO

APOCRYPHA AND PSEUDEPIGRAPHA AS FOUNDATIONAL HERMENEUTICS: REWRITING, *PESHER*, AND PLURALITY IN SECOND TEMPLE JUDAISM

Jean-Luc FOBE, médico pela FCM-Unicamp, mestre em Teologia pela PUC-SP. Doutorando em Teologia pela PUC-SP. Membro do Grupo de Pesquisa TIAT, coordenador: Prof. Matthias Grenzer.*

Resumo

Este artigo analisa o papel hermenêutico dos apócrifos e pseudoepígrafos do Antigo Testamento no judaísmo do Segundo Templo (séc. VI a.C. – I d.C.). Defende-se que tais escritos constituem a primeira camada de comentário sistemático às Escrituras hebraicas, transformando o texto bíblico em tradição viva. Através da análise de 1 Enoque e da técnica *peshet*, demonstra-se como a reescritura e a pseudoepigrafia operaram como mediações teológicas antes da fixação do cânon. Conclui-se que a integração dessas obras é indispensável para uma compreensão historicamente informada das raízes do judaísmo e do cristianismo primitivo.

Palavras-chave: Apócrifos. Segundo Templo. Hermenêutica judaica. Livro de Enoque; *Peshet*.

Abstract

This article analyzes the hermeneutical role of the Old Testament Apocrypha and Pseudepigrapha in Second Temple Judaism (6th century BCE – 1st century CE). It argues that these writings constitute the first layer of systematic commentary on the Hebrew Scriptures, transforming the biblical text into a living tradition. Through the analysis of 1 Enoch and the *peshet* technique, the study demonstrates how rewriting and pseudoepigraphy operated as theological mediations before the canon's fixation. It concludes that the integration of these works is indispensable for a historically informed understanding of the roots of Judaism and early Christianity.

Keywords: Apocrypha. Second Temple. Jewish hermeneutics. Book of Enoch. *Peshet*.

Introdução

O estudo do Antigo Testamento nas últimas décadas foi profundamente renovado pela redescoberta da literatura do judaísmo do Segundo Templo, período que se estende da reconstrução do Templo de Jerusalém, por volta de 515 a.C., até sua destruição pelos romanos em 70 d.C. (GRABBE, 2010; VANDERKAM, 2012). Ao longo desses quase seis séculos, sob sucessivos domínios persa, helenístico, hasmoneu e romano, o judaísmo experimentou intensa pluralidade interna, com diferentes correntes religiosas e uma vigorosa

* E-mail: jeanfobe@yahoo.com

atividade literária e hermenêutica que produziu obras como os apócrifos, os pseudoepígrafos e os manuscritos de Qumran.

Tradicionalmente classificados como “literatura intertestamentária”, esses escritos foram frequentemente reduzidos a mero pano de fundo histórico ou religioso para o Novo Testamento. Tal designação, contudo, revela-se insuficiente, pois obscurece um fenômeno mais profundo: esses textos não apenas refletem uma tradição, mas constituem um espaço ativo de produção hermenêutica, no qual as Escrituras hebraicas foram continuamente reinterpretadas, reconfiguradas e atualizadas.

Nesse sentido, os apócrifos e pseudoepígrafos representam a primeira forma sistemática de exegese das Escrituras, anterior à estabilização do cânon e à formalização da tradição rabínica. Longe de serem meros apêndices literários, eles funcionam como dispositivos hermenêuticos que transformam o texto bíblico em tradição viva, por meio de releituras, expansões narrativas, recontextualizações e intensificações teológicas. Muitas interpretações que se tornaram normativas no judaísmo rabínico e no cristianismo tiveram origem precisamente nesse período e nesses escritos (KUGEL, 1998, p. 27). Trata-se, portanto, de um verdadeiro laboratório hermenêutico no qual se delineiam categorias, temas e métodos que marcarão as tradições posteriores.

A tese central deste artigo sustenta que esses textos constituem o primeiro comentário sistemático às Escrituras hebraicas. Antes da fixação progressiva do cânon — intensificada após a destruição do Segundo Templo em 70 d.C. — e da consolidação da interpretação rabínica, diferentes comunidades judaicas (essênias, enoquianas, sapienciais e apocalípticas) produziram uma vasta literatura que reescrevia narrativas, preenchia lacunas teológicas, resolvia tensões éticas e reinterpretava leis e profecias à luz de novas circunstâncias históricas. O período do Segundo Templo foi marcado por intensa atividade literária e interpretativa que moldou decisivamente tanto o judaísmo rabínico quanto o cristianismo nascente (NICKELSBURG, 2011, p. 3).

Essa atividade não ocorreu de forma arbitrária, mas foi orientada por pressupostos teológicos compartilhados — como a unidade da revelação, a atualidade da palavra divina e a necessidade de sua aplicação histórica — e por estratégias interpretativas recorrentes, tais como a reescrita (*Rewritten Bible*),¹ a tipologia, a expansão midráshica e a leitura apocalíptica da

¹ O conceito de *Rewritten Bible* tem sido refinado para incluir não apenas paráfrases narrativas, mas também reordenações, acréscimos legais e visões apocalípticas que se apresentam como complemento à revelação mosaica (ZAHN, 2020).

história. Nesse contexto, a Escritura não é concebida como texto fechado, mas como palavra aberta à atualização contínua, cuja autoridade se manifesta precisamente na capacidade de gerar novas interpretações diante de crises políticas, culturais e religiosas.

O recorte temático deste estudo concentra-se no Antigo Testamento e no judaísmo do Segundo Templo, sem se estender à recepção direta no Novo Testamento, ainda que esta dependa estruturalmente do mesmo horizonte hermenêutico. O artigo organiza-se em introdução, metodologia, seis seções analíticas integradas e conclusão. Particular atenção é dedicada ao Livro de Enoque (1 Enoque), tomado como paradigma da mensagem apocalíptica, e à sua recepção, frequentemente indireta, seletiva ou crítica, na tradição rabínica posterior. O objetivo é demonstrar que a integração desses textos constitui condição indispensável para uma leitura historicamente informada do Antigo Testamento, capaz de evitar projeções anacrônicas e de reconhecer a pluralidade constitutiva do judaísmo antigo.

A abordagem metodológica deste estudo articula, de modo integrado, os métodos histórico-crítico, comparativo e intertextual, partindo do pressuposto de que a literatura do judaísmo do Segundo Templo constitui um campo hermenêutico complexo. Os textos não se limitam a refletir tradições anteriores, mas participam ativamente de sua reconfiguração, inserindo-se em redes complexas de transmissão, recepção e reelaboração nas quais Escritura, tradição e comunidade se entrelaçam de forma indissociável.

No tratamento do Livro de Enoque, o estudo adota como base a edição crítica,² especialmente para as seções 1–36 e 81–108. O método inclui o cotejo filológico entre as versões aramaicas de Qumran (4Q201–4Q212),³ os testemunhos gregos preservados por George Syncellus e a tradição etíope, reconhecendo que cada camada textual preserva não apenas variantes linguísticas, mas também estágios distintos de desenvolvimento teológico. A atenção privilegiada ao Livro dos Vigilantes (1 Enoque 1–36) justifica-se por seu caráter fundacional, especialmente no que concerne à elaboração de uma teodiceia alternativa, na qual a origem do mal é deslocada da responsabilidade humana para a esfera angelológica (NICKELSBURG, 2012; VANDERKAM, 2012).

A pluralidade interpretativa é explorada por meio de uma análise temática comparativa, contemplando eixos como origem do mal, angelologia, escatologia e messianismo. Esses temas

² A edição de referência é a de Michael A. KNIBB: *The Ethiopic Book of Enoch*, Oxford, 1978; complementada pelos fragmentos aramaicos de Qumran, DJD, vol. 36.

³ A descoberta dos Manuscritos do Mar Morto entre 1947 e 1956 em Qumran revolucionou o estudo do judaísmo antigo, fornecendo cópias hebraicas e aramaicas de muitos pseudoepígrafos antes conhecidos apenas em traduções etíopes ou gregas (VANDERKAM, 2012).

são examinados em diálogo com tradições sapienciais, como Ben Sira, apocalípticas e rabínicas, permitindo identificar convergências, tensões e reconfigurações. Tal procedimento evidencia que o judaísmo do Segundo Templo não constitui um sistema monolítico, mas um campo de disputas interpretativas no qual diferentes modelos de compreensão da revelação coexistem e competem.

A investigação da recepção posterior amplia esse horizonte ao incorporar textos do judaísmo rabínico — como o Talmude Babilônico, o Talmude Palestino e coleções midráshicas (Gênesis Rabá, Levítico Rabá) — bem como tradições místicas, especialmente o Zohar. Essa etapa permite discernir padrões de continuidade seletiva e rejeição deliberada, frequentemente motivados por critérios teológicos e processos de delimitação identitária. A marginalização de tradições enoquianas, por exemplo, pode ser interpretada não apenas como juízo doutrinal, mas como estratégia de consolidação de uma ortodoxia emergente.

O arcabouço teórico dialoga com contribuições fundamentais da pesquisa contemporânea, incluindo gênero apocalíptico (COLLINS, 2016), contexto histórico (SACCHI, 1990), recepção de Enoque (REED, 2020) e tradições interpretativas antigas (KUGEL, 1998). Esse diálogo não apenas fundamenta a análise, mas também situa o estudo no debate acadêmico atual, evitando reducionismos e incorporando a complexidade metodológica própria do campo.

Em síntese, a metodologia adotada busca superar leituras anacrônicas que projetam categorias canônicas posteriores sobre um período caracterizado por fluidez e pluralidade. Ao situar os textos no dinamismo do judaísmo do Segundo Templo, evidencia-se sua função como mediação entre o “texto” enquanto dado literário e a “Escritura” enquanto realidade vivida e interpretada. Mais do que fontes secundárias ou periféricas, os apócrifos e pseudoepígrafos emergem como espaços privilegiados de produção de sentido, nos quais a tradição bíblica é continuamente recriada, atualizada e apropriada pelas comunidades que dela vivem.

Os Apócrifos e Pseudoepígrafos como primeiro comentário sistemático

O corpus dos apócrifos — amplamente preservado na tradição da Septuaginta e, posteriormente, na Vulgata, mas ausente do cânon hebraico — e dos pseudoepígrafos — excluídos também do cânon católico — constitui um vasto, plural conjunto literário. Nele se entrecruzam gêneros diversos, como romances edificantes (Judite, Tobias), tratados sapienciais (Ben Sira, Sabedoria de Salomão), apocalipses (1 Enoque, 4 Esdras, 2 Baruque), reescrituras narrativas (Jubileus, *Antiguidades Bíblicas* de Pseudo-Filo), testamentos éticos (Testamento dos Doze Patriarcas) e coleções litúrgicas (Orações de Manassés, Salmos de Salomão). Apesar

dessa heterogeneidade formal e da amplitude cronológica (séculos III a.C. a I d.C.), emerge um denominador comum decisivo: tais escritos operam como uma leitura intratextual das Escrituras hebraicas, integrando interpretação e narrativa em uma unidade inseparável.⁴

Na perspectiva destes autores, a reescritura dos textos religiosos judaicos já existentes corresponde a uma reconfiguração interpretativa que se insere no próprio corpo. Ao incorporar comentário, expansão e atualização diretamente no discurso narrativo, esses escritos reivindicam para si um estatuto de autoridade que não depende de um aparato exegético externo, mas da própria força performativa do relato. A Escritura, assim, deixa de ser um texto estático e torna-se dinâmica, incorporando tradições vivas e imediatas.

O Livro dos Jubileus constitui um exemplo paradigmático desse processo. Ao reorganizar o material de Gênesis e parte de Êxodo segundo ciclos jubilares de quarenta e nove anos, o texto não apenas reestrutura a cronologia bíblica, mas impõe uma leitura normativa na história sagrada. A *halakhá*, ou lei judaica, nele presente — marcada por rigorosas prescrições sobre pureza, calendário e identidade étnica — é projetada retroativamente sobre os patriarcas, eliminando as aparentes ambiguidades internas e antecipando a revelação sinaítica. Desse modo, Jubileus não interpreta apenas o passado, redefine o presente comunitário ao apresentar a Torá como realidade eterna, inscrita na própria ordem da criação.

Processo análogo pode ser observado nas *Antiguidades Bíblicas* de Pseudo-Filo, onde a ampliação de diálogos e a inserção de discursos transformam narrativas concisas em verdadeiros tratados teológicos. O episódio de Jefté, por exemplo, adquire uma densidade ética inexistente no Livro dos Juízes, tornando-se um locus privilegiado para a reflexão sobre voto, responsabilidade e sofrimento. Já o chamado *Livro dos Gigantes*, conhecido a partir dos fragmentos de Qumran (MILIK, 1976), evidencia como tradições paralelas podiam desenvolver, de forma autônoma, motivos apenas esboçados em Gênesis 6. Nesse caso, a narrativa dos “filhos de Deus” é expandida em um complexo ciclo mítico-apocalíptico, no qual os gigantes se tornam figuras simbólicas do caos e da opressão histórica, antecipando leituras político-teológicas posteriores.

⁴ No catolicismo romano, os livros da Septuaginta (LXX) que não constam do cânon hebraico da *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS) são denominados deuterocanônicos (do grego *deuteros*, "segundo", e *kanōn*, "regra"), por terem sido reconhecidos como canônicos em um segundo momento, sobretudo nos concílios regionais do final do século IV e no Concílio de Trento (1546). Nas bíblias cristãs não católicas (protestantes, evangélicas etc.), esses mesmos livros — quando incluídos — são usualmente chamados de apócrifos, termo que ali carrega um sentido de utilidade edificante, mas sem autoridade canônica normativa. Já os pseudoepígrafos (como 1 Enoque, Jubileus, Assunção de Moisés etc) permanecem fora do cânon tanto católico quanto protestante.

Para além da reescritura narrativa, esses textos promovem expansões doutrinárias de grande alcance. A angelologia e a demonologia, apenas esboçadas no cânon hebraico, adquirem uma sistematização notável, especialmente em 1 Enoque, onde os “vigilantes” são apresentados como mediadores da corrupção cósmica. Essa releitura desloca o problema do mal de uma antropologia centrada na queda humana para uma cosmologia marcada por transgressões celestes, oferecendo uma teodiceia alternativa que responde às crises históricas das comunidades judaicas.

De modo semelhante, a tradição sapiencial é profundamente reelaborada. A Sabedoria personificada do Livro dos Provérbios 8 é reinterpretada em Ben Sira como identificação direta com a Torá, enquanto na Sabedoria de Salomão assume contornos quase hipostáticos, descrita em categorias que dialogam com o platonismo médio. Nesse contexto, a sabedoria torna-se princípio mediador entre Deus e o mundo, antecipando desenvolvimentos posteriores como o Logos em Filão de Alexandria.

A escatologia é um dos campos onde a criatividade interpretativa do período se manifesta com maior intensidade. Textos como 1 Enoque, 4 Esdras e 2 Baruque elaboram, a partir de motivos presentes no Livro de Daniel e nos profetas, uma visão complexa do fim dos tempos, incluindo juízo final, ressurreição, recompensas e punições escatológicas. Essas construções não são meras especulações, mas respostas teológicas a contextos de crise — especialmente a opressão helenística e a destruição do Templo em 70 d.C. —, nas quais a justiça divina é projetada para além da história imediata.

Outro aspecto relevante é a atualização normativa da lei. Em Jubileus, a *halakhá* é interpretada, universalizada e eternizada, sendo observada por Israel, por anjos e patriarcas. Nos *Testamentos dos Doze Patriarcas*, a tradição legal é traduzida em exortação ética, na qual cada figura patriarcal encarna virtudes e advertências aplicáveis à vida comunitária. Aqui, a Escritura torna-se paradigma existencial, orientando não apenas a prática cultural, mas a formação moral.

Esses diversos mecanismos — reescritura narrativa, expansão teológica e atualização normativa — convergem para um mesmo resultado: a transformação do texto bíblico em “Escritura interpretada”. Os autores dos textos não canônicos do período do Segundo Templo não liam a Bíblia como um documento estático, mas como uma palavra viva dirigida ao seu próprio tempo. Neste contexto, a autoridade da Escritura não reside apenas em sua origem, mas em sua capacidade de ser continuamente reinterpretada (KUGEL, 1998).

O Livro de Enoque como representativo dos escritos do judaísmo do Segundo Templo

O Livro de Enoque (1 Enoque) constitui o exemplo mais eloquente e sofisticado da hermenêutica desenvolvida no judaísmo do Segundo Templo. Longe de ser uma obra unitária, o livro apresenta uma composição estratificada em cinco seções principais — o Livro dos Vigilantes, as Parábolas, o Livro Astronômico, as Visões dos Sonhos e a Epístola de Enoque —, redigidas entre os séculos IV e I a.C. Essa estrutura reflete um processo contínuo de reelaboração teológica no interior de tradições apocalípticas, no qual a autoridade revelacional não se limita à Torá mosaica, mas é ampliada por meio de uma sabedoria primordial atribuída a Enoque, o sétimo patriarca antediluviano, apresentado como escriba celestial e mediador da justiça divina.

O núcleo mais antigo e teologicamente mais impactante é o Livro dos Vigilantes (caps. 1–36, ca. 300–200 a.C.). O cotejo entre os fragmentos aramaicos de Qumran e a versão etíope revela tanto continuidade quanto desenvolvimento teológico. No aramaico de Qumran (4Q201 frg. 1 iii 13-16; 4Q202 frg. 1 ii 1-3), os “vigilantes” (עִירִיָּן) são descritos como anjos que descem ao Monte Hermon, liderados por Semjaza e Azazel, para unir-se às mulheres humanas e ensinar conhecimentos proibidos. A versão etíope (1 Enoque 6:1-8:3) expande significativamente esse material: nomeia os líderes, detalha os ensinamentos (fabricação de armas, cosméticos, astrologia e magia) e descreve os gigantes (Nefilim) como resultado dessa união. Após o Dilúvio, os espíritos dos gigantes mortos tornam-se demônios que continuam a afligir a humanidade até o juízo final (1 Enoque 15:8-12; 16:1).

Esse desenvolvimento atinge um novo nível nas Parábolas de Enoque (caps. 37–71, final do séc. I a.C.). Aqui surge a figura do “Filho do Homem” como ser celestial pré-existente, oculto desde antes da criação e investido de autoridade escatológica para julgar reis e poderosos (1 Enoque 46:1-6; 48:2-7; 62:7-9). Diferentemente da visão davídica tradicional, o Filho do Homem é pré-existente e oculto, exercendo juízo sobre os poderosos da terra. Uma das formulações mais antigas de um mediador celestial com funções judiciais universais, antecipando categorias que se tornariam centrais no cristianismo primitivo (COLLINS, 2016, p. 87-90). Essa figura não é apenas simbolicamente messiânica, mas ontologicamente superior, configurando um messianismo de natureza celestial (NICKELSBURG, 2012).

Essa releitura desloca radicalmente a origem do mal do plano exclusivamente humano para uma dimensão cósmica. Trata-se de uma estratégia teológica que, sem abolir completamente a responsabilidade humana, externaliza a gênese do mal, inserindo-a em uma narrativa de rebelião angelical anterior ao Dilúvio (NICKELSBURG, 2001, p. 165-170). Essa

teodiceia enoquiana exerceu influência marcante na comunidade de Qumran. Os manuscritos do Mar Morto revelam que o grupo adotou e adaptou elementos dessa explicação celestial do mal, integrando-os ao seu dualismo acentuado. No Manual da Disciplina (1QS 3:1³–4:26), o dualismo entre o “espírito da verdade” e o “espírito da perversidade” ecoa a narrativa dos vigilantes, embora Qumran enfatize mais fortemente a predestinação divina e a luta escatológica entre os Filhos da Luz e os Filhos das Trevas.

Paralelamente, o Livro Astronômico (caps. 72–82) evidencia que a hermenêutica enoquiana não se restringe à especulação teológica, mas se estende à organização concreta da vida comunitária, ao defender um calendário solar de 364 dias em oposição ao calendário lunar do Templo. As Visões dos Sonhos reinterpreta a história de Israel em linguagem alegórica animal, enquanto a Epístola exorta à justiça com promessas escatológicas. O conjunto demonstra que o livro não apenas comenta a Escritura, mas a reconfigura como um mapa interpretativo totalizante da realidade, integrando passado, presente e futuro sob a perspectiva do juízo divino iminente.

Em contraste com o Eclesiástico (Ben Sira), que enfatiza o livre-arbítrio humano e a centralidade da Torá, 1 Enoque privilegia revelações visionárias e explicações cósmicas do mal. Essa divergência ilustra a pluralidade hermenêutica do período. Os métodos empregados — pseudoepígrafa, reescritura e atualização escatológica — revelam um alto grau de consciência interpretativa. Fragmentos aramaicos de Qumran confirmam que o livro circulava com autoridade equivalente à de textos canônicos posteriores (VANDERKAM, 2012, p. 91).

A comparação com 2 Enoque (Enoque Eslavônico) reforça a diversidade da tradição enoquiana. Enquanto 1 Enoque foca a sua mensagem na teodiceia cósmica e no juízo escatológico, 2 Enoque apresenta um tom mais místico e ético, descrevendo a ascensão de Enoque e sua transformação em Metatron, com ênfase na obediência à Torá e na recompensa celestial. Essa diferença mostra que a tradição enoquiana não era monolítica, mas se adaptava a diferentes contextos comunitários, mantendo, porém, o núcleo da autoridade revelacional primordial.

Com a destruição do Templo em 70 d.C. e a consolidação do judaísmo rabínico, esse pluralismo hermenêutico sofre uma reconfiguração significativa. Textos como 1 Enoque são progressivamente marginalizados como parte de um esforço deliberado de delimitação identitária e teológica.

A rejeição da angelologia elaborada, do dualismo implícito e das especulações apocalípticas está ligada à centralização da autoridade na Torá e à necessidade de conter interpretações consideradas desviantes ou associadas a grupos sectários e ao cristianismo

emergente (REED, 2023). Apesar disso, a tradição enoquiana não desaparece completamente, mas sobrevive de forma indireta e transformada em textos posteriores, como o Gênesis Rabá, o Talmude Babilônico e, de maneira mais evidente, na literatura mística, incluindo o Zohar e o 3 Enoch.

Nesses contextos, elementos como a ascensão celestial e a mediação angelológica são reinterpretados dentro de parâmetros rabínicos, frequentemente desprovidos de seu potencial mais radical. A figura de Enoque, por exemplo, é transformada no anjo Metatron, subordinado à ordem divina e integrado a uma cosmologia hierárquica controlada. Esse processo de “domesticação” evidencia uma dinâmica de recepção seletiva, na qual tradições anteriormente marginalizadas são absorvidas, mas reformuladas de modo a preservar a centralidade da Torá e evitar implicações teológicas consideradas problemáticas.

Dessa forma, o Livro de Enoque deve ser entendido como paradigma da hermenêutica fundante do Segundo Templo: reescreve, expande e atualiza a tradição bíblica, oferecendo respostas teológicas criativas às crises do período. Sua exclusão do cânon rabínico não diminui sua relevância histórica, mas, ao contrário, evidencia sua força e o desafio que representava às formas emergentes de ortodoxia. Ao lado de outros escritos do período, ele testemunha um momento em que a Escritura ainda não era um corpus fechado, mas uma tradição em movimento, constantemente reinterpretada à luz de novas circunstâncias. O estudo desses textos, portanto, não apenas ilumina o contexto do Antigo Testamento, mas também desafia concepções estáticas de revelação, mostrando que a Escritura, antes de ser norma fixada, foi experiência viva de interpretação e reinterpretação contínua.

A hermenêutica do Pesher em Qumran: expansão, aprofundamento e implicações

A chamada hermenêutica do *pesher* constitui uma das expressões mais radicais e teologicamente densas da interpretação bíblica no judaísmo do Segundo Templo. Longe de ser apenas um método exegético entre outros, o *pesher* representa uma verdadeira epistemologia da revelação. Nela, o sentido pleno da Escritura não reside no passado do texto, mas no presente da comunidade que o interpreta. O texto profético não é compreendido como registro histórico fechado, mas como enigma deliberadamente velado, cuja decifração pertence exclusivamente ao tempo escatológico e à comunidade eleita.

No exemplo paradigmático do Pesher de Habacuque (1QpHab), observa-se claramente esse deslocamento hermenêutico. O profeta Habacuque, originalmente situado no contexto da ameaça babilônica, é reinterpretado como falando diretamente da realidade contemporânea da comunidade de Qumran. Os “caldeus” tornam-se os *Kittim* (geralmente identificados com o

poder romano), enquanto figuras simbólicas do texto profético são correlacionadas com personagens históricos: o “Mestre da Justiça” e o “Sacerdote Ímpio”. Não se trata de analogia ou aplicação moral, mas de identificação ontológica: o texto *é* o presente.

Essa operação pressupõe uma distinção fundamental entre dois níveis da revelação: o *raz* (mistério) e o *peshar* (interpretação). O *raz* foi confiado aos profetas de forma enigmática, enquanto o *peshar* é concedido ao intérprete inspirado — no caso, o Mestre da Justiça — como chave de decodificação final. Tal estrutura implica que a Escritura, em si mesma, é incompleta sem sua interpretação autorizada. Em outras palavras, o texto bíblico não é plenamente Escritura até ser atualizado pela comunidade interpretativa.

Esse modelo rompe com a noção moderna de sentido original como critério normativo. Em Qumran, o sentido verdadeiro não é o *sensus litteralis* histórico, mas o *sensus plenior* escatológico. A autoridade do texto não está no seu passado, mas na sua capacidade de antecipar e legitimar o presente da comunidade. O *peshar* dissolve a distância temporal, transformando a profecia em uma narrativa contínua que culmina na experiência da comunidade sectária (COLLINS, 2016, p. 120-125).

Essa metodologia interpretativa está intrinsecamente ligada à identidade e à estrutura social de Qumran. Interpretar corretamente a Escritura não era apenas um exercício intelectual, mas o critério de pertencimento ao verdadeiro Israel. Surge, assim, aquilo que se pode denominar “hermenêutica da separação”. A comunidade se autocompreende como os “Filhos da Luz”, em oposição aos “Filhos das Trevas”. Essa distinção não é apenas ética ou ritual, mas teológica: quem possui o *peshar* pertence à verdade; quem não o possui permanece na cegueira interpretativa.

Documentos como o Manual da Disciplina (1QS) reforçam essa dimensão ao vincular obediência comunitária à correta interpretação da Lei e dos Profetas. A autoridade do Mestre da Justiça não deriva apenas de liderança institucional, mas de sua capacidade de revelar o sentido oculto da Escritura. A hermenêutica torna-se, portanto, fundamento de autoridade, legitimidade e resistência política frente ao sacerdócio de Jerusalém, considerado corrupto e ilegítimo.

Esse aspecto político não deve ser subestimado. Ao reinterpretar os textos proféticos como condenação das autoridades contemporâneas, o *peshar* funciona como instrumento de crítica ideológica. A Escritura torna-se uma arma simbólica contra o poder estabelecido, legitimando a marginalização da comunidade e sua expectativa de vindicação escatológica. A leitura bíblica, nesse contexto, é um ato de resistência.

Ao expandir a análise, percebe-se que o *peshet* não é um fenômeno isolado, mas parte de um espectro mais amplo de práticas interpretativas do período. Ele dialoga, por exemplo, com a reescritura narrativa (*Rewritten Bible*), com a pseudepigrafia e a exegese alegórica helenística. Contudo, distingue-se por sua radical atualização: enquanto outros métodos expandem o texto, o *peshet* o recontextualiza completamente no presente.

Compreende-se sua profunda afinidade estrutural com o Novo Testamento. Fórmulas como “para que se cumprisse o que foi dito pelo profeta” (Mt 1,22) ou a leitura cristológica das Escrituras em Lucas 24 refletem um princípio semelhante: o evento presente revela o verdadeiro sentido do texto antigo. A diferença reside no conteúdo — cristológico no Novo Testamento, sectário em Qumran —, mas o mecanismo hermenêutico é análogo.

A influência indireta do *peshet* também pode ser percebida na tradição cristã posterior, especialmente na tipologia patrística e na leitura alegórica de Orígenes, nas quais o texto bíblico possui múltiplos níveis de sentido que culminam em uma realização espiritual. Ainda que metodologicamente distintos, esses desenvolvimentos compartilham a convicção de que a Escritura transcende seu contexto histórico imediato.

Em contraste, o judaísmo rabínico posterior adotará uma postura mais cautelosa. Embora preserve a ideia de atualização da Escritura, ele a canaliza por meio de métodos mais controlados, como o *midrash* e a *halakhah*, evitando a identificação direta entre texto profético e eventos contemporâneos. Essa mudança pode ser interpretada como uma reação ao potencial explosivo de leituras apocalípticas como o *peshet*, que ameaçavam a estabilidade institucional.

Por fim, a leitura do *peshet* levanta questões relevantes para a teologia contemporânea. Ela desafia a primazia exclusiva do método histórico-crítico ao demonstrar que, desde suas origens, a Escritura foi lida como palavra viva dirigida ao presente. Ao mesmo tempo, alerta para os riscos de apropriações absolutizantes da interpretação, nas quais a autoridade sobre a compreensão do texto se concentra em figuras ou comunidades específicas.

Assim, o estudo do *peshet* não apenas ilumina o judaísmo do Segundo Templo, mas também oferece uma chave crítica para compreender a relação entre texto, interpretação e comunidade ao longo da história, revela que a Escritura nunca foi um objeto neutro, mas sempre um campo de disputa interpretativa, no qual se definem identidade, autoridade e esperança escatológica.

Aprofundamento hermenêutico e contribuições para a exegese contemporânea

A redescoberta dos apócrifos e pseudoepígrafos não possui apenas valor histórico-documental; ela implica uma reconfiguração profunda dos pressupostos da exegese e da

teologia contemporâneas. O intérprete é obrigado a reconsiderar categorias como autoridade, sentido e tradição à luz de um panorama muito mais plural do que se supunha anteriormente.

Em primeiro lugar, esses textos desafiam a noção de um “sentido único” e estável da Escritura. Evidenciam que, desde suas fases mais antigas, o texto bíblico foi submetido a múltiplas releituras, muitas vezes concorrentes e até mesmo polêmicas. A própria existência de obras como o *Livro dos Jubileus* — que reordena e reinterpreta narrativas de Gênesis e Êxodo à luz de uma *halakhá* rigorosa — e de *I Enoque* — que transforma um breve episódio (Gênesis 6,1-4) em uma abrangente cosmologia do mal — demonstra que a Escritura nunca foi lida como um documento fechado, mas como um texto intrinsecamente aberto à atualização interpretativa

Demonstra-se, assim, que a Escritura nunca foi lida de maneira neutra ou puramente descritiva, mas sempre como um texto aberto à atualização. Tal constatação não conduz necessariamente ao relativismo hermenêutico, e sim à consciência de que o sentido bíblico é mediado por tradições interpretativas historicamente situadas. Nesse sentido, os apócrifos e pseudoepígrafos podem ser compreendidos como uma forma originária de *midrash* — anterior à sistematização rabínica posterior — na qual a interpretação não se apresenta como comentário externo, mas como reescrita interna do próprio texto.

Em segundo lugar, esses escritos revelam a centralidade da comunidade como *locus* da produção de significado. Cada obra emerge de um contexto sociorreligioso específico e responde a questões concretas enfrentadas por grupos determinados. Os manuscritos de Qumran, por exemplo, mostram como uma comunidade sectária reinterpretava as Escrituras à luz de sua própria experiência histórica, desenvolvendo métodos como o *peshet* para aplicar profecias antigas ao seu presente (COLLINS, 2016, p. 120-125). Em contextos helenísticos, como o de Alexandria, textos como a *Sabedoria de Salomão* articulam a tradição judaica com categorias filosóficas gregas, produzindo uma síntese decisiva para desenvolvimentos posteriores — inclusive na teologia cristã do *Logos*.

Essa dimensão comunitária da interpretação encontra paralelos diretos na contemporaneidade, tanto judaica quanto cristã. No judaísmo moderno, correntes como o judaísmo conservador e o reformista retomam, ainda que de modo não explícito, a consciência de que a Escritura é continuamente reinterpretada à luz das necessidades da comunidade, ecoando práticas antigas de releitura. No cristianismo, abordagens como a exegese canônica (CHILDS, 1974, p. 29-50) e a hermenêutica narrativa (FREI, 1974, p. 1-16) reconhecem que o sentido do texto emerge no interior de uma tradição interpretativa viva, não sendo redutível à intenção original do autor.

Em terceiro lugar, os apócrifos e pseudoepígrafos funcionam como um antídoto metodológico contra o anacronismo teológico. Muitas categorias consideradas centrais no cristianismo — ressurreição dos mortos, juízo final, mediação angelológica e formas de messianismo transcendente — não surgem *ex nihilo* no Novo Testamento, mas são desenvolvidas progressivamente no interior do judaísmo do Segundo Templo. Textos como *2 Macabeus*, com sua afirmação explícita da ressurreição, e *4 Esdras*, com suas reflexões sobre o mal e o destino escatológico, demonstram que essas ideias já circulavam amplamente, ainda que fossem objeto de disputa entre diferentes correntes judaicas. A ausência dessa perspectiva histórica frequentemente leva a leituras que projetam categorias dogmáticas posteriores diretamente sobre o Antigo Testamento, obscurecendo sua complexidade interna.

A pesquisa contemporânea, especialmente no âmbito da chamada “história da recepção” (*Wirkungsgeschichte*), tem reconhecido que o sentido de um texto bíblico não se esgota em seu contexto original, mas se desdobra ao longo de sua interpretação histórica — um princípio que encontra, nos apócrifos e pseudoepígrafos, sua primeira manifestação sistemática.

Além disso, esses escritos oferecem contribuições decisivas para a interpretação judaica contemporânea. A redescoberta dos Manuscritos do Mar Morto reformula a compreensão da formação do judaísmo rabínico, demonstrando que este representa apenas uma das possíveis trajetórias entre várias alternativas existentes no período do Segundo Templo (VERMES, 1961, p. 1-15). Essa percepção tem impacto direto na exegese judaica moderna, que passa a reconhecer a pluralidade como dado constitutivo da tradição. A literatura *midráshica* clássica, como o *Gênesis Rabá*, pode ser relida à luz dessas tradições mais antigas, evidenciando continuidades e rupturas nos modos de interpretar a Escritura. Mesmo a mística judaica posterior, representada pelo *Zohar*, revela ecos de tradições apocalípticas e enoquianas (REED, 2020, p. 180-200), demonstrando que a exclusão canônica não implicou o desaparecimento dessas ideias, mas sua reconfiguração em novos contextos.

No âmbito cristão, a influência desta literatura é igualmente significativa. A redescoberta de textos como *1 Enoque* e o *Livro dos Jubileus* tem levado a uma reavaliação da relação entre Antigo e Novo Testamento, especialmente no que diz respeito à cristologia, à escatologia e à angelologia.

A linguagem do “Filho do Homem” nos evangelhos sinóticos encontra paralelos mais próximos nas tradições enoquianas do que se supunha anteriormente (COLLINS, 2016, p. 87-90), o que tem implicações diretas para a compreensão da identidade de Jesus no contexto judaico do século I.

Nesse cenário, a exegese da teologia paulina tem sido profundamente revitalizada pela recontextualização proporcionada pelos estudos do judaísmo do Segundo Templo, notadamente sob a égide da 'Nova Perspectiva sobre Paulo' (NPP). Ao romper com leituras anacrônicas que reduziam o judaísmo a um legalismo meritocrático o *ethos* teológico paulino estava inserido no “nomismo aliancial”. Sob esse paradigma, a eleição e a graça antecedem a norma; a observância da Lei não é um instrumento de barganha para a salvação, mas uma resposta de fidelidade à aliança previamente estabelecida por Deus. Por conseguinte, as tensões sobre lei, graça e eleição presentes nos textos intertestamentários deixam de ser vistas como antíteses do pensamento do Apóstolo, revelando-se como o solo fértil e o léxico comum a partir dos quais Paulo articula sua cristologia e sua estratégia de inclusão dos gentios (SANDERS, 1977, p. 1-30; DUNN, 1990, p. 1-25).

Abordagens como a intertextualidade bíblica e a leitura tipológica renovada reconhecem que a Escritura se interpreta a si mesma por meio de redes de eco e ressonância que ultrapassam os limites do cânon estrito. Nesse sentido, os apócrifos e pseudoepígrafos funcionam como testemunhos privilegiados de práticas interpretativas que continuam a operar — ainda que de forma transformada — na tradição posterior. A própria noção de “Escritura como tradição viva” (RICOEUR, 1975, p. 107-130), encontra nesses textos uma confirmação histórica concreta: a Bíblia não é apenas um conjunto de escritos, mas um processo contínuo de leitura, releitura e reapropriação.

Por fim, a integração desses escritos exige uma revisão significativa dos métodos de ensino do Antigo Testamento. A prática tradicional de relegá-los a um papel marginal — como apêndice ou curiosidade histórica — revela-se inadequada diante de sua importância como fontes primárias para a compreensão das escolas interpretativas judaicas antigas.

Uma abordagem historicamente informada deveria incorporá-los desde o início do percurso formativo, não como textos periféricos, mas como interlocutores indispensáveis da própria Bíblia Hebraica. Isso implica repensar não apenas o currículo acadêmico, mas também a própria definição de “contexto bíblico”, ampliando-o para incluir as múltiplas vozes que participaram da construção da tradição. Compreender como a Bíblia foi lida nos séculos que precederam e sucederam o surgimento do cristianismo exige um mergulho nesses escritos, pois eles constituem, em sentido pleno, o comentário original à Escritura (KUGEL, 1998, p. 27).

Dessa forma, a redescoberta dos apócrifos e pseudoepígrafos não apenas enriquece o conhecimento histórico, mas transforma o próprio modo de fazer teologia e exegese, ao revelar que a Escritura, longe de ser um texto fechado e unívoco, sempre existiu como tradição interpretada, disputada e continuamente reconfigurada no interior de comunidades vivas.

Conclusão

Os apócrifos e pseudoepígrafos do Antigo Testamento — com destaque para *I Enoque* como paradigma hermenêutico — constituem, de forma decisiva, a mediação histórica e interpretativa entre o texto bíblico em sua forma literária inicial e aquilo que se tornaria, posteriormente, a Escritura como realidade vivida, normatizada e transmitida nas tradições judaica e cristã. Nesse sentido, não são apenas testemunhos do passado, mas evidências concretas de um processo hermenêutico em curso, no qual narrativas, leis e profecias foram continuamente relidas, reconfiguradas e atualizadas diante de novos contextos históricos, crises políticas e transformações culturais próprias do período do Segundo Templo.

Longe de representar um desvio da “pureza” do texto bíblico, essas obras revelam que a própria Escritura nasce e se desenvolve no interior de um dinamismo interpretativo. A chamada *Rewritten Bible*, exemplificada em textos como o *Livro dos Jubileus* e as *Antiguidades Bíblicas de Pseudo-Filo*, mostra que a reescritura não é uma distorção, mas um modo legítimo de recepção, no qual o texto é ampliado, reorganizado e dotado de novas camadas de sentido. A narrativa bíblica, nesse contexto, não é estática, mas aberta, atuando como matriz geradora de interpretações voltadas a responder às demandas concretas das comunidades. Assim, a Escritura não precede a interpretação como algo acabado; ao contrário, ela se constitui precisamente nesse processo de releitura contínua.

As expansões teológicas presentes nesses escritos — particularmente no âmbito da demonologia e da escatologia enoquianas — ilustram de maneira exemplar essa abordagem. Ao desenvolver a figura dos vigilantes, a origem dos demônios e a estrutura do juízo final, *I Enoque* não apenas preenche lacunas narrativas do *Gênesis*, mas propõe uma reinterpretação abrangente da condição humana, do mal e da justiça divina. Essa elaboração não ocorre no vazio, mas em diálogo com tradições proféticas e sapienciais, ao mesmo tempo que responde às inquietações existenciais de comunidades que experimentavam opressão, deslocamento e crise identitária. De modo semelhante, textos como *4 Esdras* e *2 Baruque* articulam respostas à destruição de Jerusalém em 70 d.C., oferecendo modelos teológicos que reinterpretem a história como drama escatológico e reafirmam a fidelidade divina em meio ao sofrimento coletivo.

Os métodos hermenêuticos empregados — o *peshet* de Qumran, a pseudoepigrafia e a tradução interpretativa da Septuaginta — demonstram que a interpretação bíblica no período não era um exercício espontâneo ou desorganizado, mas uma prática sofisticada, regida por pressupostos teológicos e estratégias literárias bem definidas. O *peshet*, ao atualizar

diretamente as profecias para o presente da comunidade, dissolve a distância temporal e transforma o texto em palavra imediata (COLLINS, 2016, p. 120-125).

A pluralidade interpretativa que emerge desse cenário constitui um dos dados mais significativos para a teologia contemporânea. Diferentes correntes judaicas — apocalípticas, sapienciais, sacerdotais e sectárias — elaboraram leituras distintas e, por vezes, concorrentes das mesmas tradições bíblicas. O contraste entre *1 Enoque* e *Eclesiástico* (Ben Sira) evidencia abordagens divergentes quanto à origem do mal, à autoridade da revelação e ao papel da Torá. Essa diversidade não deve ser vista como anomalia, mas como expressão da vitalidade de uma tradição em formação. O Antigo Testamento, antes de se tornar um cânon delimitado, existiu como um campo aberto de interpretação, no qual diferentes comunidades disputavam a legitimidade de suas leituras.

A análise da recepção desses textos na literatura rabínica posterior ilumina de forma particularmente clara o processo de transição para o judaísmo normativo após 70 d.C. A marginalização de tradições apocalípticas, como as de *1 Enoque*, não implica seu desaparecimento, mas sua reconfiguração em formas mais controladas. Elementos como a angelologia, a ascensão celestial e a especulação cosmológica são absorvidas de maneira indireta na mística da *Merkavah* e em obras como o *Zohar* e o *3 Enoch*, ao mesmo tempo que são suprimidos ou reinterpretados no âmbito da *halakhá* dominante (REED, 20208, p. 45-52). Esse movimento de recepção seletiva revela um esforço consciente de delimitação teológica e identitária, no qual certas tradições são integradas, enquanto outras são deliberadamente excluídas.

Para o intérprete contemporâneo, as implicações desse panorama são profundas. Ignorar os apócrifos e pseudoepígrafos significa não apenas perder informações históricas relevantes, mas comprometer a própria compreensão do Antigo Testamento como fenômeno religioso e literário. Sem esses textos, a transição entre a Bíblia Hebraica e o Novo Testamento torna-se abrupta e artificial, obscurecendo a continuidade de temas, conceitos e debates que atravessam ambos os corpos literários. Além disso, a ausência dessa dimensão histórica favorece leituras anacrônicas, nas quais categorias teológicas posteriores são projetadas retroativamente sobre textos antigos, distorcendo seu significado original.

A integração desses escritos, portanto, não deve ser vista como uma opção especializada, restrita a estudos avançados, mas como uma exigência metodológica fundamental para qualquer exegese que se pretenda historicamente informada. Eles oferecem não apenas contexto, mas também modelo: mostram como a Escritura foi lida, apropriada e reinterpretada por aqueles que estavam mais próximos de seu horizonte original. Nesse sentido,

funcionam como um espelho hermenêutico que permite ao intérprete moderno reconhecer tanto a continuidade quanto a distância entre sua própria leitura e as leituras do passado.

Ao mesmo tempo, o estudo desses textos convida a uma atitude de humildade hermenêutica. Ele evidencia que nenhuma interpretação da Escritura ocorre em estado puro ou neutro, mas sempre mediada por tradições, pressupostos e contextos históricos específicos. A própria distinção entre canônicos e não-canônicos, frequentemente tratada como evidente, revela-se como resultado de processos complexos de discernimento, exclusão e normatização. Reconhecer isso não implica relativizar a autoridade da Escritura, mas situá-la dentro da história viva de sua recepção.

A compreensão da pluralidade hermenêutica do Segundo Templo é o que permite desvelar a gênese das estratégias exegéticas do Novo Testamento, oferecendo uma base sólida para o diálogo teológico atual. Ao observar a técnica de *Pesher* e a reescritura nos pseudoepígrafos, percebe-se que o cristianismo primitivo não inventou um novo método de leitura, mas herdou e adaptou uma tradição viva de 'atualização' das promessas proféticas.

Quando os autores neotestamentários utilizam as fórmulas de cumprimento, operam dentro de uma estrutura mental já consolidada em Qumran e na literatura enoquiana: a convicção de que o texto bíblico encerra um mistério (*raz*) que só se torna plenamente inteligível através da interpretação inspirada (*pesher*) do evento presente. Assim, a 'partilha de caminhos' (*parting of the ways*) entre o judaísmo e o cristianismo nascente encontra, no período do Segundo Templo, não apenas um contexto histórico partilhado, mas uma matriz interpretativa comum. Reconhecer os apócrifos e pseudoepígrafos como hermenêutica fundante é, portanto, um passo indispensável para uma exegese que honre a integridade das raízes judaicas da fé cristã.

Em última análise, os apócrifos e pseudoepígrafos testemunham que a Escritura é, antes de tudo, uma tradição em movimento. Eles mostram que o texto sagrado não existe como entidade isolada, mas como realidade interpretada, continuamente reapropriada por comunidades que buscam nele sentido para sua existência. Sua redescoberta, portanto, não apenas enriquece o conhecimento acadêmico, mas transforma o próprio modo de compreender a revelação, convidando-nos a perceber a Bíblia não como um monumento estático, mas como uma voz que ressoa e se renova ao longo da história.

Referências bibliográficas

CHARLESWORTH, James H. (ed.). **The Old Testament Pseudepigrapha**. 2 vols. New York: Doubleday, 1983–1985.

- CHILDS, Brevard S. Childs. **Biblical theology in crisis**. Philadelphia: Westminster Press, 1974.
- COLLINS, John J. **The Apocalyptic Imagination: an introduction to Jewish apocalyptic literature**. 3. ed. Grand Rapids: Eerdmans, 2016.
- DUNN, James D. G. Dunn. **Jesus, Paul and the law: studies in Mark and Galatians**. Louisville: Westminster John Knox Press, 1990.
- FREI, Hans W. Frei. **The eclipse of biblical narrative: a study in eighteenth and Nineteenth-Century Hermeneutics**. New Haven: Yale University Press, 1974.
- GRABBE, Lester L. **An Introduction to Second Temple Judaism: history and religion of the Jews in the time of Nehemiah, the Maccabees, Hillel and Jesus**. London: T&T Clark, 2010.
- KUGEL, James L. **The Bible as it was**. Cambridge: Harvard University Press, 1998.
- MILIK, Józef T. **The Books of Enoch: Aramaic fragments from Qumran Cave 4**. Oxford: Clarendon, 1976.
- NICKELSBURG, George W. E. **1 Enoch 1: a commentary on the Book of 1 Enoch, chapters 1–36; 81–108**. Minneapolis: Fortress, 2001. (Hermeneia).
- NICKELSBURG, George W. E. **Jewish Literature between the Bible and the Mishnah: a historical and literary introduction**. 2. ed. Minneapolis: Fortress, 2011.
- NICKELSBURG, George W. E.; VANDERKAM, James C. **1 Enoch: the Hermeneia translation**. Minneapolis: Fortress Press, 2012.
- REED, Annette Yoshiko. **Demons, angels, and writing in ancient Judaism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- REED, Annette Yoshiko. **Enoch lost and found? Rethinking Enochic reception in early Judaism and Christianity**. Harvard Theological Review, v. 116, n. 2, p. 189–214, 2023.
- RICOEUR, Paul Ricoeur. **La métaphore vive**. Paris: Seuil, 1975.
- SACCHI, Paolo. **The history of the Second Temple period**. London: T&T Clark, 2009.
- SANDERS, E. P. Sanders. **Paul and Palestinian Judaism: a comparison of patterns of religion**. Philadelphia: Fortress Press, 1977.
- VERMES, Géza Vermes. **Scripture and tradition in Judaism: haggadic studies**. Leiden: Brill, 1961.
- ZAHN, Molly M. **Genres of rewriting in Second Temple Judaism: scribal composition and transmission**. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

USO DO AT NO NT EM 1TM 1,8-11: ECOS ÉTICO-NORMATIVOS DA TORÁ E CRITÉRIOS DE DETECÇÃO INTERTEXTUAL

THE OT IN THE NT IN 1TIM 1,8-11: ETHICAL-NORMATIVE ECHOES OF TORAH AND CRITERIA FOR DETECTING INTERTEXTUALITY

Waldecir GONZAGA, Doutorado e Mestrado em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália); dois Pós-Doutorados: um pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil) e outro pela PUC-RS (Porto Alegre, Brasil). Diretor e Professor de Teologia Bíblica do Departamento de Teologia da PUC-Rio. Criador e líder do Grupo de Estudos Análise Retórica Bíblica Semítica.*

Rosendo Javier BUSTAMANTE, Doutorado em Teologia bíblica, em curso pela PUC-Rio, Mestrado em Teologia Sistemática pela PUC-RS. Bacharel em Teologia pela UNICESUMAR (Maringá, Paraná).**

Resumo

Este artigo investiga o uso do Antigo Testamento no Novo Testamento em 1Tm 1,8-11, tomando a pericope como estudo de caso de intertextualidade implícita. Sugere-se que o autor não mobiliza citações formais nem alusões marcadas por fórmulas introdutórias, mas ecos ético-normativos que recontextualizam a Torá à luz da “sã doutrina”. Metodologicamente, aplica-se a distinção entre a tríade citação–alusão–eco, articulando os critérios de identificação propostos por Beale e Hays (disponibilidade, volume, recorrência, coerência, plausibilidade histórica e satisfação interpretativa). A análise mostra que o enunciado “καλὸς ὁ νόμος” (1Tm 1,8) se alinha ao *topos* veterotestamentário que qualifica positivamente a Lei (Sl 19[18],8; Ne 9,13; Sl 119[118],72.142). Nos vv.9-10, o catálogo de vícios opera como reescritura parenética da segunda tábua do Decálogo (Ex 20,13-17), com reforços legais correlatos (Ex 21,16; Dt 24,7; Lv 19,11-12). O termo ἄρσενokoίταις concentra a maior densidade filológica por refletir o par ἄρσενος...κοίτην, de Lv 18,22; 20,13 (LXX), exigindo atenção à história textual da Septuaginta e as possíveis revisões pré-origenianas. Conclui-se que 1Tm 1,8-11 depende de um campo semântico levítico e decalogal estável, reempregado em chave parenética cristã. O v.11 ancora o catálogo no evangelho confiado ao autor e demonstra continuidade entre ética mosaica e proclamação cristológica apostólica.

Palavras-chave: Intertextualidade, Uso do AT no NT, 1Timóteo 1,8-11, Decálogo, Código de Santidade.

Abstract

This article examines the Old Testament's use in the New Testament in 1Timothy 1,8-11 as a test case of implicit intertextuality. It argues that the author does not employ formal quotations or clearly signaled allusions, but rather ethical-normative echoes that recontextualize Torah within the horizon of “sound teaching.” Methodologically, the study draws on the quotation–allusion–echo triad and applies Beale's and Hays's diagnostic criteria (availability, volume, recurrence, thematic coherence, historical plausibility, and interpretive satisfaction). The analysis first situates “καλὸς ὁ νόμος” (1Tim 1,8) within an Old Testament *topos* that praises the law as good, true, and upright (Ps 19[18],8; Neh 9,13; Ps 119[118],72, 142). It then reads the vice catalogue (1Tim 1,9-10) as a parenetic reshaping of the Decalogue's second table (Exod 20,13-17), supported by related legal traditions (Exod 21,16; Deut 24,7;

* E-mail: waldecir@hotmail.com

** E-mail: rosendo.rjb@gmail.com

Lev 19,11-12). Special attention is given to ἀρσενοκοίταις, whose morphology reflects the LXX phrasing ἄρσενος...κοίτην, in Lev 18,22 and 20,13, raising text-critical questions about the Septuagint and the pre-Origenic revisions. The article concludes that 1Tim 1,8-11 depends on a stable decalogal and levitical semantic field, redeployed in Christian paraenesis and anchored by v.11's gospel framework. Accordingly the passage illustrates how Scripture functions as moral grammar without citation.

Keywords: Intertextuality, OT in the NT, 1Timothy 1,8-11, Decalogue, Holiness Code.

Introdução

O uso do AT no NT representa um desafio exegético complexo, integrando crítica textual, recepção histórica, retórica e hermenêutica. Em 1Tm 1,8-11, um dos textos do *corpus paulinum* (GONZAGA, 2017, p. 19-41; GONZAGA, 2019, p. 406-407; GONZAGA, 2025, p. 41-60), o hagiógrafo distingue o uso legítimo da Lei (νόμος), direcionando-a a transgressores e culminando em um catálogo de vícios opostos à “sã doutrina”. Hipótese central: o autor emprega ressonância normativa – não citação explícita –, evocando o Decálogo (Ex 20,12-17) e o Código de Santidade (Lv 18–20), especialmente no âmbito sexual.

Objetivos e Metodologia: 1) Objetivo geral: testar a intertextualidade de 1Tm 1,8-11 via critérios de Beale e Hays, com crítica textual e atenção à pluriformidade da versão grega da LXX no século I d.C.; 2) Específicos: a) tradução e análise crítico-textual do grego (NA28), como χρήται/χρήσεται (1Tm 1,8); b) estrutura do catálogo (1Tm 1,9-10) frente à segunda tábua do Decálogo, reconfigurando mandamentos apodícticos; c) filologia de ἀρσενοκοίταις (1Tm 1,10) como eco de Lv 18,22 e 20,13 (LXX); e, d) cautela ante revisões tradutivas e tradições orais.

Abordagem e Contribuição: Ecos operam por marcadores lexicais (ex.: ἀρσενοκοίτης), arranjos estruturais e temas éticos (vida–sexualidade–propriedade–verdade), avaliados probabilisticamente. Contribuição: leitura filologicamente rigorosa e refinamento da dependência veterotestamentária como campo lexical-ético estabilizado.

Tradução e segmentação da perícope de 1Tm 1,8-11

Texto Grego	vv.	Tradução
Οἶδαμεν δὲ ὅτι καλὸς ὁ νόμος,	8a	Sabemos, porém, que a Lei é boa ,
ἐάν τις αὐτῷ νομίμως ἴ χρῆται,	8b	se alguém dela faz uso legítimo,
εἰδὼς τοῦτο, ὅτι δικαίῳ νόμος οὐ κεῖται,	9a	sabendo isto: que a Lei não está estabelecida <u>para o justo</u> ,
ἀλλὰ ἀνόμοις καὶ ἀνυποτάκτοις, ἀσεβέσιν καὶ ἁμαρτωλοῖς, ἄνοσις καὶ	9b	mas (<i>está estabelecida</i>) para os sem lei e insubmissos, os ímpios e pecadores,

βεβήλοις, πατρολώαις καὶ μητρολώαις, ἀνδροφόνους,		profanos e irreverentes, parricidas e matricidas, homicidas,
πόρνοις καὶ ἄρσενοκοίταις, ἀνδραποδισταῖς, ψεύσταις καὶ ἐπιόρκοις,	10a	(para os) fornicadores e sodomitas, sequestradores de pessoas, mentirosos e perjuros,
καὶ εἴ τι ἕτερον τῇ ὑγιαίνουσῃ διδασκαλίᾳ ἀντίκειται,	10b	e para tudo o mais que se opõe à sã doutrina ,
κατὰ τὸ εὐαγγέλιον τῆς δόξης τοῦ μακαρίου θεοῦ, ὃ ἐπιστεύθην ἐγώ.	11	segundo o evangelho da glória do Deus bendito, que me foi confiado.

Fonte: NA28, tabela e tradução dos autores.

Crítica textual

v.8: No aparato crítico da NA28, registra-se a variante χρήσεται nos seguintes testemunhos: A (Códice Alexandrino, GA 02), P (Códice Porfiriano, GA 025), Cl testemunho patrístico de Clemente de Alexandria. Isso indica que determinadas testemunhas divergem do texto impresso (χρήται), lendo χρήσεται. Trata-se de uma oscilação verbal no uso do verbo χράομαι (“usar/fazer uso”), na qual χρήται corresponde ao presente (subjuntivo médio), ao passo que χρήσεται corresponde ao aoristo (subjuntivo médio). A diferença entre as leituras é, sobretudo, aspectual (presente ↔ aoristo), de modo que, em termos de tradução, tende a não produzir alteração semântica relevante: ambas expressam a ideia de “fazer uso” da Lei, condicionada pelo advérbio νομίμως (“legitimamente”), e muito menos traz problemas teológicos para a interpretação do texto.

Notas filológicas:

1Tm 1,8 (“καλὸς ὁ νόμος”)

A afirmação “καλὸς ὁ νόμος/a lei é boa” (1Tm 1,8) funciona como predicação avaliativa da Lei e se harmoniza com o emprego de καλός como qualificador de valor/adequação e, sobretudo, de qualidade moral (BAUER; DANKER; ARNDT; GINGRICH, 2000, verbete καλός.). Nesse sentido, a perícopa se insere num *topos* veterotestamentário mais amplo de enunciações positivas sobre a Torá, recorrente em textos sapienciais e litúrgicos (Salmos) e em releituras da dádiva da Lei (Neemias), ainda que nem sempre com o mesmo adjetivo. Assim, a continuidade é principalmente conceitual, por partilhar o mesmo campo axiológico que reconhece a Lei como sendo boa, verdadeira e irrepreensível.

	(LXX)	Texto grego	Tradução
--	-------	-------------	----------

1	Sl 18(19),8	ὁ νόμος τοῦ κυρίου ἄμωμος...	a lei do Senhor (é) irrepreensível/perfeita...
2	Ne 9,13	...ἔδωκας αὐτοῖς κρίματα εὐθέα καὶ νόμους ἀληθείας...	...deste-lhes juízos retos e leis de verdade...
3	Sl 118(119),72	ἀγαθός μοι ὁ νόμος τοῦ στόματός σου...	boa para mim (é) a lei da tua boca...
4	Sl 118(119),142	...ὁ νόμος ¹ σου ἀλήθεια	...tua lei (é) verdade

Fonte: LXX, tabela e tradução dos autores.

1) Trata-se de uma sentença nominal que atribui à Lei uma qualidade intrínseca (“irrepreensível”), no contexto de um salmo que exalta a instrução divina; por isso, funciona como paralelo formal forte para fórmulas do tipo “a lei é X”.

2) Em uma recapitulação histórica ligada ao Sinai, a Lei aparece como dom divino caracterizado por “retidão” (εὐθέα)² e “verdade” (ἀληθείας), reforçando sua legitimidade e normatividade (BAUER; DANKER; ARNDT; GINGRICH, 2000, verbete ἀληθείας; LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, verbete ἀληθείας).

3) Não é uma afirmação “absoluta” (“a lei é boa”), mas uma avaliação experiencial e direta da bondade do νόμος, marcada pelo dativo μοι (“para mim”), em contraste comparativo com riqueza (ouro/prata).

4) Aqui há uma predicação nominal curta que identifica a Lei com a verdade, em paralelo à afirmação sobre a justiça eterna de Deus; na tradição editorial da LXX, enquanto Rahlfs traz νόμος, Swete registra λόγος.

1Tm 1,9-11 como eco veterotestamentário: Decálogo (Ex 20,13-17) e Código de Santidade (Lv 18,22; 20,13)

Os vv.9-11, ao explicitarem a função da lei “para os transgressores” (v.9), passam de qualificações gerais (άνόμοις, άνυποτάκτοις etc.) a uma enumeração de delitos (vv.9-10) cuja ordenação sugere dependência de um repertório normativo anterior (LOCK; 1924, p. 11-13). No horizonte metodológico proposto por Beale e Hays, trata-se menos de citação formal e mais de eco: a) ausência de marcador introdutório (“como está escrito”); b) convergência temática e ética com um texto-fonte; e c) presença de “gatilhos” lexicais e estruturais que tornam plausível a remissão do leitor competente ao AT (SWANSON; NAVE, 1994, verbete: “Quotations and allusions”).

¹ Na versão de Swete aparece a palavra [λόγος], (cf. SWETE, 1909. p. Sl 118.142).

² Cf. BAUER; ARNDT; GINGRICH, 2000, verbete εὐθέα; LIDDELL; SCOTT; JONES, 1996, verbete εὐθέα.

Estrutura parenética e matriz decalogal (2ª tábuia)

A lista de 1Tm 1,9-10 pode ser lida como uma recontextualização parenética da segunda tábuia do Decálogo, sobretudo na sua sequência ética “vida–fidelidade–propriedade–verdade”, culminando na ampliação para a esfera interior (cobiça) (LOCK, 1924, p. 11-13). Ainda que o autor não reproduza a fórmula apodítica do Decálogo (“não...”), ele reconverte mandamentos em tipos penais/viciosos, procedimento típico de catálogos morais do judaísmo tardio e do cristianismo primitivo. O efeito retórico é duplo: a) demonstrar a pertinência da lei para práticas concretas e socialmente destrutivas; b) situar a “sã doutrina” (vv.10-11) em continuidade com o núcleo ético da Torá (MARSHALL; TOWNER, 2004, p. 373-381; WESTERHOLM, 1982, p. 79-95).

Correspondências principais: 1Tm 1,9-10 em espelhamento com o Decálogo

Violação da ordem familiar (mandamento relativo aos pais) → *πατρολόαις καὶ μητρολόαις* (v.9)

O binômio “*πατρολόαις καὶ μητρολόαις/parricidas e matricidas*” (1Tm 1,9) funciona como forma extrema de ruptura do eixo familiar que, no Decálogo, é formulado positivamente como dever de honra aos pais (Ex 20,12). O “eco” aqui é predominantemente temático-estrutural, pois o autor não cita o mandamento, mas opera com o seu campo ético: os que deveriam ser protegidos (pai e mãe) tornam-se alvo de violência. Ademais, a Torá explicita a gravidade singular das ofensas contra pai e mãe em legislações correlatas (por ex.: Ex 21,15.17; Lv 20,9), o que torna plausível que 1Tm 1,9 leia o preceito de honrar o pai e a mãe (Ex 20,12) como eixo gerador de proibições e sanções.

Violação da vida (6º mandamento) → *ἀνδροφόνους* (v.9)

A menção a “*ἀνδροφόνους/homicidas*” ecoa o âmbito do preceito de não assassinar (Ex 20,13). Ainda que o vocabulário não coincida com o do Decálogo da versão da LXX, a correspondência é semanticamente inequívoca: trata-se do atentado contra a vida do próximo. O eco é, portanto, semântico, sustentado pela convergência ética central: proteção da vida como limite absoluto da convivência.

Violação da fidelidade sexual (7º mandamento) → *πόρνους, ἀρσενοκοίταις* (v.10)

O par “*πόρνους καὶ ἀρσενοκοίταις/fornicadores e sodomitas*” concentra o bloco sexual da lista. Em chave decalogal, ele se alinha ao 7º mandamento (Ex 20,14: “não adulterarás”), mas o faz por meio de uma leitura ampliada, típica da tradição judaica, na qual o eixo

“fidelidade/pureza sexual” do Decálogo se articula com as delimitações do Código de Santidade (Lv 18–20). Assim, 1Tm 1,10 não repete “adultério” como termo técnico (μοιχεία), mas reconfigura o campo em categorias mais abrangentes.

(a) πόρνοις: O termo πόρνος “πόρνοις/fornicadores” opera como categoria geral para condutas sexuais ilícitas. Nesse sentido, ele funciona como eco temático do 7º mandamento enquanto salvaguarda da aliança conjugal, podendo abarcar infrações que a Torá dispersa em diferentes proibições (Lv 18–20). O eco aqui é moral e conceitual, não lexical.

(b) ἄρσενοκοίταις: Este é o ponto de maior densidade ecoica por razões lexicais. O termo “ἄρσενοκοίταις/sodomitas” é amplamente reconhecido como composto de ἄρσεν/ἄρσενος (“macho/homem”) + κοίτη (“leito”), refletindo de modo condensado a formulação levítica da LXX, em Lv 18,22 e Lv 20,13 (núcleo lexical: ἄρσενος ... κοίτην). A presença desse composto raro em 1Tm 1,10 sugere fortemente uma dependência intertextual do texto grego de Levítico, configurando um eco que se aproxima de “eco verbal” (embora sem marcador de citação). Em termos metodológicos (Beale e Hays), observa-se: 1) disponibilidade do texto-fonte (Levítico em LXX no repertório da comunidade); 2) volume elevado do sinal (vocábulo marcado, pouco provável por acaso); 3) coerência contextual (inserção no bloco sexual do catálogo); e, 4) satisfação interpretativa (o composto explica o porquê da escolha lexical).

Lacuna filológica: Revisões textuais da LXX e a dependência intertextual em 1Tm 1,10

À luz do alerta metodológico de Beale (2013, p. 54), impõe-se aferir em que medida o autor neotestamentário reproduz ou reelabora material veterotestamentário, admitindo inclusive o uso de formas hoje inacessíveis da LXX. Embora se reconheça adequadamente que “ἄρσενοκοίταις/sodomitas” ecoa Lv 18,22 e 20,13, pela composição ἄρσεν + κοίτη, a argumentação permanece insuficientemente explorada no plano crítico-textual, o que enfraquece a demonstração da dependência no nível estritamente filológico (BEALE, 2013, p. 54).

A pertinência do problema decorre do fato de que, no século I d.C., o grego do AT circulava em múltiplas configurações textuais: além do texto consagrado pelas edições de referência (SWETE, 1909; RAHLFS, 1935), a história da Septuaginta registra atividade revisional pré-origeniana, incluindo a recensão kaige (e formas “semi-kaige”) e a camada associada ao chamado “Teodocião”, marcadas por tendências hebraizantes e por substituições lexicais sistemáticas; discute-se, ainda, a hipótese de um proto-Teodocião para explicar a antiguidade dessa tradição (ALBRECHT, 2021, p. 45; KREUZER, 2021, p. 451-476;

MUNNICH, 2021, p. 292-304; CANDIDO; ALFARO; DE TROYER, 2021, p. 7). Nesse quadro, Beale (2013, p. 54) adverte que Paulo pode ter manejado revisões hoje perdidas, tornando metodologicamente arriscada qualquer vinculação categórica a uma “versão” específica sem cotejo crítico-textual rigoroso.

No caso de “ἄρσενοκοίταις/*sodomitas*”, o desafio agrava-se pelo fato de o termo ser um *hapax legomenon* no *corpus* paulino e neotestamentário, aparecendo apenas em 1Tm 1,10 e 1Cor 6,9, sem paralelo direto na LXX como vocábulo composto. Sua formação por justaposição de ἄρσεν e κοίτη reflete os termos levíticos, mas não reproduz qualquer forma verbal ou nominal presente nas versões gregas conhecidas de Lv 18,22 (καὶ μετὰ ἄρσενος οὐ κοιμηθήσῃ κοίτην γυναικός) e Lv 20,13 (ὅς ἂν κοιμηθῇ μετὰ ἄρσενος κοίτην γυναικός). Isso sugere que ἄρσενοκοίτης é, com maior probabilidade, cunhagem lexical – seja do próprio autor, seja de uma tradição intermediária judaico-helenística – ancorada no campo semântico levítico, e não eco verbal direto de uma forma específica conhecida. Para suprir a lacuna, o caminho exige cotejo em três níveis:

1) crítico-textual: a comparação de Lv 18,22 e 20,13 nas edições de Rahlfs e Swete revela um dado decisivo: nesses *loci*, ambas preservam de modo consistente a sequência ἄρσενος ... κοίτην, sem divergência relevante entre as tradições editoriais, o que indica estabilidade textual da combinação lexical no Levítico grego; tal estabilidade torna metodologicamente defensável derivar ἄρσενοκοίτης dessa matriz, independentemente da forma específica de LXX acessada pelo autor.

2) Rastreamento judaico-helenístico: impõe-se pesquisa no Thesaurus Linguae Graecae (TLG) e em *corpora* como Filon (especialmente *De Specialibus Legibus* III) e os *Oráculos Sibílicos* (por ex.: *Sib. Or.* 2,73) para verificar se o composto já circulava antes de Paulo; caso não ocorra, restam duas hipóteses compatíveis: neologismo, diretamente derivado de Lv 18,22 e 20,13, ou termo veiculado por tradição haláquica oral, sem registro preservado.

3) Mediação targúmica: A consideração dos *Targumim* – em particular do Pseudo-Jônatas em Lv 20,13, com sua expansão parafrástica e intensificadora – torna mais plausível a existência de uma tradição interpretativa viva no horizonte do Segundo Templo. Tal quadro oferece o que Hays (1993, p. 29-32) denomina um “espaço intertextual pré-existente”: a produção de ἄρσενοκοίτης não pressupõe, necessariamente, o acesso imediato a um manuscrito específico de Levítico, bastando que a tradição *halákhica* relativa a Lv 18,22 e 20,13 estivesse disponível e inteligível na comunidade. Em consequência, a dependência intertextual deve ser formulada com precisão: ἄρσενοκοίτης configura uma cunhagem lexical derivada de um campo semântico levítico cuja sequência geradora é textualmente estável, e não a reprodução de uma

versão particular da LXX – distinção que robustece (em vez de fragilizar) a demonstração do eco e atende ao rigor filológico requerido por Beale (2013, p. 54) e Hays (1993, p. 29-32).

Possível solução à lacuna filológica: ἄρσενokoίταις em 1Tm 1,10 e sua dependência intertextual

a) Cotejo textual de Lv 18,22 e 20,13 nas versões gregas conhecidas

O ponto de partida para a demonstração filológica é o cotejo das duas versões gregas canônicas de Levítico disponíveis. Os textos relevantes apresentam-se da seguinte forma:

Referência	Texto Grego	Elementos Relevantes
Lv 18,22	καὶ μετὰ ἄρσενος οὐ κοιμηθήσῃ κοίτην γυναικός	ἄρσενος + κοίτην
Lv 20,13	ὃς ἂν κοιμηθῇ μετὰ ἄρσενος κοίτην γυναικός	ἄρσενος + κοίτην
1Tm 1,10	ἄρσενokoίταις	composto ἄρσεν + κοίτη

Fonte: LXX (RAHLFS e SWETE); NA28; tabela dos autores.

A comparação revela que, tanto em Rahlfs (1971) quanto em Swete (1909), os dois versículos levíticos apresentam invariavelmente a sequência lexical ἄρσενος ... κοίτην, sendo essa a única variação entre as duas edições críticas disponíveis para esses versículos específicos. A ausência de divergência significativa entre Rahlfs e Swete nesses *loci* constitui, paradoxalmente, dado positivo para a demonstração intertextual: significa que a sequência lexical ἄρσεν + κοίτη era textualmente estável nas tradições manuscritas gregas de Levítico acessíveis, tornando mais plausível que o composto ἄρσενokoίτης dela derivasse independentemente de qual versão específica o autor conhecesse.

Metodologicamente, isso satisfaz parcialmente o critério de “volume” de Hays (1993, p. 29-32): embora o composto não apareça como tal na LXX, a sequência geradora é lexicalmente marcada, pouco provável por acaso, e textualmente estável nas versões conhecidas. O *eco*, portanto, opera não no nível da reprodução verbal direta, mas no nível da cunhagem derivada a partir de campo semântico lexicalmente identificável, procedimento que Beale (2013, p. 54) reconhece como modalidade legítima de dependência intertextual.

b) Caminho metodológico para rastreamento em literatura judaico-helenística

O ponto 2 da lacuna exige verificação de ἀρσενokoίτης em Fílon, Josefo e literatura pseudepígrafa para determinar se o composto já circulava antes de Paulo ou constitui neologismo. Sem acesso direto a essas fontes neste contexto, o que se pode estabelecer metodologicamente é o seguinte:

A verificação deve seguir três passos: 1) consulta ao *Thesaurus Linguae Graecae* (TLG) para rastreamento de todas as ocorrências de ἀρσενokoίτης e cognatos no *corpus* judaico-helenístico anterior ao século I d.C.; 2) exame das passagens filônicas que tratam de Lv 18–20, particularmente *De Specialibus Legibus* III, onde Fílon comenta extensamente as proibições levíticas do Código de Santidade, para verificar o vocabulário empregado; e, 3) cotejo com os *Oráculos Sibilinos* (especialmente Sib. Or. 2,73), onde alguns estudiosos identificam uso próximo do termo.

Se a pesquisa confirmar que ἀρσενokoίτης não ocorre em literatura judaico-helenística anterior a Paulo, isso reforça duas conclusões não excludentes: a) ou Paulo cunhou o composto diretamente a partir da leitura de Lv 18,22 e 20,13 na LXX; b) ou o termo já circulava em tradição oral *halákhica* judaica sem registro escrito conservado. Em ambos os casos, a dependência do campo semântico levítico permanece demonstrável; o que varia é apenas o *veículo* de transmissão – escrito ou oral – e não a *origem* intertextual.

c) Mediação targúmica e tradição oral *halákhica*

O ponto 3 da lacuna é filologicamente o mais relevante para sanar a fragilidade metodológica identificada. A possibilidade de mediação targúmica merece atenção específica porque os Targumim de Levítico – particularmente o *Targum Onkelos* e o *Targum Pseudo-Jônatas* – apresentam expansões parafrásticas de Lv 18,22 e 20,13 que poderiam ter funcionado como veículo de transmissão do conteúdo levítico em comunidades judaico-helenísticas bilíngues.

No *Targum Pseudo-Jônatas* de Lv 20,13, a proibição é expandida com linguagem que intensifica a condenação, sugerindo que a tradição interpretativa oral em torno desses versículos era viva e produtiva no período do Segundo Templo. Essa tradição interpretativa viva constitui o que Hays (1993, p. 15-21) denomina “espaço intertextual pré-existente”: o autor de 1Timóteo não precisaria necessariamente ter diante de si um manuscrito específico de Levítico para cunhar ἀρσενokoίτης a partir do campo semântico levítico; bastaria que a tradição *halákhica* em torno de Lv 18,22 e 20,13 fosse conhecida na comunidade, o que é metodologicamente defensável dado o papel central do Código de Santidade na ética sexual judaica do período.

d) Síntese: Reformulação da afirmação de dependência intertextual

À luz do cotejo realizado e do caminho metodológico traçado, a afirmação de dependência intertextual pode ser reformulada com precisão filológica nos seguintes termos: ἄρσενokoίτης em 1Tm 1,10 constitui cunhagem lexical derivada do campo semântico de Lv 18,22 e 20,13 LXX, cuja sequência geradora ἄρσεν + κοίτη é textualmente estável nas versões gregas conhecidas (RAHLFS, 1935 e SWETE, 1909) e lexicalmente marcada o suficiente para satisfazer o critério de “volume” de Hays (1993, p. 29-32). A dependência opera no nível da derivação compositiva – não da reprodução verbal direta – modalidade reconhecida por Beale (2013, p. 54) como legítima para ecos de alta densidade semântica. A impossibilidade de determinar qual versão específica da LXX o autor utilizou, inclusive revisões hoje inacessíveis (2013, p. 54), não invalida a dependência intertextual, mas exige que ela seja afirmada como *dependência de campo semântico levítico textualmente estável*, e não como *dependência de versão específica*, distinção que fortalece – e não fragiliza – a demonstração metodológica do eco.

Violação da propriedade/liberdade (8º mandamento) → ἀνδραποδισταῖς (v.10)

A categoria ἀνδραποδισταῖς é frequentemente entendida como “sequestradores/raptores” (literalmente, quem reduz alguém à condição de escravo). Trata-se de uma forma agravada de violação do domínio do “não furtarás” (Ex 20,15), pois não é mero roubo de bens, mas roubo de pessoa. A Torá trata explicitamente essa prática (Ex 21,16; Dt 24,7), o que reforça o eco: 1Timóteo lê o 8º mandamento no seu caso-limite, em que propriedade e liberdade são violentadas conjuntamente.

Violação da verdade forense (9º mandamento) → ψεύσταις, ἐπιόρκοις (v.10)

O par “ψεύσταις/mentirosos” e “ἐπιόρκοις/perjuros” ecoa diretamente o 9º mandamento (Ex 20,16), cujo núcleo não é a mentira genérica, mas o falso testemunho no âmbito relacional e jurídico. O termo “perjúrio” intensifica o horizonte forense: a mentira sob juramento destrói a justiça e corrompe o juízo. Além disso, Lv 19,11–12 aproxima juridicamente mentira e juramento falso, oferecendo um pano de fundo legal coerente com a dupla formulação de 1Timóteo.

O fecho aberto e a abrangência moral (v.10b) em relação ao mandamento da cobiça

A cláusula de encerramento – καὶ εἴ τι ἕτερον τῇ ὑγιαίνουσῃ διδασκαλίᾳ ἀντίκειται – funciona como categoria inclusiva (“e tudo o mais...”), típica de listas normativas que desejam

cobrir práticas não nomeadas. Em relação ao Decálogo, essa estratégia de abertura pode operar como modo indireto de abarcar também dimensões não tipificadas de forma penal simples, como a esfera interior do desejo (Ex 20,17). Assim, mesmo sem nomear explicitamente “cobiça”, o autor deixa o catálogo permeável ao alcance totalizante da normatividade.

V.11: Fundamentação teológica e recontextualização cristológica da matriz legal

O v.11 conecta o catálogo ao “evangelho da glória do Deus bendito”, deslocando a lista do plano meramente jurídico para o plano da recepção teológica: o problema não é apenas a infração social, mas a contradição com a “sã doutrina” e com a economia do evangelho. Desse modo, 1Tm 1,9-11 preserva o núcleo moral da Torá (vida, fidelidade, justiça, verdade, disciplina do desejo), mas o reinscreve no horizonte parenético do ensino apostólico (MARSHALL; TOWNER, 2004, p. 373-381; WESTERHOLM, 1982, p. 79-95).

Síntese

Em 1Tm 1,9-11, observa-se um padrão de eco do AT: (1) o catálogo de delitos reflete, em progressão, o eixo ético da segunda tábuas do Decálogo (Ex 20,13–17), ainda que expresso por termos de tipificação moral; (2) no bloco sexual, o uso de *ἀρσενοκοίτης* constitui o indício lexical mais forte de dependência da LXX de Lv 18,22 e Lv 20,13; (3) a lista culmina com uma cláusula aberta que confere abrangência moral semelhante à lógica inclusiva de catálogos legais. Assim, 1Timóteo emprega o AT não por citação formal, mas por ressonância normativa e por sinais lexicais pontuais, integrando Decálogo e Levítico numa parênese cristã centrada na “sã doutrina” (MARSHALL; TOWNER, 2004, p. 373-381; WESTERHOLM, 1982, p. 79-95).

Tipologias de intertextualidade veterotestamentária no NT: citação, alusão e eco e seus critérios de identificação (Beale e Hays)

O uso do AT no NT pode manifestar-se como citação, alusão ou eco (GONZAGA; TELLES, 2002, p. 397; GONZAGA; ALMEIDA FILHO, 2020, p. 3-5; GONZAGA; SILVA, 2024, p. 138). Conforme Beale (2013, p. 53), a investigação deve iniciar-se pela identificação dos lugares em que o NT cita ou alude ao AT, sendo as citações, em geral, mais prontamente reconhecíveis do que as alusões. Nesse sentido, a citação pode ser definida como reprodução relativamente direta de um texto veterotestamentário, detectável por paralelismo vocabular e por traços formais salientes, frequentemente assinalada por fórmulas introdutórias como “para que se cumprisse o que o Senhor havia falado pelo profeta” (Mt 2,15) ou “está escrito” (Rm 3,4), (2013, p. 53). Mesmo quando tais fórmulas não aparecem, a correspondência verbal evidente pode tornar a dependência inequívoca, como em Gl 3,6 e Ef 6,3.

Debate-se quanto ao modo pelo qual os autores neotestamentários – sobretudo Paulo – maneiram materiais veterotestamentários: a questão central é se o apóstolo adaptava as citações (introduzindo redação própria) ou se as reproduzia com elevada fidelidade formal (2013, p. 54). O autor sustenta que Paulo, provavelmente, operou de ambos os modos em contextos distintos, o que torna, por vezes, difícil discriminar entre dependência de um texto em hebraico e de um texto em uma forma grega (LXX), tanto pela ausência de consenso sobre o que configure uma “tradução literal” quanto pelos limites de definir “fidelidade” entre versões. Soma-se a isso a possibilidade de Paulo ter recorrido majoritariamente a revisões da Septuaginta (GONZAGA; ALMEIDA FILHO, 2020, p. 3-5; por ex.: em Gl 3,17, Paulo aparenta aludir a Ex 12,40 na LXX, e a diferença TH×LXX altera a leitura cronológica. *Apud* GONZAGA; SILVA, 2024, p. 154-155) hoje não preservadas, complicando qualquer juízo conclusivo acerca do texto-fonte (BEALE, 2013, p. 53).

Beale (2013, p. 54) também registra que um levantamento identificou 295 citações veterotestamentárias distintas no NT (c. 4,5% do *corpus*), abrangendo cerca de 352 versículos, o que implicaria, em média, uma citação a cada 22,5 versículos. No conjunto paulino, por sua vez, estimam-se cerca de 100 citações, em grande parte derivadas – com variações de grau – de um texto veterotestamentário que se aproxima significativamente da Septuaginta, ou seja, da versão grega do AT.

A identificação de alusões no Novo Testamento é metodologicamente mais controvertida do que o reconhecimento de citações formais, porque depende de definições e critérios menos consensuais (por ex.: volume de paralelismo verbal, plausibilidade de intenção autoral, coerência temática e contexto). Por isso, as estimativas variam amplamente: Beale (2013, p. 5-57) revela que alguns levantamentos computam cerca de 600 alusões em todo o NT, enquanto outros alcançam 1.650 e até 4.100; no Apocalipse, em particular, onde não há citações formais, as contagens oscilam de 394 a 635 e chegam a 1.000, revelando que a divergência nasce, sobretudo, do modo como cada pesquisador define “alusão”. Em consequência, a crítica tende a tratar essas referências em espectro de probabilidade – alusões “virtualmente certas”, “prováveis” e “possíveis” – sendo estas últimas frequentemente qualificadas como “ecos”, por apresentarem menor densidade de correspondência lexical e maior dependência de inferência interpretativa.

Existem alguns critérios para validar se determinado trecho constitui uma alusão, enquanto outros optam por uma abordagem mais simplificada (BEALE, 2013, p. 5-57). Neste estudo, busca-se uma posição intermediária entre essas duas posturas. A *alusão* pode ser definida como uma expressão curta, na qual o autor intencionalmente evoca uma passagem do

AT de maneira implícita, em contraste com a *citação* direta, na qual o texto é reproduzido de forma literal (GONZAGA; SILVA, 2024, p. 5). Alguns estudiosos defendem que a *alusão* deve envolver a repetição de pelo menos três palavras do AT, embora seja possível identificar *alusões* por meio de menos palavras ou até mesmo de uma ideia. A chave para reconhecê-las reside na identificação de um paralelo único de redação, sintaxe, conceito ou conjunto de motivos estruturados de forma semelhante.

Quando se observa tanto uma redação singular quanto um tema específico, conforme indica Beale (2013, p. 5-57), a probabilidade de que se trate de uma alusão aumenta. A identificação de uma alusão é, em última análise, uma questão de interpretação, variando em graus de probabilidade ou possibilidade, o que torna o processo uma tarefa incerta (GONZAGA; SILVA, 2024, p. 138). Alguns comentaristas distinguem entre “ecos” e “alusões”, embora essa distinção possa não ser tão útil em muitos casos: em primeiro lugar, porque alguns estudiosos utilizam ambos os termos quase como sinônimos; em segundo lugar, aqueles que fazem uma separação clara geralmente afirmam que o *eco* possui menos conteúdo ou coerência vocabular em relação ao AT do que a *alusão*, sendo uma referência mais sutil e menos evidente.

Dessa forma, o autor (BEALE, 2013, p. 5-57) conclui que, o “eco” pode ser considerado uma alusão menos dependente de um texto veterotestamentário em comparação à alusão propriamente dita, que apresenta uma dependência mais clara e direta. Em vista disso, não se estabelece um critério distinto para diferenciar alusões de ecos, uma vez que ambos os conceitos podem ser analisados sob os mesmos parâmetros. É importante propor critérios específicos para ambos, de modo que o leitor compreenda como o intérprete trabalha. No entanto, a divergência entre os estudiosos sobre quais seriam os melhores critérios levou à adoção de parâmetros mais gerais e básicos para a identificação tanto de alusões quanto de ecos. No final das contas, é difícil criar critérios universais que possam ser aplicados a todas as alusões ou ecos no NT, sendo necessário um estudo caso a caso.

Hays (1993, p. 29-32) apresenta sete critérios que ele considera essenciais para testar a presença e o significado de ecos intertextuais nas cartas de Paulo, particularmente no que diz respeito às Escrituras Hebraicas. Ele argumenta que a identificação desses ecos pode variar em termos de certeza, pois a exegese é uma “arte modesta e imaginativa”, e não uma ciência exata. No entanto, ele sugere uma série de diretrizes que podem ajudar nesse processo de discernimento.

1º) O primeiro critério é o da “disponibilidade”, no qual ele (HAYS, 1993, p. 29-32) questiona se o texto que se propõe ser um eco, estava disponível tanto para Paulo quanto para

seus leitores originais. Ele argumenta que, no caso de Paulo, este tinha conhecimento praticamente de todo o corpo de textos que mais tarde seriam reconhecidos como canônicos dentro do judaísmo, como evidenciado pela prática de citação do apóstolo. Essa análise também implica que o eco é um fenômeno diacrônico, ou seja, só é possível onde se conhece a ordem cronológica das vozes envolvidas. O autor (HAYS, 1993, p. 29-32) indica que é mais difícil argumentar que Paulo estava ecoando tradições específicas de Jesus, uma vez que os Evangelhos foram escritos depois das cartas paulinas.

2º) o segundo critério é o “volume” do eco, que se refere à clareza com que o eco pode ser percebido. Isso é determinado principalmente pelo grau de repetição explícita de palavras ou padrões sintáticos entre os textos, embora outros fatores também possam influenciar, como a proeminência do texto precursor dentro das Escrituras. Hays (1993, p. 29-32) dá o exemplo de 2Cor 4,6, que faz uma alusão a Gn 1,3-5, mesmo ecoando apenas as palavras “luz” e “trevas”, pois o contexto da criação em Gênesis é distinto e memorável, e a alusão é colocada em um momento retoricamente importante na carta de Paulo.

3º) o terceiro critério é a “recorrência”, no qual ele (HAYS, 1993, p. 29-32) observa que se Paulo frequentemente cita ou alude a uma passagem específica das Escrituras em outras cartas, isso aumenta a credibilidade de que um eco esteja presente. Isso vale tanto para palavras específicas quanto para seções maiores de textos que Paulo frequentemente utiliza, como as passagens de Deuteronômio ou Isaías. A recorrência sugere que Paulo considerava essas passagens de grande importância, o que fortalece a possibilidade de que um eco esteja sendo invocado.

4º) A “coerência temática” é o quarto critério, e envolve a adequação do eco à linha de argumento que Paulo está desenvolvendo. Hays (1993, p. 29-32) sugere que é importante avaliar se o significado do eco proposto é consistente com outras citações nas cartas de Paulo e se o texto precursor ilumina o argumento de Paulo. Esse critério move a análise para além da simples identificação de ecos, entrando no campo da interpretação de seu significado dentro do contexto argumentativo de Paulo.

5º) o quinto critério é a “plausibilidade histórica”, no qual o autor (HAYS, 1993, p. 29-32) se pergunta, se Paulo poderia ter tido a intenção de produzir o efeito de significado alegado e se seus leitores poderiam ter compreendido esse efeito. Ele reconhece que nem sempre Paulo escreveu de maneira imediatamente inteligível para seus leitores, mas esse critério nos ajuda a evitar interpretações anacrônicas que projetam leituras modernas ou distantes sobre os textos de Paulo, como transformá-lo em um “luterano” ou “desconstrucionista”. Hays (1993, p. 29-

32) enfatiza que é necessário manter Paulo dentro de seu contexto judaico, mesmo que suas leituras das Escrituras fossem, às vezes, inusitadas ou controversas.

6º) O sexto critério é a “história da interpretação”, aqui ele (HAYS, 1993, p. 29-32) sugere verificar se outros leitores, tanto críticos quanto pré-críticos, identificaram os mesmos ecos. Embora esse teste possa fornecer um controle contra arbitrariedades, ele é menos confiável, pois leitores gentios cristãos muito cedo perderam o senso de urgência de Paulo em relacionar o evangelho com os negócios de Deus e com Israel. Além disso, com o tempo, passaram a ler as cartas de Paulo dentro do espaço intertextual definido pelos quatro Evangelhos e Atos, o que resultou em uma grande revisão hermenêutica, muitas vezes distorcendo ou ignorando os ecos paulinos das Escrituras Hebraicas. O autor (HAYS, 1993, p. 29-32) sugere que uma exegese historicamente sensível pode recuperar ecos que foram abafados ou apagados ao longo do tempo.

7º) Por fim, o sétimo critério é a “satisfação”, no qual Hays (1993, p. 29-32) pergunta se, independentemente de uma confirmação clara a partir dos outros critérios, a leitura proposta faz sentido e ilumina o discurso ao redor. Esse critério é difícil de articular sem cair na falácia afetiva, mas, para ele, é o mais importante. Ele questiona se a leitura proposta oferece uma boa interpretação da experiência de leitura de uma comunidade contemporânea de leitores competentes. Ele (HAYS, 1993, p. 29-32) compara essa avaliação ao que acontece quando lemos críticas sobre eco em outros autores, perguntamos se, ao seguirmos o exemplo do crítico, conseguimos ouvir algo que não teríamos percebido sozinhos. Se sim, então a leitura proposta tem mérito.

Esses sete critérios propostos por Hays (1993, p. 29-32) visam fornecer uma estrutura crítica para avaliar se ecos intertextuais estão presentes nos textos de Paulo e como devem ser interpretados, oferecendo uma base sólida para a exegese cuidadosa e informada das cartas paulinas. O autor (HAYS, 1993, p. 29-32) aborda também a intertextualidade, especialmente no que se refere à prática de citar e aludir a textos anteriores, tanto na tradição rabínica quanto nas cartas de Paulo. Faz-se uma analogia entre *midrash* e as cartas de Paulo, ambos como exemplos de discursos intertextuais que lidam com as Escrituras de Israel (GONZAGA; SILVA, 2024, p. 15-21).

O fenômeno da intertextualidade é descrito como a incorporação de fragmentos de textos anteriores em textos mais recentes, um processo que ocorre nas tradições culturais ligadas às Escrituras de Israel (HAYS, 1993, p. 15-21). A intertextualidade é abordada sob diversas perspectivas, desde a forma como textos citam predecessores identificáveis até o conceito mais

amplo defendido por críticos como Julia Kristeva e Roland Barthes (apud HAYS, 1993, p. 15), que enfatizam que toda significação ocorre em um espaço discursivo pré-existente.

Para Hays (1993, p. 15-21), há uma comparação entre a intertextualidade literária, como nas obras de alguns escritores (como SPENSER, SHAKESPEARE e MILTON, apud HAYS, 1993, p. 15-21), e a intertextualidade nas cartas de Paulo, sugerindo que abordagens desenvolvidas pela crítica literária podem lançar luz sobre os escritos paulinos. Em vez de explorar influências não escriturísticas, o foco é dado às Escrituras de Israel como precursor textual privilegiado de Paulo, que condiciona sua percepção do mundo e sua identidade profética.

Hays (1993, p. 15-21) menciona a Harold Bloom, particularmente seu conceito de que toda poesia é uma “má interpretação” de uma obra anterior, com o poeta ganhando identidade ao distorcer criativamente seus predecessores. Para ele (HAYS, 1993, p. 15-21), o trabalho de Bloom enfatiza a luta do poeta com a tradição, e esse enfoque é discutido em relação ao esforço hermenêutico de Paulo, que, ao citar as Escrituras, participa de um processo contínuo de reinterpretação e recriação textual. Resumidamente, o trecho trata da intertextualidade nas cartas de Paulo, ligando sua prática de citar as Escrituras de Israel a conceitos literários mais amplos. Seguidamente veremos esses princípios na referentes à perícopes de (Ex 20,13-17).

Kaiser (1985, p. 197-200), sustenta que os autores do Novo Testamento recorrem às seções legais e sapienciais do Antigo Testamento para fundamentar as exortações práticas e éticas dirigidas às comunidades cristãs. Embora essas tradições apareçam em formulações concisas e situadas historicamente, seu objetivo não é limitar a aplicabilidade, mas veicular princípios abstratos de alcance universal: nesse sentido, o Decálogo enuncia os universais, e corpora como o Código da Aliança funcionam como ilustrações concretas desses mesmos princípios, como se observa no uso intensivo das Escrituras de Israel na argumentação paulina (GONZAGA; SILVA, 2024, p. 133-136). Para o autor, a particularidade casuística das leis veterotestamentárias não inviabiliza sua validade mais ampla; o procedimento hermenêutico decisivo é identificar o “universal” que dá razão ao “particular”, de modo que proibições como homicídio, adultério, roubo, falso testemunho e cobiça expressem valores duradouros (respeito à vida, à propriedade e à integridade comunitária), cuja permanência se ancora no caráter imutável de Deus (KAISER, 1985, p. 197-200).

Ao discutir a sabedoria proverbial e suas limitações, Kaiser (1985, p. 197-200) argumenta que provérbios e mandamentos frequentemente generalizam sem listar exceções, mas ainda comunicam verdades morais válidas; no Decálogo, as proibições expressam valores positivos, sobretudo o “amor ao próximo” (GONZAGA; BUSTAMANTE, 2023, p. 159-197),

de modo que “não matarás” implica também proteger e promover a vida. O texto sustenta ainda que tais princípios éticos se enraízam no caráter de Deus e, por isso, mantêm pertinência transcultural e trans-temporal. Na aplicação hermenêutica, isso significa que o “não assassinarás” (Ex 20,13), por exemplo, vai além da simples proibição de homicídio, abrangendo um princípio mais profundo de proteger e valorizar a vida (KAISER, 1985, p. 197-200).

Porter (2006, p. 231), ao tratar do “Uso do AT no NT”, afirma que a ética decalogal orienta as cartas paulinas, pelo que se pode ver em 1Tm 1,9-10 ecos do Decálogo, e em 1Tm 6,1 uma alusão a Is 52,5, o que reforça a continuidade teológica entre os dois Testamentos; por fim, ressalta-se que o AT fornece o contexto e a base teológica do NT, como em Mateus, ao apresentar Jesus como cumprimento das promessas messiânicas.

O AT desempenha um papel fundamental na formação e compreensão do NT (GONZAGA; ALMEIDA FILHO, 2020, p. 7). As Escrituras do AT não apenas fornecem o contexto histórico e cultural em que Jesus e os apóstolos viveram, mas também servem como uma base teológica essencial para a mensagem cristã. Por exemplo, o NT começa com o Evangelho de Mateus, que apresenta Jesus como o cumprimento das promessas messiânicas feitas no AT, ecoando a profecia de Isaías (Is 7,14 LXX)³:

Texto Grego (LXX)	v.	Tradução
διὰ τοῦτο δώσει κύριος αὐτὸς ὑμῖν σημεῖον	14a	Portanto, o mesmo Senhor vos dará um sinal
ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἔξει καὶ τέξεται υἱόν	14b	eis que a virgem conceberá e dará à luz um filho
καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Εμμανουηλ.	14c	e lhe chamará Emanuel.

Fonte: LXX, tabela, segmentação e tradução do autor.

O evangelista Mateus reforça essa ideia ao citar diretamente Isaías, indicando que o nascimento de Jesus cumpre essa profecia (Mt 1,22-23). O NT frequentemente cita, alude e interpreta passagens do AT para estabelecer a continuidade da revelação divina e a realização das promessas messiânicas (GONZAGA; ALMEIDA FILHO, 2020, p. 7). Um exemplo claro disso é encontrado no sermão de Pedro, em At 2,16-21, no qual ele cita o profeta Joel (Jl 3,1-5) (GONZAGA; MARTINS, 2021, p. 99-138) para explicar o derramamento do Espírito Santo

³ O termo “virgem” provém do grego “παρθένος”, pois o texto hebraico contém a palavra “עַלְמָה”, que se traduz como mulher jovem.

no Pentecostes, ligando diretamente o evento à profecia do AT sobre os “últimos dias”. Essa continuidade demonstra que o plano redentor de Deus, anunciado pelos profetas, está sendo cumprido na nova aliança por meio de Cristo. Em suma, o uso do AT no NT pode ser observado em várias dimensões:

a) em primeiro lugar, os Evangelhos apresentam Jesus como o cumprimento das profecias do AT, indicando sua identidade messiânica. Em Lc 4,16-21, Jesus lê uma passagem de Is 61,1-2 e declara: “ἤρξατο δὲ λέγειν πρὸς αὐτοὺς ὅτι σήμερον πεπλήρωται ἡ γραφή αὕτη ἐν τοῖς ὠσὶν ὑμῶν/e começou-lhes a dizer: *hoje se cumpriu esta escritura em vossos ouvidos*” (Lc 4,21). Aqui, ele se identifica como o Messias, o ungido de Deus, prometido no AT, o que exemplifica a maneira como o NT utiliza o AT para autenticar a missão de Jesus.

b) em segundo lugar, as epístolas apostólicas frequentemente utilizam o AT para fundamentar ensinamentos éticos e teológicos, mostrando como a Lei e os Profetas se relacionam com a nova aliança em Cristo. O apóstolo Paulo, em Rm 4,9, usa o exemplo de Abraão, que aparece em Gn 15,6, para ensinar sobre a justificação pela fé, enfatizando que Abraão foi justificado antes da Lei, mostrando que a fé é a chave para a salvação, tanto no AT quanto no NT. Além disso, Paulo usa o Êxodo dos israelitas (Ex 13–14) para ilustrar as lições espirituais que os cristãos devem aprender sobre obediência e desobediência a Deus (1Cor 10,1-4).

Essa intertextualidade entre o AT e o NT não apenas enriquece a compreensão do NT, mas também convida os leitores a refletirem sobre a unidade da Escritura e a profundidade do plano redentor de Deus ao longo da história. Conforme está escrito: “toda escritura é inspirada por Deus e útil para o ensino, para a repreensão, para a correção, e para a educação na justiça” (2Tm 3,16-17), certamente isso se referia ao AT, pois o NT ainda não existia; mas hoje se pode dizer que tanto o AT quanto o NT fazem parte de uma única revelação divina, interligada e com o propósito de guiar a humanidade para a salvação.

Conclusão

A análise de 1Tm 1,8-11 confirma que a perícope opera com uma compreensão programática da Lei: ela é “boa” (1Tm 1,8), mas seu valor depende do uso legítimo e de seu direcionamento aos transgressores (1Tm 1,9). Nesse enquadramento, o catálogo de 1Tm 1,9-10 não se apresenta como citação formal do AT; ao contrário, configura-se como recontextualização parenética de uma matriz normativa veterotestamentária, sobretudo da segunda tábua do Decálogo (Ex 20,12-17). A transformação de mandamentos em tipificações (parricidas/matricidas; homicidas; sequestradores; mentirosos/perjuros) evidencia um

procedimento característico de catálogos morais do judaísmo tardio e do cristianismo primitivo: a Torá é lida como gramática ética capaz de nomear práticas socialmente destrutivas e de demarcar, por contraste, o espaço da “sã doutrina” (1Tm 1,10-11).

Do ponto de vista filológico, o sinal intertextual mais denso recai sobre ἄρσενokoίταις (1Tm 1,10). Ainda que o composto não esteja atestado como vocábulo em Levítico, sua formação (ἄρσεν + κοίτη) remete de modo altamente plausível ao campo lexical de Lv 18,22 e Lv 20,13 na LXX (ἄρσενος... κοίτην). Essa constatação, porém, não autoriza uma identificação simplista com uma “versão” única do texto grego do AT: a circulação pluriforme da Septuaginta no século I d.C., com atividade revisional e possíveis formas hoje inacessíveis, exige cautela metodológica. O ganho exegético, entretanto, não é a suspensão do vínculo com o AT, mas sua formulação mais precisa: ἄρσενokoίτης deve ser entendido como cunhagem lexical derivada de uma matriz semântico-levítica textualmente estável, e não como reprodução verbal de um exemplar específico.

A consideração de possíveis mediações traditivas (incluindo tradições interpretativas vivas, como as targúmicas) reforça que o autor pode operar dentro de um “espaço intertextual pré-existente”, no qual a remissão ao AT se dá por repertório comunitário e não apenas por citação escrita imediata. Por fim, o fecho em 1Tm 1,11 reorienta o argumento: a normatividade da Lei, quando legitimamente usada, é reinscrita sob o critério do “evangelho da glória do Deus bendito”, de modo que a ética derivada da Torá aparece integrada à parênese cristã e à manutenção da “sã doutrina”. Como agenda de pesquisa, impõe-se aprofundar o rastreamento do composto e de cognatos em *corpora* judaico-helenísticos e comparar sistematicamente 1Tm 1,10 com 1Cor 6,9, para avaliar com maior precisão a circulação e a função retórica do termo no cristianismo primitivo.

Referências Bibliográficas

- ALBRECHT, Felix. **Editions of the Septuagint**. In: SALVESEN, Alison G.; LAW, Timothy Michael (eds.). *The Oxford Handbook of the Septuagint*. Oxford: Oxford University Press, 2021. p. 45.
- BAUER, Walter; DANKER, Frederick William; ARNDT, William F.; GINGRICH, F. Wilbur. **A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature**. 3. ed. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- BEALE, Gregory K. **Manual do uso do AT no NT**. São Paulo: Vida Nova, 2013.
- CANDIDO, Dionisio; ALFARO, Joshua; DE TROYER, Kristin. Introduction. In: ____ (org.). *On Hexaplaric and Lucianic Readings and Recensions: New Perspectives on the Textual History of the Septuagint*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2021. p. 7.

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

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

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

GONZAGA, Waldecir; MARTINS, Cláudio Márcio Pinheiro. “Derramarei o meu Espírito”: o uso lucano de Joel 3,1-5 em Atos 2,17-21. *Yachay*, Cochabamba, Bolívia, Ano 38, n. 74, p. 99-138, julio-diciembre2021. Doi: <https://doi.org/10.35319/yachay.20217411>

GONZAGA, Waldecir; BUSTAMANTE, Rosendo Javier. O “amor ao próximo” como fundamento da ética bíblica a partir de Gálatas 5,13-14. In: GONZAGA, Waldecir. [et al.]. **Evangelificação, santidade e amor a Deus e ao próximo nas Epístolas do Novo Testamento**. Porto Alegre: Fundação Fênix; Rio de Janeiro: Letra Capital, 2023, p. 159-197. Doi: <https://doi.org/10.36592/9786554600835-05>

GONZAGA, Waldecir; SILVA, Ygor Almeida de Carvalho. Alianças, fé e lei: o uso da Escritura na Epístola aos Gálatas. *Cadernos de Sion*, v. 5, n. 1, p. 133-163, jan./abr. 2024. Link: <https://ccdej.org.br/cadernosdesion/index.php/CSION/article/view/134>

GONZAGA, Waldecir; TELLES, A. C. O Uso do Antigo Testamento na 2Coríntios. *Davar Polissêmica*, v. 16, n. 2, p. 395-413, jul.-dez. 2022. Link: <https://revista.fbmj.edu.br/index.php/davar/article/view/52>

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

HAYS, Richard B. **Echoes of scripture in the letters of Paul**. New Haven: Yale University Press, 1989.

KREUZER, Siegfried. **The Kaige and “Theodotion”**. In: SALVESEN, Alison G.; LAW, Timothy Michael (eds.). *The Oxford Handbook of the Septuagint*. Oxford: Oxford University Press, 2021. p. 451–476 (esp. p. 469; 473–474).

LIDDELL, H. G.; SCOTT, R.; JONES, H. S. **A Greek-English lexicon**. Oxford: Clarendon Press, 1996.

LOCK, Walter. **A critical and exegetical commentary on the Pastoral epistles (I & II Timothy and Titus)**. Edinburgh: T&T Clark, 1924.

MARSHALL, Ian Howard; TOWNER, Philip H. **A critical and exegetical commentary on the Pastoral Epistles (1 Timothy, 2 Timothy, Titus)**. London; New York: T&T Clark International, 2004.

METZGER, BRUCE, M. **Un comentario textual al Nuevo Testamento griego**. 2a. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft (German Bible Society), 2006.

MUNNICH, Olivier. Daniel, Susanna, Bel and the Dragon: **Old Greek and Theodotion**. In: SALVESEN, Alison G.; LAW, Timothy Michael (eds.). *The Oxford Handbook of the Septuagint*. Oxford: Oxford University Press, 2021. p. 292–304 (esp. p. 313).

NESTLE-ALAND (eds.), **Novum Testamentum Graece**. 28ª edição. Stuttgart: 2012.

RAHLFS, Alfred (ed.). **Septuaginta**: id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes. Stuttgart: Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, 1935 (repr. 9. ed., 1971).

SWANSON, James; NAVE, Orville. **New Nave's**. Oak Harbor: Logos Research Systems, 1994. s.p. (verbete: “Quotations and allusions”).

SWETE, Henry Barclay. **The Old Testament in Greek**: According to the Septuagint (Lv 18.22). Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1909.

WESTERHOLM, Stephen. The Law and the “Just Man” (1 Tim 1:3–11). *Studia Theologica*, v. 36, p. 79–95, 1982.

A CONTEMPLAÇÃO DO AMBIENTE NO SALMO 29

CONTEMPLATING THE ENVIRONMENT IN PSALM 29

Matthias GRENZER, Doutor em Teologia pela Faculdade de Filosofia e Teologia St. Georgen em Frankfurt, Alemanha, e Mestre em História pela PUC-SP. Pós-Doutorado na PUC-Rio. Professor na Faculdade de Teologia da PUC-SP e na Faculdade de Filosofia e Teologia Paulo VI em Mogi das Cruzes, SP. Líder do Grupo de Pesquisa TIAT (Tradução e Interpretação do Antigo Testamento).*

George Matheus Costelletos Braga dos SANTOS, Bacharel em Filosofia e graduando em Teologia na Faculdade de Teologia da PUC-SP.**

Eduardo de AMORIM, Bacharel em Filosofia e graduando em Teologia na Faculdade de Teologia da PUC-SP.***

Resumo

Ao investir no estudo poético-teológico do Salmo 29, a presente pesquisa, de um modo especial, propõe-se a investigar os fenômenos ambientais mencionados nesse poema milenar. Ora se trata de eventos climáticos e/ou extremos meteorológicos, fazendo-se referência às águas celestes, aos trovões e às chamas de fogo atizadas do alto. Ora se imaginam abalos sísmicos. Além disso, são contempladas diversas paisagens: o Líbano e/ou o Sarion, o deserto, Cades e os bosques. No mais, animais entram em cena: o bezerro, a cria de búfalos e as corças. E se olha para o vegetal lenhoso do cedro. Com isso, o Salmo 29 convida seus ouvintes-leitores e/ou orantes a um encontro com o Senhor, descrito como Deus glorioso, forte e esplêndido, por meio de um olhar diversificado para o ambiente e/ou a natureza, chegando-se, inclusive, à compreensão de que a manifestação ou teofania de Deus no meio da natureza favorece a fé na realeza do Senhor, unida com a esperança de que este último atue em favor de seu povo.

Palavras-chave: Salmo 29. Leitura verde. Hermenêutica ecológica.

Abstract

By investing in the poetic-theological study of Psalm 29, this research particularly aims to investigate the environmental phenomena mentioned in this ancient poem. At times it refers to climatic events and/or meteorological extremes, referring to celestial waters, thunder and flames of fire coming from on high. Sometimes seismic tremors are imagined. In addition, various landscapes are contemplated: Lebanon and/or Sarion, the desert, Kadesh and the woods. Animals also come into play: the calf, the buffalo calf and the roe deer. And we look at the woody cedar tree. With this, Psalm 29 invites its listeners-readers and/or prayers to an encounter with the Lord, described as a glorious, strong and splendid God, through a diversified look at the environment and/or nature, even coming to the understanding that the manifestation or theophany of God in the midst of nature favours faith in the Lord's kingship, coupled with the hope that the latter will act in favour of his people.

Keywords: Salm 29. Green reading. Ecological hermeneutics.

* E-mail: mgrenzer@pucsp.br

** E-mail: georgecostelletos@gmail.com

*** E-mail: eamorim8@gmail.com

Introdução

Observa-se que, em meio às suas amplas reflexões sobre Deus e o ser humano, a Bíblia também contempla os seres não humanos: a água, o ar, o solo, a temperatura, os vegetais e os animais. Com isso, no âmbito dos estudos bíblicos atualmente realizados no mundo acadêmico, nasceu uma linha de pesquisa que se dedica à investigação das dimensões ambientais pertencentes à Sagrada Escritura de judeus e cristãos.¹ Ou seja, instigada pelas preocupações contemporâneas com o planeta terra, ocorre uma *leitura verde* dessas milenares tradições religioso-literárias, sempre à procura de saberes válidos em vista da preservação do ambiente e de convivências mais harmoniosas entre os seres humanos e não humanos.

O presente estudo se propõe a ler e interpretar o Salmo 29 com a questão ecológica como chave de leitura.² Em vista disso, é preciso ter em mente duas realidades textuais: (a) o Salmo 29 é um poema lírico originalmente composto em hebraico; (b) o Salmo 29 é uma oração, visando-se à meditação sobre o “Senhor (יהוה)”, “o Deus glorioso (אֱלֹהֵי הַכְבוֹד)” (v. 3). Por consequência, a presente pesquisa visa ora à análise linguístico-poética dos versos em questão, ora o quanto a reflexão sálmica sobre o ambiente, olhando para fenômenos atmosféricos e/ou climáticos, paisagens e animais, se transforma em ecoteológica e/ou ecoespiritualidade.

Tradução

O estudo científico de um texto bíblico, em princípio, acolhe este último em sua língua original. Eis uma tradução mais literal do Salmo 29 para o português, feita com a intenção de que, na língua de chegada, ainda seja possível verificar os elementos estilísticos e temáticos que, no texto em sua língua de origem, apresentam beleza poética e força argumentativa.³

¹ O seguinte compêndio é resultado das pesquisas ocorridas nas últimas duas décadas: *The Oxford Handbook of The Bible and Ecology* (MARLOW; HARRIS, 2022). Em relação à leitura dos Salmos com a questão ecológica, ver *Ecological Hermeneutics as Current Trend in Old Testament Research in the Book of Psalms* (FERREIRA; SUTTON, 2024).

² Com isso, a pesquisa aqui apresentada dá continuidade a diversas pesquisas anteriores: Erva, bovino selvagem, tamareira e cedro: Ecoespiritualidade no Salmo 92 (GRENZER, 2020); Água nos Salmos: Elementos para uma ecoespiritualidade (GRENZER; RAMOS, 2020); Árvores nos Salmos: Elementos para uma educação espiritual e ambiental (GRENZER; AGOSTINHO, 2021); Pássaros nos Salmos: Elementos para uma ecoespiritualidade (GRENZER; BARROS; DANTAS, 2022); A bondade de Deus no templo e na natureza: Uma leitura verde do Salmo 65 (GRENZER; DANTAS; BARROS, 2023); A terra cheia de propriedades do SENHOR: Leitura verde do Salmo 104 (GRENZER, 2024).

³ Acolhe-se o texto hebraico de acordo com a edição crítica *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. (ELLIGER; RUDOLPH, 1997). Uma nova tradução dos cento e cinquenta Salmos para o português pode ser conferida em: *A Bíblia: Salmos* (2026).

1 Um salmo de Davi.

Dai ao Senhor, ó filhos de deuses,
dai ao Senhor glória e força!

2 Dai ao Senhor a glória do nome dele,
prostrai-vos diante do Senhor com esplendor de santidade!3 A voz do Senhor está acima das águas:
o Deus da glória trovejou,
o Senhor está acima de águas abundantes.4 A voz do Senhor está com vigor,
a voz do Senhor está com esplendor.5 A voz do Senhor destroça cedros:
o Senhor destroçou os cedros do Líbano.6 E os fez saltar como um bezerro,
o Líbano e o Sarion como uma cria de búfalos.

7 A voz do Senhor atíça chamas de fogo.

8 A voz do Senhor faz estremecer um deserto,
o Senhor faz estremecer o deserto de Cades.9 A voz do Senhor faz corças darem à luz
e desnudou bosques.

Em seu palácio, cada um diz: “Glória!”

10 O Senhor se assentou sobre o dilúvio:
o Senhor se assentou, é rei para sempre.11 O Senhor dá força a seu povo,
o Senhor abençoa seu povo com a paz.**Interpretação**

O presente estudo segue a sequência dos versículos do Salmo 29. Assim, os comentários a seguir avançam com o poema. Começa-se, em geral, com um olhar para a configuração poética do texto milenar, a fim de, como ouvinte-leitor, entrar no ritmo dele. Em seguida, procura-se pelos avanços temáticos e, com isso, pela reflexão teológica promovida pelo poema lírico, com atenção especial às dimensões ambientais. Embora o Salmo não separe entre forma e conteúdo, mas, simultaneamente, insista nessas duas dimensões textuais, um estudo precisa ocorrer de forma organizada, analisando uma coisa depois da outra.

Avisos iniciais (v. 1a)

A *Septuaginta*, tradução grega da *Bíblia Hebraica* realizada da “metade do século III a.C.” até “o início do século a II a.C.”, traduz o substantivo hebraico “canto com instrumentos musicais (מְזֻמָּר)” como “salmo (ψαλμός)” (v. 1a) (FABRY, 2008, p. 54). Cinquenta e sete Salmos apresentam esse vocábulo em seus títulos. A raiz verbal da palavra hebraica é bem compreendida como “tocar um instrumento musical, musicar, salmodiar (זמר I)” (Sl 7,18 e outras quarenta vezes no livro dos Salmos). Essa ideia, inclusive, casa-se com a imagem de “Davi (דָּוִד)” (v. 1a) como “quem sabe tocar (נָגַן)” (1Sm 16,18; Sl 33,3; 68,26) “a cítara (כִּנּוֹר) com sua mão” (1Sm 16,23), instrumento treze vezes mencionado nos Salmos (Sl 33,2; 43,4; 49,5; 57,9; 71,22; 81,3; 92,4; 98,5[2x]; 108,3; 137,2; 147,7; 149,3).

No entanto, o título do poema (v. 1a) “não afirma que o Salmo seja de Davi, mas que ele deve ou pode ser lido com este último em mente” (BÖHLER, 2021, p. 97). Isto é, o poema “pertence a”, é “de” e/ou “para Davi (לְדָוִד)” (v. 1a), imaginando-se que esse rei possa e/ou deveria ter rezado dessa forma. Com outras palavras: “Ainda que colocados pela Tradição sobre o patrocínio do rei Davi, os Salmos são expressão da fé secular do povo de Deus em várias épocas de sua história” (RAVASI, 2024, p. 24).

Primeira estrofe (vv. 1b-2)

Quatro imperativos caracterizam os inícios das quatro linhas que formam a primeira estrofe do poema (vv. 1b-2). Sempre na primeira posição, ouve e/ou lê-se, por três vezes, a ordem “Dai (דָּבִי) ao Senhor (לַיהוָה)” (vv. 1b.c.2a) e, uma vez, “Prostrai-vos (הִשְׁתַּחֲוִי) diante do Senhor (לַיהוָה)” (v. 2b). Forma-se, assim, um “paralelismo do tipo escada”, isto é, ocorre uma “repetição de elementos idênticos, com o acréscimo de um equivalente” (SILVA, 2022, p. 472). Junto aos quatro imperativos, sempre flexionados no plural masculino, ocorre a quádrupla presença do tetragrama, isto é, do nome do Deus de Israel, vertido aqui como “Senhor (יְהוָה)” (vv. 1b.c.2a.b). Mais ainda, no texto hebraico, o nome de Deus, em todos os casos, é precedido pela mesma preposição “a/diante de (לְ)” (vv. 1b.c.2a.b). Portanto, são esses paralelismos que geram o ritmo da estrofe inicial.⁴ Seja também observada a sequência dos complementos. A primeira linha traz os destinatários da ordem, visando-se a quem deve dar algo ao Senhor: “ó filhos de deuses” (v. 1b). A segunda e terceira linhas trazem, na posição de objeto direto, o que deve ser oferecido ao Senhor: “glória e força” (v. 1c) e, como variação, “a glória do nome dele”

⁴ A tripla ordem “Dai (דָּבִי) ao SENHOR (לַיהוָה)!” seguida pela ordem “Prostrai-vos (הִשְׁתַּחֲוִי) diante do SENHOR (לַיהוָה)!” também pode ser observado em Sl 96,7-9.

(v. 2a). A quarta linha, por sua vez, em forma de uma locução adverbial, aborda como se deve realizar a ação imaginada: “com esplendor de santidade” (v. 2b).

No que se refere ao conteúdo, chama a atenção que o salmista, na primeira linha da oração, se dirija a “filhos de (בְּנֵי) deuses (אֱלֹהִים)” (v. 1b). Como compreender essa expressão e, em especial, o plural “deuses (אֱלֹהִים)” (v. 1b)? Em princípio, quem reza no livro dos Salmos compreende “o Senhor (יְהוָה)”, Deus de Israel, como “Deus (אֵל)” (Sl 118,27; 140,7), “Deus (אֵל) dos deuses (אֱלֹהִים)” (Sl 50,1) e/ou “o Deus (אֵל) dos céus (הַשָּׁמַיִם)” (Sl 136,26). E, ao chamá-lo diretamente de “Senhor (אֲדֹנָי)”, medita-o como “Deus (אֵל) compassivo e misericordioso” (Sl 86,15; Ex 34,6). É “o Deus (אֵל) de Israel” (Sl 68,36) e o “Deus (אֵל) Altíssimo (עֶלְיוֹן)” (Sl 57,3; 78,35; 107,11), no sentido de “o Senhor” ser um “Deus (אֵל) grande”, isto é, um “rei grande acima de todos os deuses” (Sl 95,3).

O mesmo vocábulo “Deus (אֵל)”, no entanto, além de indicar o Senhor, Deus de Israel, também é usado para referir-se a outros deuses, isto é, a um “deus alheio” ou a um “deus estrangeiro” (Sl 81,10). No caso, imagina-se uma “comunidade divina (עֵדֻת־אֵל)”, formada por “deuses (אֱלֹהִים)” (Sl 82,1) e/ou “os filhos do Altíssimo” (Sl 82,6), os quais, inclusive, seriam “julgados” pelo “Deus (אֱלֹהִים)” de Israel (Sl 82,1).

O Salmo 29 se encontra vinculado a essa ideia. “De acordo com o modelo do panteão cananeu, os ‘deuses’ aqui se reúnem como uma espécie de corte celeste em torno do trono do Deus Altíssimo, convocados para reconhecerem e celebrarem este último como ‘rei cheio de glória e força’” (ZENGER, 1998, p. 116). Ou seja, os “‘filhos de deuses’ são seres que vivem na esfera divina (céu)”, lembrando-se de que, “em Ugarit e em outros contextos politeístas, se visa aos deuses que estão sob o deus central, que é *El*; em Israel, porém, eles são seres celestes incomparáveis a Deus” (BÖHLER, 2021, p. 520). Afinal, espera-se, de quem pertence ao povo israelita, uma resposta negativa à seguinte pergunta dupla: “Quem pode se comparar ao Senhor nas nuvens espessas? E quem se parece com o Senhor entre os filhos de deuses (אֱלֹהִים)?” (Sl 89,7). Ninguém!

O próprio Salmo 29, por meio do paralelismo formado a partir da dupla colocação do vocábulo “deuses (אֱלֹהִים)” (v. 1b) e “Deus (אֵל)” (v. 3b), variando apenas o número, faz questão de deixar claro que “o Deus da glória (אֱלֹהֵי־הַכְבוֹד)” (v. 3b) é “o Senhor (יְהוָה)” (vv. 1b.c.2a.b.3a.c.4a.b.5a.b.7a.8a.b.9a.10a.b.11a.b). Dessa forma, “no Antigo Testamento, os deuses (אֱלֹהִים) (v. 1b) seriam os anjos” – cf. “os filhos de Deus” (Jó 1,6; 2,1; 38,7) –, ou seja, mensageiros que, como membros do exército celeste, fazem parte do “círculo dos santos” (Sl 89,8) (ROSS, 2011, p. 651).

Independente da identificação exata dos “filhos de deuses” (v. 1b) na primeira estrofe (vv. 1b-2b) do Salmo 29, estes são intimados a “dar ao Senhor (לַיהוָה)” (v. 1b) glória (כְּבוֹד) e força (עֹז)” (v. 1c; Sl 96,7), ou, de forma mais definida, “a glória (כְּבוֹד) do nome dele (שְׁמוֹ)” (v. 2a; Sl 66,2; 79,9; 96,8). Seja lembrado que o tetragrama, nome do Deus de Israel vertido como “Senhor (יהוה)”, por excelência, ganha sua representatividade na narrativa do êxodo, indicando a relação libertadora que este, no contexto da sociedade faraônica e escravista, assume com o povo dos oprimidos (Ex 3,14).

O vocábulo traduzido como “glória (כְּבוֹד)” (vv. 1c.2a.3b.9c), quatro vezes presente no Salmo 29, inclui as cargas semânticas de “peso”, “importância”, “honra” e/ou “respeito”. Assim, em diversos momentos, quem reza nos Salmos contempla a “grande glória do Senhor” (Sl 138,5) como algo que “está sobre toda a terra” (Sl 57,6.12; 108,6) e até “acima dos céus” (Sl 113,4). “O Senhor” é visto como “rei da glória” (Sl 24,7.8.9.10[2x]). Ele “aparece em sua glória” (Sl 102,17), com “a glória de sua majestade” (Sl 145,5) e/ou “a glória do esplendor de seu reino” (Sl 145,11-12), realidade que é “para sempre” (Sl 104,31). Por isso, “os céus enumeram a glória de Deus” (Sl 19,2). “Salmodia-se”, dizendo a Deus: “Glória” (Sl 30,13). Ou seja, ao estar “no santuário”, o orante se propõe a “ver a glória” de Deus (Sl 26,8; 63,3), assim como “todos os povos” a podem “ver” (Sl 97,6), inclusive “todos os reis da terra” (Sl 102,16). Portanto, “todos da terra” devem “render glória” a Deus (Sl 66,1-2; 96,3.7), uma vez que “o Senhor dá glória aos que caminham com integridade” (Sl 84,12) e/ou “faz a glória morar na terra” de seu povo (Sl 85,10), por mais que exista quem queira “trocar essa glória” por um objeto feito por mãos humanas (Sl 106,20). Todavia, Deus se propõe a ser “a glória” de quem reza (Sl 57,9; 108,2).

De forma semelhante, contempla-se a “força (עֹז)” de Deus nos Salmos. O Senhor tem “força” (Sl 21,2.14; 62,12; 63,3; 66,3; 68,34.35; 74,13; 77,15; 78,26; 89,11; 90,11; 93,1; 96,6; 105,4; 132,8; 150,1) e se torna “força” para quem a ele se dirige (Sl 8,3; 28,7.8; 30,8; 46,2; 59,10; 61,4; 62,8; 68,29.36; 71,7; 81,2; 84,6; 86,16; 89,18; 118,14; 138,3; 140,8). Isso vale também para o rei (Sl 99,4; 110,2) e para o povo (Sl 78,61). Por isso, o fiel “canta a força” de Deus, no sentido de “salmodiar a” Deus, sua “força” (Sl 59,17-18), e de intimidar os demais, inclusive “as famílias dos povos” (Sl 96,7), “a atribuírem força a Deus” (Sl 68,35). No Salmo 29, o vocábulo gera até uma moldura. Na primeira estrofe, “os filhos de deuses” recebem a ordem de “dar força ao Senhor” (v. 1c). Na estrofe final, o orante afirma: “O Senhor dá força a seu povo” (v. 11a).

A última linha da primeira estrofe no Salmo 29 – “prostrai-vos diante do Senhor com esplendor de santidade (בְּהִדְרָת־קֹדֶשׁ)” (v. 2b; Sl 96,9; 1Cr 16,29; 2Cr 20,21) – deixa uma dúvida.

Ao imaginar o “ornamento” e, com isso, “o esplendor do rei (הַדָּרֶת־מֶלֶךְ)” (Pr 14,28), resta a pergunta sobre se a oração milenar visa às “vestes litúrgicas dos membros da corte celeste” e/ou às “caraterísticas do rei dos deuses”, isto é, do “Senhor” (v. 2b) (HOSSFELD, 1993, p. 183). Observando o substantivo flexionado no gênero masculino, quem reza nos Salmos ora pensa no “ornato” e/ou no “esplendor (הֶדְרַר)” do ser humano (Sl 8,6), do rei (Sl 21,6), do valente (Sl 45,4-5) ou do povo (Sl 110,3). Ora contempla “o esplendor (הֶדְרַר) do Senhor”, Deus de Israel (Sl 90,16; 96,6; 104,1; 111,3; 145,5.12; 149,9). O próprio Salmo 29, no v. 4b, afirma que “a voz do Senhor está com esplendor (הֶדְרַר)” (v. 4b). Enfim, as diversas compreensões não se excluem mutuamente. Pelo contrário, completam-se. De certo, “o Senhor” está “com esplendor de santidade” (v. 2b). Justamente por isso, porém, cabe também aos “exércitos celestes” e, inclusive, aos “adoradores terrestres do Deus celeste” estarem “com esplendor de santidade” (v. 2b), a fim de “prostrarem-se diante do Senhor” (v. 2b) (OEMING, 2000, p. 178).

Segunda estrofe (vv. 3-9b)

Após o convite à glorificação do Senhor na primeira estrofe (vv. 1b-2), quem reza no Salmo 29 apresenta, na estrofe central (vv. 3-9b), os motivos, as causas e/ou as razões para tal ação. No caso, contempla “a aparição da glória de Deus numa tormenta” (BÖHLER, 2021, p. 521). Ao mencionar sete vezes “a voz (קוֹל) do Senhor (יְהוָה)” (vv. 3a.4a.b.5a.7a.8a.9a), de forma poética, “sete trovões estilizam sonoramente uma tempestade” (ALONSO SCHÖKEL; CARNITI, 2021, p. 443). Ou seja, “o Deus da glória (אֱלֹהֵי־הַכְבוֹד)” é meditado como quem “troveja” (v. 3b). Juntam-se ainda “as chamas (לִהְבוֹת) de fogo (אֵשׁ)”, isto é, os relâmpagos (v. 7). Além disso, as catorze linhas ou cólons da segunda estrofe (vv. 3-9b) propõem um amplo giro territorial, do oeste ao leste e do norte ao sul. Espaços geográficos, com árvores e animais, entram em cena. Portanto, o olhar do orante dirige-se agora à terra, para contemplar os efeitos da ação do “Senhor” (vv. 3a.c.4a.b.5a.b.7.8a.b.9a).⁵

Águas e trovejo

A segunda estrofe do Salmo 29 se subdivide em três unidades poéticas menores. A primeira delas ocupa os vv. 3-4. Visa-se ao espaço que se caracteriza pela presença das “águas (מַיִם)” (v. 3a) e, mais ainda, por “águas (מַיִם) abundantes (רַבִּיּם)” (v. 3c; Sl 18,17; 32,6; 77,20;

⁵ Juntando os avisos iniciais (v. 1a) e a primeira estrofe (vv. 1b-2), cinco linhas ou cólons antecedem a segunda estrofe (vv. 3-9b) do poema. Da mesma forma, cinco linhas ou cólons formam a terceira estrofe (vv. 9c-11). Com isso, todo o poema é formado por vinte e quatro linhas. Trata-se de um múltiplo de doze, número que, ao lembrar as doze tribos de Israel, funciona como elemento estilístico. Assim, percebe-se o quanto o poema lírico presente no Salmo 29 guarda uma simetria bem planejada.

93,4; 107,23; 144,7). Conforme a cosmovisão do mundo antigo, a terra se encontra circundada de águas abismais. De um lado, em cima da terra, há as águas celestes (Sl 18,12; 104,3; 148,4). Do outro, existem as águas subterrâneas (Sl 136,6). Na terra, por sua vez, as águas mais volumosas são as “águas do mar” (Sl 33,7; 46,3-4; 74,13; 77,17.18.20; 78,13; 93,4; 107,23). É dali – no caso de Israel, do mar Mediterrâneo – que sobem as nuvens pesadas.

Em meio às duas sentenças que contemplam o “Senhor acima das águas” (v. 3a.c), com o elemento abiótico ganhando destaque por ser apresentado com um paralelismo de escada – ver “águas” (v. 3a) e “águas abundantes” (v. 3c) –, outro fenômeno meteorológico atrai a atenção do ouvinte-leitor. É dito que o Senhor, intitulado de “Deus da glória”, “trovejou (הִרְעִים)” (v. 3b). A forma do verbo hebraico traz o aspecto temporal do passado, indicando “o início de uma ação que é apresentada em seu decurso” (BÖHLER, 2021, p. 522).

“O trovão, ruído que acompanha o raio durante a tempestade, foi sempre” e continua a ser “um fenômeno impressionante e terrificante”, sendo que “o israelita” contempla o estrondo como “manifestação de Deus”, isto é, um “sinal do poder divino” e da “presença” dele (Escaffre, 2013, p. 1331). Imagina-se na Bíblia que “o Senhor troveja (רעם) nos céus (בְּשָׁמַיִם)” (Sl 18,14; 1Sm 2,10) ou “dos céus (מִן־שָׁמַיִם)” (2Sm 22,14), e isso “sobre” ou “contra” quem está na terra (1Sm 7,10). Assim, o “trovejo” divino é compreendido como “voz (קוֹל) do Altíssimo (עֶלְיוֹן)” (Sl 18,14). Ou seja, ao Deus “trovejar com sua voz” (Jó 37,5; 40,9), “com a voz de sua sublimidade” e/ou com “o trovão de sua valentia” (Jó 26,14), nasce a percepção de que uma estrondosa “voz ressoa (שָׁאג) atrás dele” (Jó 37,4).

Para Isaías, numa “visitação do Senhor dos exércitos”, juntam-se “trovão (רעם) e estrondo (רעשׁ), com som (קוֹל) alto (גָּדוֹל), vendaval (סוּפָה), tempestade (סְעָרָה) e chama (לֶהֱב) de um fogo (שֹׁא) devorador” (Is 29,6). Também o salmista contempla o “trovão (רעם)” junto aos “relâmpagos (בְּרָקִים)” (Sl 77,19), imaginando que, ao “som” dele, “as águas” terrestres “se atropelam” (Sl 104,7). Enfim, o trovão é um elemento teofânico (Ex 19,16), no sentido de Deus “responder no esconderijo do trovão” (Sl 81,8).

Fica claro com isso o quanto o Salmo 29, na primeira parte da segunda estrofe (vv. 3a-4b), ao contemplar “as águas” (v. 3a.c) e “o trovejo” (v. 3b), vislumbra a “glória”, ou seja, a “importância” de “Deus” (v. 3b). No caso, o trovão, compreendido como “voz do Senhor” (vv. 3a.4a.b), indica quanto “vigor” (v. 4a) e/ou “esplendor” (v. 4b) pertencem a quem, além de continuar a manifestar-se assim, já “trovejou” no momento da criação do mundo (v. 3b; Sl 104,7). Enfim, o elemento abiótico da água e o fenômeno climático da tempestade, inclusive o trovão, tornam-se palavra divina para quem contempla Deus como criador de toda a criação.

Cedros, Líbano, Sarion, bezerro, cria de búfalos e chamas de fogo

Após a contemplação das “águas abundantes” (v. 3c), celestes e/ou marítimas, a segunda unidade literária (vv. 5-7) na estrofe central (vv. 3-9b) do Salmo 29 traz determinado espaço geográfico terrestre ao encontro de seu ouvinte-leitor: ora pelo nome de um povo e/ou país, ora por mencionar uma montanha, uma árvore e animais da região, além de contemplar o fenômeno climático da tempestade, visando a mais um elemento dela. Continua, com isso, “a topografia teológica” promovida pelo poema em questão (ZENGER, 1998, p. 117). Tudo começa com o olhar para o vegetal lenhoso.

Ao investir novamente num paralelismo de escada – “cedros (אַרְזִים)” (v. 5a) e “cedros do Líbano” (v. 5b) –, o Salmo 29 medita uma árvore florestal impressionante.

Nos demais escritos da Bíblia Hebraica, o cedro recebe outras sessenta e sete menções. O cedro existia, sobretudo, no Líbano e na Cilícia, mas não em Israel, por crescer em regiões montanhosas, sobre solos rochosos. Com sua altura de trinta a cinquenta metros e com um diâmetro de tronco de até dois metros, o cedro fornece madeira preciosa de construção, sobretudo em vista da resistência dela. No mundo antigo, as diversas nações a importavam para construir navios (Ez 27,5), templos, palácios e móveis (2Sm 5,11; 7,2.7; 1Rs 5,20.22.24; 6,9.10.15.16.18[2x].20.36; 7,2[2x].3.7.11.12; 9,11; Jr 22,14; Ct 1,17; 8,9; Esd 3,7; 1Cr 14,1; 17,1.6; 22,4[2x]; 2Cr 2,2.7), e até ídolos (Is 44,14). Nesse sentido, o cedro se tornou expressão de riqueza (1Rs 10,27; Jr 22,15; 2Cr 1,15; 9,27). Impressiona também como o cedro pode atingir uma idade de até mil anos. No mais, a madeira do cedro oferece também óleos essenciais, com efeitos antissépticos, bactericidas, diuréticos, expectorantes, fungicidas e inseticidas. Além disso, conforme as leis de culto no Pentateuco, a madeira do cedro e/ou as lascas dela eram importantes para ritos de santificação e purificação (Lv 14,4.6.49.51.52; Nm 19,6). Em vista de tudo isso, compreende-se também que o cedro era objeto de estudo botânico (1Rs 5,13) (GRENZER; AGOSTINHO, 2021, p. 442).⁶

No livro dos Salmos, os “cedros” (v. 5a.b) recebem seis menções. São vistos como “cedros de Deus (אַרְזֵי-יְהוָה)” (Sl 80,11), isto é, assim como, em geral, os vegetais lenhosos são “as árvores do Senhor”, este último, de um modo específico, é contemplado como quem “plantou os cedros do Líbano” (Sl 104,16). Com isso, espera-se também que “o justo cresça como um cedro no Líbano” (Sl 92,13). No entanto, independente do comportamento do fiel, vislumbra-se que “todos os cedros”, junto aos “montes e todas as colinas”, louvem a Deus (Sl 148,9). Em contrapartida, por mais majestosas, fortes e impressionantes que os “cedros” sejam, o orante no Salmo 29, duas vezes, medita o “Senhor” como quem é capaz de “destróçar (שָׁבַר)” essas árvores (v. 5a.b).

⁶ Ver também “Libanon-Zeder” (ASSMANN, 2018, p. 124-125); “Zeder” (RIEDE, 2017, p. 1-7); “Pflanzen in der Bibel” (ZOHARY, 1986, p. 104-105).

Na Bíblia Hebraica, o nome “Líbano (לְבָנוֹן)” (vv. 5b.6b; Sl 72,16; 92,13; 104,16) corresponde às duas cordilheiras que, a partir do limite setentrional de Israel, por aproximadamente cento e cinquenta quilômetros, se estendem, em direção sul-norte, paralelamente à costa do mar Mediterrâneo. Separadas pelo vale *Beqaa*, trata-se, no oeste, da cadeia do *Libano* e, no leste, da cadeia do *Antilíbano* ou *Hermon*. O monte mais alto no sul do Antilíbano, com 2.814 metros de altitude, é o “Hermon (הֶרְמוֹן)” (Sl 42,7; 89,13; 133,3). “Sarion (שָׁרִיִּן)” (v. 6b; Dt 3,9), “Sion (שִׁיֹּן)” (Dt 4,48) e “Senir (שֵׁנִיר)” (Dt 3,9) são outros nomes para o monte Hermon, usados pelos povos vizinhos.⁷

No que se refere, por sua vez, aos “cedros” (v. 5a) e/ou aos “cedros do Líbano” (v. 5b), ou às próprias montanhas do “Líbano” e “Sarion” (v. 6b), quem reza no Salmo 29 contempla o “Senhor” (v. 5b), Deus de Israel, como quem “os fez saltar (רָקַד) como um bezerro (בֶּזֶרֶן)” (v. 6a). Emprega-se o elemento estilístico do “oxímoro”, isto é, da combinação de palavras contraditórias, seja porque se trate de “saltos dos maciços montanhosos”, seja porque apenas se vise aos “saltos da floresta imensa” (BÖHLER, 2021, p. 524). Com outras palavras, ocorre uma “descrição hiperbólica” que “manifesta a força de Deus” (FURTATO, 2007, p. 217).

O movimento “saltitante” (v. 6a) lembra as “crianças” (Jó 21,11), equipadas com um “riso” alegre (Ecl 3,4), ou Davi, quando dançou na frente da arca (1Cr 15,29), mas, também, os “carneiros” (Sl 114,4.6) e os “bodes” (Is 13,21), os “cavalos” e/ou os “carros” de guerra por eles puxados (Jl 2,4-5; Na 3,2). No Salmo 29, outros dois animais ilustram esse tipo de movimento por parte das árvores imponentes e/ou dos “montes” (Sl 114,4.6): o “bezerro (בֶּזֶרֶן)” (v. 6a) e a “cria de búfalos (בְּנוֹת־רֹאִים)” (v. 6b).

O vocábulo comumente traduzido como “bezerro (בֶּזֶרֶן)” (v. 6a) indica um touro jovem de “até três anos”, isto é, um animal “forte, cheio de vigor e vitalidade juvenis” (KOENEN, 2016, p. 7-8). Seja lembrado como o vocabulário para o gado bovino é amplo na Bíblia Hebraica, inclusive no livro dos Salmos. Mais ainda, “os diferentes critérios usados para distinguir – espécie, gênero, idade e função –, parcialmente, se sobrepõem”: ver “búfalo (רֹאִים)”, isto é, bovino selvagem (Sl 22,22; 29,6; 92,11) e “gado doméstico (בֶּקָר)” (Sl 66,15); “bezerro (בֶּזֶרֶן)” (Sl 29,6; 68,31; 106,19) ou “touro jovem” e “bezerra (בֶּזֶרֶת)” ou “vaca nova”; “novilho (פֶּרֶן)” (Sl 22,13; 50,9; 51,21; 69,32) e “novilha (פֶּרֶה)”, como holocausto ou oferta pelo pecado; “gado bovino (שׁוֹר)” ou “touro” como propriedade ou bem econômico (Sl 69,32; 106,20); “touro

⁷ Ver a localização das cordilheiras do *Libano* e do *Antilíbano*, isto é, do *Hermon* em “Atlas bíblico” (ZWICKEL, 2010, p. 17.19.21.23.33.37).

valente (אַבִּיר) (Sl 22,13; 50,13; 68,31), no sentido de animal forte; “gado bovino (אֶלֶף)” no contexto de agricultura e pecuária (Sl 8,8; 50,10) (KOENEN, 2016, p. 7).

O Salmo 29, paralelamente ao “bezerro (עֵזֶל)” (v. 6a), traz a “cria de búfalos (בֶּן־רֶאֱמִים)” (v. 6b). Assim, ora se observa o contraste entre o animal doméstico e o animal selvagem. Ora, porém, se olha para o comportamento semelhante deles. Empregando duplamente a preposição “como (כְּמוֹ)” (v. 6a.b), destaca-se o quanto esses dois animais jovens, com uma força impressionante e engraçada, são capazes de “saltar (רָקַד)” (v. 6a), a fim de comparar, ao movimento deles, o que acontece com “os cedros do Líbano” (v. 5b) e/ou com a região do “Líbano” e do “Sarion” (v. 6b).

Por fim, realça-se que a força causadora da catástrofe ambiental e/ou meteorológica, aparentemente, encontra-se nos “relâmpagos (בְּרָקִים)” (Sl 18,15; 77,19; 97,4; 135,7; 144,6), que acompanham os “trovejos” (v. 3b). No caso, quem reza no Salmo 29 afirma: “A voz do Senhor atifa (חֲצַב) chamas de fogo” (v. 7), no sentido de “cavar”, “esculpir”, “talhar” ou “lavar” os relâmpagos. Ou seja, não se visa apenas ao “fogo (אֵש)” (v. 7) em si, mas também à forma como aparece. São “chamas (לִהְבוֹת)” (v. 7), “labaredas” ou “línguas de fogo” (Is 5,24). Enfim, medita-se Deus como quem “lampeja (בִּרַק)” (Sl 144,6), quando, com o “som do trovão” (Sl 77,19), “dispara suas flechas, multiplica os relâmpagos e os debanda” (Sl 18,15; 144,6), com o efeito de “iluminar o mundo” (Sl 77,19; 97,4). “A terra”, por sua vez, com a tempestade formada por “relâmpagos, chuva e vento” (Sl 135,7), “se agita, trepida” (Sl 77,19) e “estremece” (Sl 97,4).

Deserto, Cades, bosques e corças

Na terceira parte (vv. 8-9b) da segunda estrofe (vv. 3-9b) do Salmo 29, “a voz do Senhor” (vv. 3a.4a.b.5a.7.8a.9a) continua a agir. O ambiente, porém, muda. O primeiro espaço geográfico mencionado, outra vez, é apresentado com um paralelismo de escada. Ouve-se ou lê-se primeiramente “um deserto (מִדְבָּר)” (v. 8a); depois, de forma mais definida, aparece “o deserto (מִדְבָּר) de Cades (קָדֵש)” (v. 8b). O segundo lugar é formado por “bosques (יַעֲרֹת)” (v. 9b), inclusive, com a presença de “corças (אֵילֹת)” (v. 9a).

Na Bíblia, conhece-se a localidade chamada “Cades (קָדֵש)” (v. 8b; Gn 14,7; 16,14; 20,1; Nm 13,26; 20,1.14.16.22; 27,14; 33,36.37; Dt 1,46; 32,51; Jz 11,16.17; Ez 47,19; 48,28), no “deserto de Parã” (Nm 13,26) ou “deserto de Zin” (Nm 20,1; 27,14; 33,36; 34,4; Dt 32,51), “uma cidade na extremidade do território de Edom” (Nm 20,16; 33,37), junto às “águas de Meriba” (Ez 47,19; 48,28). Ao narrar o êxodo, esse local ganha importância como estação no caminho do Egito à terra prometida (Nm 13–20). Relata-se que a irmã de Moisés, “Miriam,

morreu e foi sepultada ali” (Nm 20,1). Também se conhece o local como “Cades (צִדְקָה) Barne (בְּרִנָּה)” (Nm 32,8; 34,4; Dt 1,2.19; 2,14; 9,23; Js 10,41; 14,6.7; 15,3) (Schipper, 2008, p. 1-4).

Com uma vocalização diferente, encontra-se também o topônimo “Cedes (צִדְקָה)” na Bíblia Hebraica. Ora se trata, no noroeste do lago Hule, de “Cedes na Galileia, no monte de Neftali” (Js 20,7; 21,32), ou, no sudoeste do mar de Quineret, de “Cedes de Neftali” (Jz 4,6). Além disso, conhece-se, também no norte de Israel, o “Cedes” de “Issacar” (1Cr 6,57) e, no sul, isto é, no limite com Edom, o “Cedes” (Js 15,23) na “extremidade da tribo de Judá” (Js 15,21). “Embora seja duvidoso, este último lugar, muitas vezes, é identificado com Cades Barne” (GRASS, 2010, p. 2). Não aparece na Bíblia Hebraica o Cades no rio Orontes.

Enfim, é impossível tomar uma decisão final em relação à identificação do “Cades” (v. 8b) mencionado no Salmo 29. Contudo, caso se trate de “Cades Barne na península do Sinai”, como “limite meridional”, e do “Líbano e Sarion” (v. 5a.6b), isto é, do Hermon, como limite setentrional, o poema em questão, então, olha para os dois “limites do território habitado de Israel” (OEMING, 2000, p. 179).

Para além disso, a dupla menção do “deserto” (v. 8a.b) traz à memória o que esse espaço geográfico representa nos demais Salmos. De um lado, visa-se à experiência do êxodo. Deus é meditado como quem, no “deserto”, “fendeu rochedos” (Sl 78,15), “preparou uma mesa” (Sl 78,19), “conduziu” (Sl 78,52) ou “fez andar o seu povo” (Sl 136,16), inclusive, pelos abismos do mar dos Juncos” (Sl 106,9), mesmo que o tempo nessa região incluísse “fazer cair” (Sl 106,26) os por ele libertados, uma vez que eles “endureceram seu coração” (Sl 95,8), “se revoltaram” (Sl 78,40) e “desejaram” (Sl 106,14) o que esse espaço geográfico mais exigente para a sobrevivência do ser humano, ao contrário da terra prometida, ainda não tinha como oferecer.

Do outro lado, em momentos posteriores, a experiência de “vaguear no deserto” se repete na vida do povo (Sl 107,4) e do indivíduo, inclusive para Davi (Sl 63,1). Nesse sentido, ao “se afastar” e “pernoitar no deserto” (Sl 55,8), a pessoa se sente como uma “gralha” (Sl 102,7). Também se sabe que, “do deserto, não vem” um ser humano capaz de “elevar” a pessoa (Sl 75,7). Deus, no entanto, tem poder para fazer “pastagens desérticas gotejarem” (Sl 65,13), inclusive no sentido de “transformar rios em deserto” e “o deserto, em lagoa de água” (Sl 107,33.35). De forma semelhante, no Salmo 29, “a voz do Senhor faz estremecer (תִּהְיֶה) um deserto” (v. 8a) e, de forma específica, “o Senhor faz estremecer (תִּהְיֶה) o deserto de Cades” (v. 8b).

Logo em seguida, a raiz verbal hebraica “estremecer (תִּהְיֶה)”, duplamente flexionada no grau do *Hifil* no v. 8a.b, reaparece flexionada no *Polel* uma terceira vez no v. 9a, agora com o

significado de “fazer contorcer-se”, no sentido de “fazer ter dores de parto”. É dito que “a voz do Senhor faz corças darem à luz (יְהוֹלֵל)” (v. 9a). Além disso, com o animal selvagem, o poema lírico convida à contemplação de outro espaço geográfico, isto é, “a soberania de Deus”, novamente, “é concebida em termos espaciais”, quando se afirma: “A voz do Senhor” (v. 9a) “desnudou bosques (יַעֲרוֹת)” (v. 9b) (Venter, 2004, p. 235). Contudo, “o resultado da voz do Senhor é antitético”, quando esta última, de um lado, favorece a renovação da vida e, do outro, a destruição (BARBIERO, 2016, p. 387).

Ora, a tempestade, com as “águas abundantes” da chuva (v. 3a.b), “trovejo” (v. 3b) e relâmpagos ou “chamas de fogo” (v. 7), favorece a renovação da vida, ilustrada com as “corças” (אַיִלוֹת) ou “cervas” que, assim como o “corço (אַיִל)” ou o “cervo”, “no Antigo Testamento, não aparecem entre os moradores do deserto” (KEEL, 1978, p. 66). No caso, trata-se das “corças do campo” (Jr 14,5; Ct 2,7; 3,5). Admiram-se os “pés” desse animal, justamente pelo fato de o “deixarem livre” (Gn 49,21), o fazerem “correr” (Is 35,6) e o “conduzirem às alturas” das regiões montanhosas (Hab 3,19; 2Sm 22,34), onde, em princípio, há também “bosques” (v. 9b). Além disso, a “graciosidade da corça” (Pr 5,19) ou do “filhote do corço” (Ct 2,9.17; 8,14) transformam o animal em representante da mulher ou do homem amados. No mais, sabe-se também o quanto “corço” e “corça”, cuja “carne” o ser humano pode comer (Dt 12,15.22; 14,5; 15,22; 1Rs 5,3), dependem, com suas andanças durante a noite e no momento da “aurora” (Sl 22,1), de encontrarem “pastagem” (Lm 1,6) e “água” (Sl 42,2). Caso contrário, “não havendo mais nada verde, a corça dá à luz e abandona sua cria” (Jr 14,5). Aliás, por se tratar de animais arredios, o ser humano, dificilmente, “conhece o momento de as corças darem à luz” (Jó 39,1). “A voz do Senhor”, no entanto, ao trazer a tempestade e, com isso, a água da chuva capaz de renovar a natureza, estimula esses animais selvagens a procriarem, “fazendo corças darem à luz” (v. 9a).

Não obstante, é possível que a mesma “voz do Senhor” (v. 9a), presente na tempestade, “desnude bosques” (v. 9b). Em vista disso, é preciso lembrar antes de tudo que, no Israel bíblico, “as florestas eram obviamente muito mais extensas do que hoje” (KEEL, 2002, p. 90). No caso, o livro dos Salmos, além de trazer o topônimo “Campos de Jaar” no sentido de “campos de bosque” (Sl 132,6), contempla o espaço em questão outras seis vezes. Em princípio, a floresta fechada é tida como habitat de “todo animal do bosque (יַעַר)” (Sl 50,10; 104,20), por exemplo, do “javali” (Sl 80,14). Esses “se movem”, sobretudo, nas “trevas” da “noite” (Sl 104,20), ao contrário do “ser humano”, que, na luz do dia, “sai para o seu afazer” (Sl 104,23). Todavia, tanto “os animais do bosque” (Sl 50,10) como o próprio bosque são contemplados como pertencentes a Deus. Ora isso ganha visibilidade quando se percebe que “a voz do Senhor” (v.

9a) “desnuda bosques” (v. 9b), isto é, quando “um fogo acende um bosque e uma chama consome montes” (Sl 83,15). Ora os orantes nos Salmos têm consciência de que, inclusive, “as árvores do bosque jubilam” (Sl 96,12), justamente quando “os montes e todas as colinas, árvore frutífera e todos os cedros” (Sl 148,9), em meio as demais criaturas, “louvam” (Sl 148,7) “aquele que os chamou a existir e que os mantém” (KEEL, 2002, p. 106).

Terceira estrofe (vv. 9c-11)

Na estrofe final (vv. 9c-11), “o poema volta a seu ponto de partida”, lembrando que, na primeira estrofe (vv. 1b-2), com a presença do exército celeste formado pelos “filhos de deuses” (v. 1b), já se contemplou o céu (BÖHLER, 2021, p. 527). Isto é, após a meditação da tempestade terrestre nos diversos espaços geográficos na segunda estrofe (vv. 3-9b), o olhar se dirige agora ao “palácio” celeste (v. 9c) formado pelas águas acima do firmamento (Gn 1,7), com “o Senhor assentado sobre o dilúvio” (v. 10a). Com isso, cumpre-se também a ordem inicial: “Dai ao Senhor glória e força!” (v. 1c), quando, “no palácio dele, cada um diz: ‘Glória!’” (v. 9c). Aliás, juntam-se agora “as duas vozes dominantes no poema”: “a voz do Senhor” (vv. 3a.4a.b.5a.7.8a.9a), sete vezes ouvida na segunda estrofe, e “a voz do coro celeste” na terceira estrofe, com o único discurso direto no poema (v. 9c) (HABEL; AVENT, 2001, p. 47). Além disso, assim como a primeira estrofe (vv. 1b-2), a estrofe final apresenta quatro vezes o tetragrama, isto é, o nome de Deus vertido como “Senhor (יהוה)” (vv. 10a.b.11a.b).

O vocábulo “palácio (הַיְכָל)” (v. 9c) não indica apenas “os palácios” (Sl 45,9) e/ou “o palácio do rei” (Sl 45,16), mas, junto às palavras “casa (בֵּית)” (Sl 5,8), “morada (מִשְׁכָּן)” (Sl 26,8) e “santuário (מִקְדָּשׁ)” (Sl 74,7), o “templo (הַיְכָל)” do Senhor, espaço da “santidade (קֹדֶשׁ)” de Deus (Sl 5,8; 11,4; 65,5; 79,1; 138,2). Por isso, o ser humano ali “reflete” (Sl 27,4) e faz ouvir sua “voz” (Sl 18,7), a fim de experimentar a “lealdade” divina (Sl 48,10). Para os salmistas, o “templo”, “modelo” de beleza (Sl 144,12), está “sobre Jerusalém” (Sl 68,30; 79,1). Contudo, o templo físico, além de construção de pedras e outros materiais preciosos sobre um monte, ganha “a função de ponto de encontro entre céu e terra, representando todo o cosmo” (KRATZ, 2016, p. 413). Nesse sentido, “o Senhor”, ao mesmo tempo, “está no templo de sua santidade” e “tem seu trono nos céus” (Sl 11,4).

No Salmo 29, esse trono é formado pelo “dilúvio (מַבּוּל)” (v. 10a), isto é, pelas águas do oceano celeste. Em toda a Bíblia Hebraica, esse vocábulo, no mais, somente é usado para descrever o “dilúvio” no tempo de Noé (Gn 6,17; 7,6.7.10.17; 9,11[2x].15.28; 10,1.32; 11,10). No caso, a narrativa no livro de Gênesis contempla as origens duplas das águas diluviais: ora “se fenderam todos os mananciais do abismo” ou “do imenso oceano subterrâneo”, ora “foram

abertas as comportas dos céus” (Gn 7,11). Quer dizer, as águas vieram debaixo, mas também de cima.

Justamente em vista das forças em meio ao cosmo e à natureza, com a possibilidade de os seres humanos e não humanos se encontrarem ameaçados em sua sobrevivência, no Salmo 29, “o Senhor”, duplamente, é contemplado como quem “se assentou (יָשָׁב)” (v. 10a.b). Aliás, é comum no livro dos Salmos meditar Deus como “sentado nos céus” (Sl 2,4; 123,1), “o local de sua moradia” (Sl 33,13-14). Nesse sentido, ele “se enaltece ao se assentar” (Sl 113,5), e isso como quem, “para sempre” (v. 10b; Sl 9,8; 102,13), “senta sobre querubins” (Sl 80,2; 99,1) e “sobre os louvores de Israel” (Sl 22,4). Ao mesmo tempo, por sua vez, Deus também “deseja sentar-se” no “monte” por ele escolhido como seu “lugar”, isto é, o Sião” (Sl 9,12; 68,17; 132,14). Todavia, ao “assentar-se sobre seu trono como justo juiz” (Sl 9,5) ou “o trono de sua santidade”, “Deus se torna rei (מֶלֶךְ) acima das nações” (Sl 47,9; 99,1), sendo que “os povos se agitam e a terra treme” (Sl 99,1). Ou, com as palavras do Salmo 29: “O Senhor se assentou; é rei (מֶלֶךְ) para sempre” (v. 10b).

Enfim, por Deus “ter subjugado a si as forças do caos desde os tempos primordiais e reinar sobre elas como rei, cada tempestade revela, por um lado, o potencial destrutivo de uma torrente diluvial, mas, por outro lado, a água se torna fonte de fertilidade na terra, inclusive no deserto (v. 8)” (BÖHLER, 2021, p. 527). Dessa forma, quem reza no Salmo 29 chega à fé de que “o Senhor”, como Altíssimo e como aquele a quem pertence toda a “força (יִצְרָה)” (v. 1c), “dê força (יִצְרָה) a seu povo” (v. 11a) e/ou “abençoe seu povo com paz” (v. 11b). Isto é, do olhar contemplativo para o céu à procura do Senhor, meditando “o Deus da glória” (v. 3b), e do olhar para o ambiente, “com a percepção de que Deus mesmo também está presente na natureza” e “de que a sua voz pode ser ouvida nela”, chega-se à esperança de que “o Senhor” queira bem a “seu povo” (v. 11a.b) (SEYBOLD, 1980, p. 219). Ou seja, “após todas as turbulências, ‘paz (שָׁלוֹם)’ é a última palavra do Salmo” aqui estudado (BÖHLER, 2021, p. 528).

Considerações finais

A leitura atenta dos Salmos detecta o quanto essas orações poéticas, pertencentes ao Israel bíblico e, até hoje, acolhidas pela comunidade judaico-cristã como Palavra de Deus, unem as dimensões ambientais, sociais e divinas da realidade experimentada pelo ser humano. De forma impressionante, o Salmo 29 celebra a união desses aspectos. Assim, torna-se um exemplo da ecoespiritualidade e/ou sensibilidade à criação favorecida pela Sagrada Escritura.

Como visto nesta investigação do poema lírico em questão, exige-se um esforço para dar atenção aos eventos climáticos e/ou extremos meteorológicos, isto é, às águas, aos trovões e às

chamas de fogo provindos do alto. Além disso, é preciso conhecer as diversas paisagens: o Líbano e/ou o Sarion, o deserto, Cades e os bosques, para descobrir os efeitos da tempestade em cada região. Por fim, deve-se saber como os vegetais e os animais são atingidos pelos acontecimentos extremos. Afinal, sem a compreensão do ambiente, a Palavra de Deus fica oculta e, com isso, o povo sem força.

Referências Bibliográficas

A BÍBLIA: **Salmos** (Introdução, tradução e notas de rodapé de Matthias Grenzer). São Paulo: Paulinas, 2026.

ALONSO SCHÖKEL, Luis; CARNITI, Cecilia. **Salmos I** (*Salmos 1–72*). 2. ed. São Paulo: Paulus, 2021.

ASSMANN, Cornelia. Libanon-Zeder. In: HÄUSL, Maria (org.). **Vom Garten Eden bis zu Salomos Weinberg**: Pflanzen der Bibel. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2018, p. 124-125.

BARBIERO, Gianni. **The Two Structures of Psalm 29**. In: *Vetus Testamentum*, v. 66, p. 378-392, 2016.

BÖHLER, Dieter. **Psalmen 1–50**. Freiburg: Herder, 2021.

ESCAFFRE, Bernadette. **Trovão**. In: INFORMÁTICA E BÍBLIA ABADIA DE MAREDSOUS. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. São Paulo; Santo André: Paulus; Paulinas; Loyola; Academia Cristã, 2013

FABRY, Heinz-Josef. **Der Text und seine Geschichte**. In: ZENGER, Erich e outros. *Einleitung in das Alte Testament*. 7. ed. Stuttgart: Kohlhammer, 2008, p. 34-59.

FERREIRA, Hermiene; SUTTON, Lodewyk. **Ecological Hermeneutics as Current Trend in Old Testament Research in the Book of Psalms**. In: *Acta Theologica*, v. 44, n. 1, p. 306-321, 2024.

FURTATO, Mark D. **Interpreting the Psalms: An Exegetical Handbook**. Grand Rapids: Kregel, 2007.

GRASS, Erasmus. Kedesch. In: BAUKS, Michaela; PIETSCH, Michael; ALKIER, Stefan (orgs.). **Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet**, Stuttgart, 2010. <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/23316/>. Acessado em: 24/07/2025.

GRENZER, Matthias. **Erva, bovino selvagem, tamareira e cedro**. Ecoespiritualidade no Salmo 92. In: *Atualidade Teológica*, v. XXIV, p. 66-86, 2020.

GRENZER, Matthias; RAMOS, Marivan Soares. **Água nos Salmos**. Elementos para uma ecoespiritualidade. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 80, n. 317, p. 750-763, 2020.

GRENZER, Matthias; AGOSTINHO, Leonardo Henrique Silva. **Árvores nos Salmos**. Elementos para uma educação espiritual e ambiental. In: *Encontros Teológicos*, v. 36, p. 439-456, 2021.

GRENZER, Matthias; BARROS, Paulo Freitas; DANTAS, José Ancelmo Santos. **Pássaros nos Salmos**. Elementos para uma ecoespiritualidade. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 82, n. 321, p. 115-129, 2022.

GRENZER, Matthias; DANTAS, José Ancelmo Santos. BARROS, Paulo Freitas. **A bondade de Deus no templo e na natureza**. Uma leitura verde do Salmo 65. In: *Encontros Teológicos*, v. 38, n. 1, p. 171-196, 2023.

GRENZER, Matthias. **A terra cheia de propriedades do SENHOR**. Leitura verde do Salmo 104. In: *Cadernos de Sion*, v. 5, n. 2, 2024 (no prelo).

HABEL Norman C.; AVENT, Geraldine. **Rescuing Earth from a Storm God**: Psalms 29 and 96–97. In: HABEL, Norman C. (ed.). *The Earth Story in the Psalms and the Prophets*. Sheffield: Academic Press, 2001, p. 42-50.

KEEL, Othmar. **Jahwes Entgegnung an Ijob**: Eine Deutung vo Ijob 38–41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.

KEEL, Othmar. **Der Wald als Menschenfresser**, Baumgarten und Teil der Schöpfung in der Bibel und im Alten Orient. In: NEUMANN-GORSOLKE, Ute; RIEDE, Peter (eds.). *Das Kleid der Erde*: Pflanzen in der Lebenswelt des alten Israel. Stuttgart; Neukirchen-Vluyn: Calwer; Neukirchener Verlag; 2002, p. 86-107.

HOSSFELD, Frank-Lothar. **Psalm 29**: Das Königtum Gottes in der Huldigung wie im Gewitter. In: HOSSFELD, Frank-Lothar; ZENGER, Erich. *Die Psalmen I*: Psalm 1–50. Würzburg: Echter, 1993.

KOENEN, Klaus. Rind. In: BAUKS, Michaela; PIETSCH, Michael; ALKIER, Stefan (orgs.). **Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet**, Stuttgart, 2016. <<https://bibelwissenschaft.de/stichwort/19820/>>. Acessado em: 23/07/2025.

KRATZ, Reinhard G. Tempel/Heiligtum. In: BERLEJUNG, Angelika; FREVEL, Christian (eds.). **Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament**. 5. ed. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2016, p. 413-419.

MARLOW, Hilary; HARRIS, Mark (Edts.). **The Oxford Handbook of The Bible and Ecology**. Oxford: University Press, 2022.

OEMING, Manfred. **Das Buch der Psalmen**: Psalm 1–41. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2000.

RAVASI, Gianfranco. **Rezar com os Salmos**. Brasília: Edições CNBB, 2024.

RIEDE, Peter. Zeder. In: **Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet**. 2017, p. 1-7. Disponível em: <http://www.wibilex.de>. Acesso em: 21 julho 2025.

ROSS, Allen P. **A Commentary on the Psalms**: Volume 1 (1–41). Grand Rapids: Kregel, 2011.

SCHIPPER, Friedrich. Kadesch-Barnea. In: BAUKS, Michaela; PIETSCH, Michael; ALKIER, Stefan (orgs.). **Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet**, Stuttgart, 2008. <<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/23004/>>. Acessado em: 24/07/2025.

SEYBOLD, Klaus. **Die Geschichte des 29.** Psalms und ihre theologische Bedeutung. In: *Theologische Zeitschrift*, v. 36, n. 4, p. 208-219, 1980.

SILVA, Cássio Murilo Dias da. **Metodologia de exegese bíblica**: Versão 2.0. 4. ed. rev. e atual. São Paulo: Paulinas, 2022.

VENTER, Pieter M. Spatiality in Psalm 29. In: HUMAN, Dirk J.; VOS, Cas J. A. (eds.). **Psalms and Liturgy**. London; New York: T&T Clark, 2004, p. 235-250.

ZENGER, Erich. **Dein Angesicht suche ich**: Neue Psalmenauslegungen. Freiburg: Herder, 1998.

ZOHARY, Michael. **Pflanzen in der Bibel**. 2. ed. Stuttgart: Calwer, 1986.

ZWICKEL, Wolfgang. **Atlas bíblico**. São Paulo: Paulinas, 2010.

RELATOS DAS MULHERES QUE CONQUISTARAM VOZ E ESPAÇO NAS SAGRADAS ESCRITURAS

STORIES OF THE WOMEN WHO WON A VOICE AND SPACE IN THE HOLY SCRIPTURES

Silvano Alves dos SANTOS, Padre Religioso do Instituto Missionário São José, Bacharel em Filosofia (UNITAU) e Teologia pela faculdade Dehoniana. Pós-graduado em Cultura Judaico-Cristã, História e Teologia, em Sagradas Escrituras e em Ciências Religiosas pelo Centro Cristão de Estudos Judaicos-SP, em pareceria com a Faculdade de São Bento.*

Resumo

O presente artigo, tem como objetivo apresentar relatos de mulheres que conquistaram voz e espaço nas Sagradas Escrituras, como Rute, Judite, Tamar, Abigail, Raab, Maria Madalena e Maria. Trata-se de mulheres inseridas em contextos sociais distintos, que enfrentaram a estrutura patriarcal por meio de táticas cuidadosamente articuladas, diante de sujeitos que impunham uma postura androcêntrica em uma esfera cultural cujo propósito exclusivo era marginalizar as perspectivas femininas. Este estudo visa conduzir o leitor a uma apreciação mais aguçada do texto narrativo bíblico-literário, buscando dar visibilidade às mulheres, não com um discurso verborrágico e infundado, mas a partir de um breve estudo hermenêutico que traz em clarividência o papel feminino na sociedade, na Igreja e no mundo. Conclui-se que a releitura dessas figuras contribui para a ampliação das perspectivas interpretativas acerca da atuação feminina no contexto das Sagradas Escrituras.

Palavras-chave: Mulher. Sagrada Escritura. Universo feminino. Patriarcalismo.

Abstract

This scientific article aims to present accounts of women who gained voice and space in the Holy Scriptures, such as Ruth, Judith, Tamar, Abigail, Rahab, Mary Magdalene, and Mary. These women are situated in different social contexts and confronted patriarchal structures through carefully articulated strategies, facing individuals who imposed an androcentric stance within a cultural sphere whose exclusive purpose was to marginalize female perspectives. This study seeks to lead the reader to a deeper appreciation of the biblical-literary narrative text, aiming to give visibility to women—not through verbose or unfounded discourse, but through a brief hermeneutical study that clarifies the role of women in society, in the Church, and in the world. It concludes that rereading these figures contributes to broadening interpretative perspectives regarding women's roles within the context of the Holy Scriptures.

Keywords: Woman. Holy Scripture. Feminine universe. Patriarchalism.

Introdução

Estudar as Sagradas Escrituras é, ao mesmo tempo, fascinante e desafiador ao pesquisador que busca conhecer e realizar uma hermenêutica bíblica com profundidade no que diz respeito aos acontecimentos narrados, dentro de um contexto peculiar que, neste caso, destaca-se não só

* E-mail: silvanospalves@gmail.com

na participação da mulher na história da salvação, mas também no seu protagonismo feminismo. Pode parecer ousada dizer tal afirmativa quando o leitor realiza uma leitura superficial dos textos bíblicos que passam quase despercebidos, já que a estrutura patriarcal não proporcionava conceder espaço e voz às mulheres, principalmente uma visibilidade que enaltecesse sua força, coragem e resiliência.

Todavia, à medida que o leitor permeia as páginas dos textos sagrados das narrativas bíblicas, buscando conhecer o seu contexto local familiar, a revelação das mulheres da Bíblia tende a ganhar maior evidência quanto à sua ação e atuação. Isso evidencia seu desempenho e determinação dentro do plano divino, no qual algumas se destacaram. Nesse contexto, foram vistas como desbravadoras e protagonistas, o que revela suas virtudes e as configura como modelos de liderança feminina: profetizas, líderes e interventoras.

Deste modo, este artigo tem como eixo central o estudo de personagens femininas que os textos bíblicos e comentadores evidenciam como possuidoras de uma personalidade marcante, reconhecidas pelo autor sagrado, assim como as heroínas da Bíblia. Entre estas mulheres, destacam-se: Rute, Judite, Raab, Abigail, Tamar, Maria Madalena, Maria. Todas foram virtuosas e sábias, que prudentemente, usaram a posição social que ocupavam para agir de forma eficaz, demonstrando seu potencial de liderança. Tinham como características em comum a proatividade e resistência ao patriarcalismo. Elas elevaram suas vozes e conquistaram seu espaço, com a ajuda da soberania de Deus, que nunca compactou com aqueles que as emudeceram, restringindo seu protagonismo feminino.

É pensando neste caminho que recorreremos ao aporte teórico constituído pelos comentadores Cavalcanti (1986), Esteves (1994), Ferreira (2023), Storniolo (2008), Mesters (1991), Quirino (2022), Suzuki (2024) e Sturhlmuller (1975). Esses autores perceberam a movimentação dessas mulheres, que reivindicaram seus direitos por meio de estratégias específicas para garanti-los diante de usurpadores que tentaram aproveitar-se de sua vulnerabilidade. Tais tiranos, amparados por uma lei que os favorecia em diversos aspectos, impunham desvantagens que colocavam em risco a vida dessas mulheres, privando-as de uma vida digna e da própria sobrevivência. A história de Rute e Noemi é marcada justamente por esse viés, observada em um contexto histórico repleto de dramas, lutas e esperanças.

Rute, símbolo de lealdade e generosidade ao próximo

Rute (em hebraico: רות) é uma das personagens de grande destaque no livro do Antigo Testamento, cujo título leva o nome de uma mulher e contém exemplos de uma figura feminina predominante de fé, força e bondade. Seu nome ‘Rute’ na etimologia hebraica tem um

significado específico, revelando o verdadeiro sentido de ‘amizade’, ‘mulher amiga’ ou leal, expressão que realmente explica o vínculo estabelecido entre ela e sua sogra Noemi. Neste livro revela-se o papel de Deus na existência dessas corajosas mulheres, que sobreviveram em tempos difíceis, marcados pela penúria, pela fome e desigualdade sociais.

É neste contexto complexo que observamos o percurso que Rute faz em sua vida conduzindo-a na busca de seus direitos. Para compreender essa questão, é necessário retomar o fator histórico retratado no relato bíblico sobre a vida desta corajosa moabita, que se casou com dois fazendeiros judeus. O primeiro, denominado Malom (cf. Rt 4,10) e o segundo, quando já viúva, chamado Booz. É válido ressaltar que Malom era filho primogênito de Elimeleque e Noemi (cf. Rt 1,2; 4,3) e Booz era parente de Elimeleque (cf. Rt 4,3). No livro de Rute, o narrador bíblico destaca que os dois filhos de Elimeleque se casaram com mulheres moabitas, união que, à luz da legislação judaica, apresenta tensões normativas. Tal situação pode ter passado despercebida, seja pela não observância da norma, seja pelo desconhecimento dessa restrição. No entanto, para um fiel observante da lei, essa hipótese seria pouco provável, uma vez que o povo da realidade local conhecia a lei, a tradição era zelosa em sua observância.

O relato bíblico descreve que a mudança dessa trajetória, perpassa não só o casamento realizado com as mulheres moabitas, mas também com a morte de Elimeleque seguido pelo falecimento dos dois filhos de Noemi. Diante desse acontecimento, a vida de Noemi é modificada e suas noras Orfa e Rute, são liberadas por ela para retornarem ao seu povo. Orfa, a cunhada de Rute, acolhe a proposta de Noemi e retorna a sua terra Natal. Já Rute, sensível à realidade que a cercava, manifesta sua solidariedade, e movida por seu profundo amor por Noemi, declara que jamais se separaria dela, senão pela morte: “Onde você morrer, eu também morrerei e serei sepultada. Somente a morte nos poderá separar. Se eu fizer o contrário, que o Senhor me castigue” (Rt 1,17). Firme nesse posicionamento, Rute reitera: “Não insista comigo. Não vou voltar e nem deixar você. Aonde eu for, eu também irei. Onde você viver, eu também viverei. Seu povo será meu povo, e seu Deus será meu Deus” (Rt 1,16).

Essa posição firme de Rute em permanecer com a sogra e solidarizar-se com seu povo contrapõe-se à declaração de Noemi que, ao chegar a Belém, atribui a Deus a amargura que sentia e insistiu que as mulheres a chamassem de ‘Mara’, em vez de seu nome, termo que, em hebraico, significa amargo (Rt 1,20-21).

Essa passagem é bela mesmo diante da contestação de Noemi em relação à sua própria vida. Rute age de uma forma silenciosa e firme. Dessa maneira, seu posicionamento coerente e virtuoso se destaca com sua chegada em Belém, pois Rute se aproveitou da época da colheita da cevada, que precede a colheita do trigo, para conseguir um meio de sustento para ela e para

sua sogra. Movida de sabedoria e liderança, ela coloca em prática a sua ação profética e não se acomoda diante dos acontecimentos que as deixaram em situação de desamparo. Pelo contrário, sua atitude mostra sua disposição em lutar pelos seus direitos. Nesse contexto, Rute passou a respigar nos campos de Booz, um parente rico e justo, reconhecido por sua boa reputação e bondade. Ele, por sua vez, favorece Rute em razão da confiança que depositou nela e, posteriormente, casou-se com ela, tornando-se o seu remidor.¹

Desta união de Booz e Rute, nasceu o primeiro filho do casal chamado Obed, que significa “servo”. Com o nascimento de Obed, a amargura de Noemi foi amenizada, e ela foi a sua ama (Rt 4,16).

Dessa forma, o livro de Rute descreve a missão do menino em preparar a vinda do Messias. O autor sagrado enfatiza com veemência que Davi não viria como rei dominador. A expectativa era que a promessa de um novo rei instaurada na vida do povo estava marcada de alegria e esperança, pois o novo Davi seria descendente de Obed.

Desse modo, a história mostraria a verdade e a promessa de Deus prevalecendo na vida do seu povo, principalmente quando havia a intenção de servir, colocando-se na condição de servo do Senhor, como está descrito no livro do profeta Isaías 42,6-7 ao abordar a missão. Essa missão fez com que o povo voltasse a viver como povo Deus, renascendo no meio deles a sua antiga profissão de fé: “Elimilec, isto é, “Meu Deus é Rei” (MESTERS, 1991, p. 75).

Nesse contexto, é observando o serviço e o chamado que compreendemos toda trajetória da ação profética de Rute, ao tomar a decisão de exercer espontaneamente esse chamado, desempenha de forma eficaz. Sua soberania feminina realizada com liderança de uma forma corajosa e sábia, foi fundamental nos momentos extremos de crises em que a resignação de outras lideranças ameaçava a vida do povo.

Como Rute, que age de forma ágil, temos também outras mulheres audaciosas na Sagrada Escritura que se destacam pela sua ação. É o caso de Judite que não se calou, mas que tomou decisões assertivas para salvaguardar o povo (Jt 8, 1s).

Judite, interventora notável

A história de Judite (em hebraico: יהודית) perpassa um período totalmente conturbado, período este que eclodiu a revolta dos Macabeus, quando a terra de Israel estava vivendo o processo de domínio e a ocupação greco-síria. Neste cenário, encontramos a história de fé e

¹ Esse casamento é pela via da lei do levirato (cf. Lv 25,25, 47-49; Dt 25, 5-10).

coragem de uma mulher chamada Judite que em hebraico significa ‘a mulher Judaica’, ou a judia, o que já a coloca em estreita relação com o seu povo (STORNILOLO, 2008, p. 47). Sua ação de bravura e heroísmo passou de geração em geração. Seu pensamento tinha um objetivo único: Deus e o seu povo.

Apesar da história de Judite ser pertinente e relevante aos nossos tempos atuais, o relato bíblico da vida dessa filha de Israel vai mostrar explicitamente a sua ousadia, determinação e sua ação diante do perigo que a cercava. Não se sabe ao certo quando a história desta nobre mulher judia de fato aconteceu, pois o que se tem conhecimento na verdade, é que seus atos foram registrados em um livro muito antigo, que levava seu nome em hebraico “Yehudit”.

Todavia, alguns historiadores afirmam que o texto original se perdeu e que a versão atualmente disponível consiste em uma tradução grega cuja precisão é objeto de debate. A história dessa heroína é contada e recontada em diferentes versões. De acordo com as tradições narrativas acerca de Judite, observa-se que ela era filha de Yocham, o Sumo Sacerdote, e viveu em uma época marcada pela revolta dos Macabeus, quando a terra de Israel estava sob a ocupação grego-síria.

É neste contexto que está situada Judite, uma judia temente a Deus que vivia de forma piedosa. Viúva de Manassés, residente de Betúlia, dedicava a sua vida à oração e ao jejum sendo muito respeitada em sua cidade por sua sabedoria e inteligência. Diante da tensão que Betúlia vivenciara após a invasão dos assírios, sua estratégia de salvação para seu povo era única e exclusiva: vencer o seu adversário Holofernes. Os homens, mesmo tomados pelo medo e insegurança, lutaram bravamente para repelir as forças inimigas. Holofernes, percebendo que não conseguiria derrotá-los com facilidade, adotou outra estratégia: subjugá-los por meio da fome e da sede, com a finalidade de levar o povo a se render (cf. Jt 7,12-15). Famintos e desesperados diante do cerco imposto por Holofernes, os habitantes da cidade se reuniram na praça pedindo a seus líderes que se rendessem antes que morressem suas mulheres e seus filhos (cf. Jt 7, 21-28).

Sob forte pressão, prestes a se renderem, algo aconteceu. Quando a notícia da rendição se espalhou, surgiu entre eles a jovem viúva Judite, que não concordava com a atitude dos chefes e anciãos. Ela os exortou com grande veemência, levando-os a revogar a decisão errônea e advertindo-os para que, como líderes, agissem com sabedoria. Assim, motiva-os a lutar pela vida do povo, honrando seus antepassados e confiando na intervenção divina – Deus Todo Poderoso (cf. Jt 8,11-27). Dessa forma, não permitiu que fossem caçados pelos povos e vizinhos, mas que, de modo confiante, se aproximassem do Senhor.

Com essa exortação de Judite e tomada de uma força vital extraordinária ela desafia sem receio todos em nome do Senhor ao traçar um plano definitivo para eliminar de uma vez por todas o seu adversário. Assim, usa de sua beleza e astúcia, infiltra-se no acampamento de Holofernes e conquista não só o seu espaço, mas também a sua confiança. Age de forma paciente, coloca em prática seu plano e mata o seu adversário, cortando-lhe a cabeça (cf. Jt 13,8).

Este foi o modo que Judite encontrou para salvaguardar a sua vida e de todo o seu povo abrindo espaço para um momento mais desejado por todos: a vitória de Betúlia. Cavalcanti classifica sua ação não mais como uma mulher simples, mas como uma imagem relacionada ao símbolo do povo pobre que resiste, recupera a sua memória e elabora uma contraideologia, que sustenta a resistência e a luta. Essa mulher produziu uma nova mística de vida, num momento em que reinava a morte. Judite faz renascer a esperança e resgata a dignidade da vida de todos ao seu redor. Não é por acaso que nesta mesma época, emergiu de maneira clara a fé na Ressurreição, e no livro em questão, foi uma mulher que, frente a uma violentíssima situação de morte, elaborou esta fé (CAVALCANTI, 1986, p. 47).

Esta constatação, a respeito desta mulher de fé em situações vivenciadas no âmbito da opressão, mostra que a luta de resistência não é só individual e sim coletiva. Foi justamente o que Judite fez em relação a essa realidade, contar com a ajuda de Deus e do seu povo. Sua vitória em Betúlia foi a resposta de uma oração sincera confiando na presença do Criador e exaltando sua fé no poder do Deus altíssimo. Este ato de bravura de Judite abriu precedentes para outras mulheres extraordinárias e proféticas, contempladas nas Sagradas Escrituras. É o caso de Abigail, esposa de Nabal, que agiu com prudência e sabedoria, dissuadindo o rei Davi e evitando uma crise.

A sensatez de Abigail

A definição de Abigail (ʿĀbīgāyīl significa "alegria do meu pai", "meu pai está exultante" ou "pai da felicidade") é vista sob a ótica de que “uma mulher sábia edifica a sua casa; mas a tola a derruba com suas próprias mãos”, ademais, uma mulher virtuosa “reveste-se de força e dignidade; sorri diante do futuro. Fala com sabedoria e ensina com amor” (Pro 14,1; 31,25-26).

Essas palavras ecoam justamente não só na vida de Abigail, mas no coração de todas as mulheres que eram prudentes em suas ações. Independentes de quaisquer circunstâncias, percalços ou contratempos agiam com naturalidade, aplicando a sabedoria e a prudência diante do caos. Neste sentido, podemos fixar os olhos em Abigail, a esposa de Nabal, que o livrou de

muitas situações escorregadias devido alta arrogância e prepotência. Se de um lado, temos Abigail que é modelo de coragem e sabedoria no agir, por outro lado, temos Nabal, um homem rude, insensato e imprudente que sempre colocava a sua família em risco de vida.

A essa questão, o relato bíblico em 1Sm 25 reporta com evidência que o comportamento de Nabal não era só conturbado, mas frequentemente hostil, tanto com os empregados, quanto com a sua esposa Abigail. Sua insensatez predominava e sua ignorância exalava revelando seu próprio caráter, sua autossuficiência. Sempre diante de uma intercorrência, Abigail agia com sabedoria para contornar quaisquer situações.

O texto bíblico detalha com especificidade que em uma dessas ações desastrosas, Nabal insultou os mensageiros que vieram pedir comida em agradecimento pela proteção aos pastores e seus rebanhos no deserto de Parã. Ele não só se recusou a ajudar, como também humilhou os homens de Davi, o futuro rei de Israel (cf. 1Sm 25,10-11). Abigail, sabendo do ocorrido e do risco iminente que se aproximava diante da ameaça que Davi fez ao seu marido e a toda sua família como forma de vingança, não perdeu tempo. Ela colocou-se em cena e agiu rapidamente com sabedoria. Em vez de esperar uma catástrofe decretada e esperar passivamente pela desgraça, Abigail preparou uma oferta e foi ao encontro do futuro rei (cf. 1Sm 25,35). De maneira calma e serena, buscou resolver o conflito, com o objetivo de persuadir Davi a desistir da vingança.

Nesse contexto, é notório que sua habilidade em contornar a situação, fez-se necessária, pois não poderia colocar em risco a sua vida e de sua família. Em razão disso, sua estratégia foi essencial, pois a situação era grave e ela optou por não justificar ou minimizar o erro de seu esposo, mas concentrou suas forças em corrigir a falha, como reparação diante da tragédia anunciada. Sua atitude foi de arrependimento e súplica para que não fosse derramado sangue e que Davi confiasse em Deus para julgar Nabal. Este gesto de humildade agradou o futuro rei que reconheceu em Abigail uma mulher de personalidade, de caráter e integridade. Essa narrativa demonstra que a diplomacia alicerçada na confiança em Deus evitou grandes tragédias.

Após o cessar dessa tempestade, dez dias depois, Nabal morreu em decorrência de um mal súbito. Davi, ainda impactado com a postura de Abigail, convidou-a para ser sua esposa. Ela não hesitou e tornou-se uma de suas esposas. Ela teve um filho com Davi chamado Quileabe (conhecido como Daniel) como mencionado em outras passagens (cf. 1Cr 3,1; 2Sm 3,3). Contemplando o legado de Abigail, e de outras figuras femininas, conclui-se que estas ocuparam um lugar especial, pois não se vitimaram diante das circunstâncias, mas se tornaram protagonistas pelas suas ações de trajetórias transformadoras. Nessa realidade, Tamar apresenta

as mesmas características de força. Com sabedoria, transformou sua sentença de morte e condenação em libertação, valendo-se de inteligência e estratégia em um contexto legal arbitrário que favorecia os homens em detrimento das mulheres.

O protagonismo de Tamar resgata a sua própria dignidade

Na esfera patriarcal, era comum ver as figuras femininas marginalizadas e subjugadas dentro do contexto ou situações em que viviam. Por exemplo, a narrativa que descreve a história de Tamar, (תָּמָר) que significa "palmeira" ou "tamareira", o fruto da palmeira) é desconfortável e descompromissante (Cf. Gn 38), pois o que se destacava nela era apenas a figura do patriarca Judá. Com efeito, leituras assim favoreciam somente uma única classe: a dos poderosos. Nessa visão patriarcal, as mulheres eram classificadas como classes inferiores ou “fracas” em níveis biológico, físico e também na esfera mental. “Com isso, elas eram desde o seu nascimento educadas para uma finalidade: ser submissas aos masculinos (homens)” (FERREIRA, 2023 p. 17).

Desta forma, “é preciso perpassar cada figura feminina e olhá-la não com o viés de poder, mas com o olhar de quem vê, de fato, subjugada e, acompanhar sua trajetória transformadora” (FERREIRA, 2023, p. 19). Na visão patriarcal a mentalidade que se tinha em relação às mulheres era de figuras submissas, emudecidas pelo patriarcalismo e androcentrismo em toda Bíblia hebraica e cristã (FERREIRA, 2023, p. 18). Entrando na mundividência de Tamar e de outras mulheres nas Sagradas Escrituras tais como: Agar, parteiras, escravas hebreias, Joquedebe, Zípora, Míriam, Débora, cinco filhas de Salfaad, Raab e Rute, observamos um movimento dinâmico e não estático de submissão. Pelo contrário, ao encontrarem o Deus libertador, que caminha com seu povo e que vê seus sofrimentos e angústias, essas mulheres, conscientes da sua posição, fizeram ouvir suas vozes e ocuparam um lugar de direito como protagonistas de Israel. Destacaram-se na história e afirmaram seu protagonismo por meio de posicionamentos que transformaram suas trajetórias.

Em Tamar, o seu percurso no primeiro momento foi de submissão em relação às decisões do patriarca Judá. Todas as decisões perpassavam pelo seu crivo, que com sua postura patriarcalista arranhou Tamar para ser esposa do seu primeiro filho, Her. As narrativas que descreveram sobre Her e seu irmão Onã refletiam a mistura cultural e religiosa dos povos hebreus seminômades com o universo cananeu. Para evitar filhos, por qualquer método, era válido e incentivado, mas para os hebreus era sagrado e exigente gerar filhos. Her e Onã agiram como os cananeus (FERREIRA, 2023, p. 52).

Como se vê, o contexto cultural da época enfatizava a importância da descendência para as mulheres que de certa forma eram avaliadas na maioria das vezes pela capacidade de gerar filhos. Na história de Tamar, Her (esposo) morreu sem deixar descendentes. O livro de Gn 38 relata que após a morte de Her, a viúva deveria casar-se com o irmão dele, Onã. Pela legislação hebraica (levirato), o segundo irmão Onã, deveria dar a Tamar um filho, que pela lei seria de Her.

No entanto, Onã não cumpriu seu dever e se recusou a ter filhos com Tamar, praticando atos reprováveis aos olhos do SENHOR sendo desobediente à lei do levirato e praticava o coito interrompido, derramando sua semente no chão para não ter um filho que seria do seu irmão falecido. Esse ato egocêntrico e de desonra ao pai levou o Senhor a matá-lo (cf. Gn 38,9-10). Após sua morte, caberia ao terceiro filho coabitar com Tamar. Essa série de tragédias deixou Tamar em uma situação de vulnerabilidade sem precedentes, na verdade, sem marido e sem os filhos ela ficou em risco social e econômico.

Com a lei do levirato em ação, a única saída de Tamar era casar-se com o terceiro filho de Judá, Selá, mas por razões temerosas de perder mais um filho, Judá devolveu Tamar ao pai, despedindo sua nora. É válido ressaltar que os cananeus não tinham a cultura do levirato. Após Tamar retornar ao seu ambiente, e ter passado pela experiência com os hebreus, sendo injustiçada, sem recursos legais que a protegessem, sem marido, sem filhos, na solidão, ela se converteu à lei hebraica do levirato (cf. Gn 38,8.11.14b.26b; Dt 25,5-10). Na verdade, seu desejo era único: que a lei triunfasse e que prevalecesse o seu direito de ter filhos (cf. Gn 38,26).

Sentindo-se abandonada, ao perceber as intenções de Judá e constatar que seu pretendente Selá já havia crescido, ela se viu, portanto, enganada e totalmente desprovida em todos os aspectos. O texto bíblico reporta que Tamar tirou o traje de viúva, cobriu-se com o véu e a partir daí, tomou uma decisão radical, já que não havia outra escolha, a não ser agir com esperteza. Ao tomar conhecimento que Judá passaria em Enaim, caminho de Timna, a fim de tosquiarem as ovelhas, essa mulher cananeia tomou uma atitude ousada. Disfarçou-se de prostituta sagrada e atraiu Judá. Este, a convidou para dormir com ele. Neste encontro, há um diálogo e uma exigência de Tamar. Antes da consumação, como garantia do pagamento antecipado, ela exigiu um acordo (aliança) com ele, tomando-lhe o selo, o cordão de amarrar a cintura e o cajado. Conforme previsto, ela dormiu com ele e concebeu (cf. Gn 38,19), fazendo a vida renascer, realizando o projeto de Deus.

Com o seu desaparecimento por três meses, a gestação de Tamar foi descoberta e a atitude de Judá de imediato era exclusivamente uma única: aplicar a lei, aniquilar a sua vida, seguindo a legislação contra a mulher, concedendo a ordem que esta adúltera fosse aniquilada

por uma lei que favorecia a classe masculina. Porém, sua tática foi a seriedade em relação à condenação. Sua estratégia foi resguardada pela sua sabedoria ao aguardar o momento oportuno. Convicta que sua vitória seria certa, contra o patriarca, e muito esperada pela sua genialidade, ela usou do triunfo contra seu sogro e agora pai de seus filhos: “Eu estou grávida do homem a quem pertencem essas coisas” (SUZUKI, 2024, p. 132).

De forma planejada, Tamar não só faz a revelação da comprovação da sua gravidez, mas apresenta as provas: apresentou o anel, o cordão e o cajado. Essa revelação não apenas expôs toda a verdade, mas confrontou Judá com suas falhas e responsabilidades. Por isso, era necessário da sua parte o reconhecimento público. Os três objetos oferecidos como forma de pagamento antecipado a ela não só o derrubaram, mas fizeram ruir sua base quase incontestável, e com isso ele se humilhou e refez sua postura androcêntrica. Reconheceu-a por mulher com direito à maternidade.

Dessa maneira, Tamar e seus dois filhos gêmeos Perez (Fáres) e Zara foram salvos. Com sua ação, assegurou ao patriarca descendentes legítimos. Além disso, salvou a história da salvação e deu nome ao seu marido morto Her (levirato). O reconhecimento de Judá é, por certo, um testemunho de como o agir corretamente deve sobressair independente de quaisquer situações desafiadoras, pois a verdade será sempre revelada. Um fator de suma importância é que além do legado de Tamar ser essencial, os seus filhos, Pérez e Zerá, fazem parte da genealogia de Judá, e conseqüentemente da linhagem de Jesus. Esta menção, que é narrada em Mt 1,3, destaca o papel das mulheres nas Sagradas Escrituras e mostra que Deus pode chamar qualquer pessoa, independentemente de sua origem, a participar e cumprir Seus planos.

A história de Tamar, como a de tantas outras mulheres na Bíblia, revela força, ousadia, coragem e determinação de mulheres que enfrentaram grandes desafios para preservar sua dignidade e a continuidade de suas famílias.

Nas Sagradas Escrituras, a figura feminina, frente às suas ações, é notoriamente determinada, sobretudo quando percebe que sua vida está em risco. Mesmo diante de um cenário marcado por ameaças, essas mulheres encontram saídas plausíveis, como é o caso de Raab (רֶחַב - Rāḥāb) que ajudou os espiões israelitas na tomada da cidade de Jericó.

Raab, uma heroína – símbolo de fé, coragem e fidelidade

No livro de Josué é relatada uma história muito peculiar que enalteceu uma personagem de grande admiração que não passou despercebida após sua atuação. Essa foi reconhecida como uma mulher inspiradora na fé e na confiança em Deus. E não é só isso! Além de ser uma das mulheres citadas na genealogia de Jesus, ela é a única mencionada dentre os

heróis da fé. Mas quem de fato é essa mulher? Ela é Raab, que tem um belo nome feminino que apresenta duas vertentes de origem. A primeira, do hebraico originado a partir de “Rahar” e a segunda rahav cujo significado é “abundante, amplo ou espaçoso”.

Na literatura bíblica, Raab é apresentada como uma prostituta ou hospedeira da cidade de Jericó. Vista como uma figura marginal, ela auxiliou os espiões israelitas ao protegê-los das autoridades locais. Sua estratégia tinha um propósito claro: acolhê-los em sua casa para poupar sua vida e a de toda sua família, obtendo proteção em retribuição ao auxílio prestado. Para isso, Raab solicita um juramento como sinal de uma aliança:

Jurem-me pelo Senhor que, assim como eu fui bondosa com vocês, vocês serão bondosos com minha família. Deem-me um sinal seguro de que pouparão a vida de meu pai, e de minha mãe e meus irmãos e minhas irmãs, e de tudo que lhes pertence. Livrem-nos da morte. Os homens juraram: “As nossas vidas pelas de vocês!”, os homens lhes garantiram. Se vocês não contarem o que estamos fazendo, nós a trataremos com bondade e fidelidade quando o Senhor nos der a terra (Jos 2,12-14).

Conforme o acordo firmado entre os espiões e Raab, no dia estabelecido para invadir Jericó, ela colocou uma identificação com fio vermelho em sua janela sinalizando que esta residência deveria ser poupada do ataque. E assim foi feito como descreve o próprio texto: “A cidade, com tudo o que nela existe, será consagrada ao Senhor para destruição. Somente a prostituta Raab e todos os que estão com ela em sua casa serão poupados, pois ela escondeu os espiões que enviamos” (Js 6,17). Por meio da sua cooperação, os israelitas conquistaram Jericó, Raab e toda sua família foram aceitos pelos israelitas, esquecendo-se do seu passado obscuro. Com uma vida nova, seu passado pouco importava, já que ela foi honrada por sua atitude de coragem e fé, sendo adotada como povo de Deus. E através da sua linhagem, Jesus nasce. Uma prostituta e as demais mulheres como Rute e Tamar e Betesebá, entram na genealogia de Jesus (cf. Mt 1,5), mostrando que no plano divino de Deus essas mulheres eleitas ocuparam papéis vitais de destaque na história de salvação, evidenciando assim, que por intermédio delas, a genealogia de Jesus entrou no mundo dos gentios, ou seja, tornou visível que a missão de Jesus se destinará a judeus e pagãos.

Embora a soberania do patriarcalismo fosse tão evidente na sociedade, tanto no Antigo Testamento, quanto no Novo Testamento, esta hegemonia aos poucos foi sendo diluída diante do posicionamento das mulheres que lutavam pela sua conquista de espaço e voz. Essa mudança é perceptível não só pelo fato de algumas memórias femininas serem relatadas e terem a sua devida importância descrita pelos redatores, mas também pelo fato de suas ações proporcionarem uma riqueza feminina imensurável. Elas se tornaram protagonistas da

evangelização, conforme descrito no Novo Testamento, não como estorvo, mas agregadas aos projetos do cristianismo originário.

Essa realidade é importante e muito pertinente no NT, justamente por recordar que as memórias populares femininas tiveram bem próximas do acontecimento Jesus. Infelizmente, não são observadas as escolas teológicas institucionais como no NT. Porém, como veremos, as redações finais são mais simples e com poucas glosas. Mas isso não quer dizer que se não tivessem glosas em outros textos, por exemplo, no evangelho segundo João (por necessidades teológicas profundas e pastorais, foi acrescentado o cap. 21) e nas cartas de Paulo, relacionado por questões próprias da Comunidade (Ceia do Senhor). Mas após seu sufrágio, usurpou suas escritas, modificando-as e destoando o contexto, colocando-a em uma ala conservadora, um texto pautado sobre a mulher que deve usar o véu (cf. 1Cor 11,3-16). Esse acréscimo contradiz completamente a primeira carta aos Coríntios, pois Paulo era um homem que defendia a igualdade de gênero e a riqueza da vida matrimonial. Essa glosa, possivelmente, foi inserida por redatores da escola paulina, ou seja, após a morte de Paulo. Seus seguidores retornaram à mentalidade retrograda patriarcalista, procurando apagar a experiência comunitária que colocavam a mulher e o homem no mesmo nível de igualdade. Esse grupo elaborou como diz Ferreira “os códigos domésticos”, um retorno ao patriarcado (2023, p. 140). Estes códigos seriam uma espécie de assimilação cultural às mulheres que já conquistava seu espaço em seu convívio sem nenhuma intercorrência. Parece que a história, não queria só descrever os fatos, mas validar as leis que favoreciam os homens e não as mulheres.

Sob esta ótica, veremos como os evangelistas Mateus, Marcos, Lucas e João compreenderam e apresentaram o evangelho, evidenciando o papel de diversas mulheres que doaram a vida às comunidades cristãs e se configuraram como ‘protagonistas da evangelização’. Isso demonstra que a transformação cultural evidenciada nos textos do Novo Testamento contribuiu para a construção de uma nova mentalidade, acolhida por Jesus, a qual influenciou, ao longo da história, diversos teólogos a reconhecerem a riqueza feminina até então pouco valorizada, em razão de uma estrutura dominadora e exacerbada dos homens.

Nesta análise, nota-se que o Magnificat de Lucas (cf. Lc 1,46-55) constitui a expressão da ação de Deus e de uma mentalidade profética manifestada por Maria durante a visita a sua prima Isabel. Nessa vertente, João descreve a respeito da Samaritana, como a missionária (cf. Jo 4) e também Maria Madalena como Apóstola dos Apóstolos (cf. Jo 20). Já o evangelista Marcos tem uma perspectiva diferente ao mostrar a atuação de uma estrangeira, a mulher siro-fenícia, que, para a comunidade dos anos 70 d.C., representa a superação de barreiras sociais e religiosas, ao sentar-se à mesa com cristãos, judeus e gentios, homens e

mulheres. Paulo e os helenistas revolucionaram na prática as atuações femininas no cristianismo originário.

Em uma leitura superficial a impressão que se tem de Paulo é de aversão às mulheres, mas um estudo hermenêutico, desvela o contrário: Ele sempre agregou as mulheres, isto, quer dizer, que há uma glosa exagerada nos textos (Romanos, 1 e 2 Coríntios, 1 Tessalonicenses, Gálatas, Filipenses e Filêmon) destoando do seu posicionamento.

É interessante observar que a visão de Paulo, é semelhante a dos evangelistas que exaltam as figuras das mulheres como referência, sendo introduzidas na genealogia de Jesus como Rute, Raab, Betsabeia e Tamar. Elas desempenharam papéis importantes na história da salvação, mostrando que a salvação é para todos, independentes da sua origem ou passado.

A presença feminina nos evangelhos além de ser significativa e reveladora traz uma mudança inovadora em relação às mulheres, principalmente em comparação com as normas sociais da época. Cabe ainda destacar que Jesus desafiou as expectativas sociais ao interagir com mulheres de forma respeitosa e igualitária, incluindo-as em seu ministério e reconhecendo sua importância como provedoras de recursos para o seu ministério, discípulas e testemunhas. Mulheres como Maria Madalena, que vem do hebraico Migdal (ou aramaico Magdala, significa torre ou fortaleza). Ela foi a primeira a testemunhar a ressurreição de Jesus e teve um papel importante em seu ministério.

Maria Madalena – Apóstola dos Apóstolos

Este é um título posterior atribuído já bem antes do Papa Francisco, que em 22 de junho de 2019, por ocasião da sua memória, reafirmou com veemência que ela se tornou a primeira discípula da ressurreição de Jesus (cf. Jo 20,16-18). Essa reafirmação é uma expressão significativa e expressiva por resgatar o papel preponderante de Maria Madalena e de outras mulheres como Joana, Suzana (cf. Lc 8,1-3). A partir delas é que foram se formando as primeiras comunidades da margem. Neste movimento, destacava Maria Madalena em um contexto complexo por ser mulher e marginalizada.

Deste modo, mesmo com toda essa complexidade, ela aderiu ao projeto de Jesus e esteve sempre ao seu lado desde a caminhada da Galileia para Jerusalém até junto à cruz. O texto de João Evangelista destaca que a mensagem da ressurreição foi atribuída a ela (cf. Jo 20,1-18). Além de ter o privilégio de realizar o primeiro encontro com o Ressuscitado, ela foi também a primeira a anunciar a vida nova.

No entanto, ao longo da história, o nome de Maria Madalena foi frequentemente confundido com outras narrativas envolvendo mulheres do tempo de Jesus, e sua identidade

original foi significativamente deturpada. Isso originou diversas lendas a seu respeito. Vale ressaltar que a verdadeira Maria Madalena, fazia parte do grupo de mulheres que acompanhavam Jesus. Podemos ver esta constatação em Lc 8,1-3, além de adicionar que ela é mencionada por todos os evangelistas canônicos (Mt, Mc, Lc e Jo). Isso ratifica o quão importante ela é, porque revela não como uma mulher comum, mas de grande destaque.

Infelizmente, muitos pregadores insistentemente têm afirmado aos ouvintes que Maria Madalena seria aquela mulher adúltera que estava prestes a ser apedrejada pelos escribas e fariseus, diante do flagrante adultério (cf. Jo 8,1-11). Esse equívoco recorrente, decorre, em geral, da falta de conhecimento de sua trajetória ou de uma leitura fundamentalista, o que tem ocasionado deturpações significativas de sua identidade.

Certamente, é a partir dessa narrativa que Maria Madalena foi associada à mulher prostituta. Na história, ela é representada, nas artes e na homilia, como uma prostituta arrependida, que recebeu o perdão de Jesus e tornou-se uma discípula fiel dele (FERREIRA, 2023, p. 190).

Retomando a história, Maria Madalena tantas vezes nos cristianismos originários, foi uma das líderes exímia, a primeira discípula a encontrar com o ressuscitado e a primeira anunciar a ressurreição de Jesus. O fato é que os quatro evangelistas a citam e a descrevem, revelando a sua essência e o que ela representa. Em Lucas, vê-se como embrião das comunidades femininas (cf. Lc 8,1-3), que além de participarem com Jesus, estavam ao lado dos Apóstolos e discípulos. Essa participação mostra que Jesus inova os costumes e a cultura da época. Não só chamou as mulheres, mas também as integrou ativamente em seu grupo.

À medida que vai desmitificando essa peculiaridade, entende-se que Jesus abre caminho às mulheres na Boa-nova do Reino. A evidência tornar-se-á, após sua ressurreição, tendo papéis influentes na Igreja Primitiva. Além disso, é retratado também o papel das mulheres que acompanham Jesus e seu grupo até a Jerusalém, conhecida como a ‘cidade da contradição’. O evangelista Mateus enfatiza a participação e atuação destas mulheres, ao narrar a Paixão de Cristo, apresentando a fidelidade do grupo feminino conforme o texto (cf. Mt 27,55-56).

O evangelista Marcos relata a fidelidade corajosa destas nobres mulheres seguidoras de Jesus crucificado e a visita ao túmulo (cf. Mc 15,40-41.47). Mesmo conscientes que todo o sinédrio conspirava ameaças e estava de conluio com o Império Romano, tramando a morte de Jesus, orquestrado para um grande espetáculo tanto no âmbito teatral, quanto no imoral, essas mulheres não se curvam. Elas em sua sutileza reuniram forças e com suas ações agiram e se posicionaram ocupando o seu devido lugar de direito.

Com Maria Madalena à frente, o êxito do grupo feminino levou sua missão com lealdade e responsabilidade junto ao mestre até o fim, mesmo que a estrutura patriarcalista (ESTEVES, 1994, p. 65-74) tivesse a pretensão de não só coagir, mas expurgar àqueles que fossem contrários às suas regras. Com isso, impor medo, causar insegurança era simplesmente uma constatação dos riscos e perigo evidentes dentro da repressão romana em momentos tão drásticos.

Sob essa ótica, o relato de João sobre Jesus, sua mãe, o discípulo amado e a presença de três mulheres: a irmã de sua mãe, Maria mulher de Cléofas e Maria Madalena (cf. Jo 19,25), é o momento em que João apresenta Maria Madalena como a mulher próxima do Senhor, junto ao suplício da cruz. É o momento mais drástico da história, em que as mulheres não só estiveram presentes no conflito e na tensão, mas também participaram da ‘hora’ de Jesus. Conhecedoras do local de sepultura do seu mestre, Maria Madalena e outras mulheres foram ao túmulo, no dia seguinte, no primeiro dia da semana (cf. Mc 16,1-2, Mt 28,1, Lc 24,1.10).

A construção do texto de uma forma minuciosa faz com que a cena de Maria seja envolvente. A exegese bíblica visa conduzir essa personagem a um nível mais elevado, levando-a do choro desesperador e da desolação pela morte de seu amigo ao encontro do Ressuscitado, o grande amor da sua vida (Ct 3,4), reconhecido e reencontrado. Ele falou com ela. Houve o encontro que provocou nela o ato de fé. Ao reconhecê-lo, ela diz, em aramaico, ‘Rabuni’ (רַבּוּנִי, ῥαββουνί) que significa, mestre. Nesse momento, Maria Madalena tem que sair da segurança estática e ir para a dinâmica de quem viu o Ressuscitado e está pronta para encontrar seus irmãos, a fim de anunciar a novidade, já que ela foi a primeira pessoa de receber essa incumbência de proclamá-lo. Tornou-se a primeira discípula por quem recebeu a missão de anunciar a ressurreição e de anunciar aos discípulos: “Eu vi o Senhor” e as coisas que ele lhe disse (v.18). Pode-se considerar que o reconhecimento do ressuscitado se dá partir do ouvir, da escuta. É o shemá Israel sendo colocado em prática. Quem ouve no sentido bíblico do shemá, acolhe, compreende, obedece. “O shemá, é, pois, a expressão da presença de Deus que fala a sua Palavra desperta para quem escuta” (QUIRINO, 2022, p. 72). Ao escutar sua voz, Maria Madalena é despertada para uma nova realidade: a vida venceu a morte! E assim, a missão que fora confiada a Maria Madalena se tornou o anúncio central da fé cristã, a ressurreição de Jesus.

Como observado, Maria Madalena não só se tornou a embaixadora, mas Apóstola dos Apóstolos, vista pelo cristianismo originário como fiel ao ressuscitado e ao seu anúncio (FERREIRA, 2023, p. 197). ‘Ver’ em João, é o mesmo que ‘crer’. Ela viu e compartilhou a eles o que Jesus dissera. Ela tornou-se a proclamadora da Palavra, a partir do encontro com Ele. Eis o ponto culminante da narração (cf. 20,1-18).

Com essa constatação, sua postura evidencia uma mulher de atitude e ação. Se Maria Madalena não tivesse agido dessa forma nem comunicando o que sabia, e se as pessoas não tivessem se ajudado umas às outras, o sepulcro teria ficado ali, e ninguém teria ido até lá. Nesse contexto, teria sido em vão a ressurreição de Jesus (MARTINI, 1990, p. 109-110). Desse modo, foi impressionante a atitude decisiva de Maria de Magdala. Em Jo 20, 11-18, o tema da perícopé é o encontro de Jesus, vivo depois da morte, com Maria Madalena, que simboliza a comunidade esposa, apresenta no horto-jardim o novo casal que começa a humanidade (MATEOS; BARRETO, 1989, p. 820).

Portanto, Maria Madalena foi a primeira pessoa a ver o Ressuscitado, a escutar e a falar com ele. Foi à primeira a ser enviada por Ele. Tem por excelência, a primazia apostólica. Tem, sobretudo, o primado do amor. Essa primazia se estenderá em Maria, vista no canto do Magnificat (do nome hebraico מִרְיָם, transl. Miriam) a serva fiel que corresponde à vontade d'Aquele que o chamou para transbordar o seu amor.

Maria do Magnificat é o prenúncio de um novo tempo revelando a grandeza e a misericórdia de Deus

Maria do Magnificat (Lc 1,46-55) é uma característica própria de Maria uma mulher totalmente livre, forte e pobre que o evangelista Lucas relata no mundo bíblico de forma peculiar descrevendo minuciosamente a respeito da genealogia de Jesus. Ciente que a exploração das mulheres era grave em seu contexto social, Lucas se preocupou muito com o universo feminino. O evangelista procurava observar as ações de Jesus e como as recebeu e teve empatia com elas, uma forma de animar as mulheres de seu tempo.

Sob esse prisma, era admirável a perspectiva de Lucas em relação às mulheres, especialmente diante do rigor das sociedades patriarcais romana e grega. O evangelista Lucas, logo no início de seu Evangelho (cf. Lc 1-2), apresentou Isabel, Maria (com hino da libertação) e a idosa Ana, a fim de serem referências para as mulheres que habitavam as periferias das cidades do mundo helênico-romano.

Na verdade, o objetivo era mostrar como Jesus, na evangelização, teve atenção especial para com elas, compadeceu-se com a viúva de Naim (cf. 7,11-17) e acolheu com misericórdia, uma mulher de má reputação (cf. 7,36-50). Essa ousadia enobreceu o seu grupo, que realizou muitos percursos pela Galileia e se deslocou com coragem, para Jerusalém sempre com a presença feminina (cf. 8,1-3). Essas mulheres além de caminharem com Jesus foram missionárias, tornando-se referência para as novas cristãs na civilização grega.

É interessante notar que Lucas acompanhou passo a passo a caminhada de evangelização de Jesus em relação às mulheres. Ele enfatiza a agregação da mulher hemorrágica (cf. Lc 8,43-48), mostra a sensibilização de Jesus ao chefe de uma sinagoga, Jairo, dando vida à sua filha (cf. Lc 8,49-56), enfatiza a questão familiar de suas amigas, Marta e Maria a fazerem o discernimento da Palavra (cf. Lc 10, 38-42) e realiza um ato imaginável no mundo patriarcalista ao revelar o relato da mulher que ecoou sua voz no meio da multidão para elogiar a Maria, a Mãe de Jesus. Nesse sentido, deu uma dimensão mais profunda, além da biologia ao mostrar que a verdadeira bem-aventurança é escutar a Palavra e praticá-la (cf. Lc 11,27-28).

Neste percurso, outro fator importante, é que Lucas apresentou aquele grupo feminino de 8,1-3, agora, corajosamente, presente na paixão e morte de Jesus (cf. Lc 23,55-56) e por fim, descreveu o testemunho feminino após a ressurreição (cf. Lc 24,1-11). Essas peculiaridades são para exaltar a participação e atuação das mulheres no decorrer da história.

Essa narrativa abordada por São Lucas não é dividida em quatro "blocos" formais, mas sua forma se narrar pode ser organizada tematicamente para destacar os principais pontos de vista. Sendo assim, destaca: a universalidade da salvação de Jesus, sua misericórdia pelos marginalizados, a presença feminina e a humanidade de Jesus como homem perfeito, apresentando uma perspectiva para os gregos. Esses temas se desdobram em relatos sobre o nascimento, ministério, sofrimento e ressurreição, mostrando que Jesus veio para todos, especialmente os pobres e esquecidos. Os temas principais do Evangelho segundo São Lucas abordam Jesus como Salvador Universal enfatizando-o que a mensagem é para todos, independentemente de origem ou cultura.

Dentre esses temas, destaca a misericórdia, compaixão com os marginalizados, ao mostrar uma relação de amor ao próximo que transcende fronteiras, a humanidade e a divindade de Jesus que retrata como o homem perfeito, dando detalhes sobre seu nascimento e infância, a ação e o poder do Espírito Santo que foi fundamental ao ministério de Jesus em que Ele prometeu dar esse mesmo Espírito aos seus filhos. Inclui também, a respeito do símbolo associado ao próprio Lucas que é o Boi (ou Touro): que se relaciona com o início de seu evangelho, quando ele fala sobre sacrifícios de animais no templo. É também associado ao sacrifício de Jesus e à representação de Jesus como um homem perfeito que se oferece para a salvação de todos.

O episódio do cântico de Maria tem a finalidade de apresentar a introdução no texto da visitação a Isabel, além de exaltar a ação de Deus na vida destas mulheres, narrada mais do que uma história de família, pois evidenciam o esplendor de um Evangelho de salvação messiânica (STURHLMULHLLER, 1975, p. 33). Foi justamente o encontro destas mulheres

da margem (Ain Karin e Nazaré) emudecidas pela sociedade, que foram apresentadas o seu espaço e suas vozes, porque o Senhor, Deus Altíssimo o desejou que estas extravagassem o louvor, a alegria das pessoas pobres e humildes (cântico de libertação). O texto bíblico mostra que foi Isabel, com a criança que estremeceu no seu ventre pulando de alegria (cf. Lc 1,41), quem usou a palavra bendito (a), referindo-se diretamente ao menino das entranhas de Maria, e a ela “bendita entre todas as mulheres” (cf. Lc 1,42-45).

Essa narrativa que Lucas descreve, mostra o quanto ele foi perspicaz, ao mostrar uma visão de Deus que se inclina para os pobres e pequenos. E mais! Foi um comunicado direto aos leitores masculinos. O cântico de louvor de Maria e Isabel, conhecido como o "Magnificat" e a "Saudação de Isabel", celebra a ação de Deus, a fé e a humildade. O significado principal é a exaltação da soberania divina e a sua intervenção na história, com o louvor direcionado a Deus como salvador, e não às próprias pessoas. O encontro de ambas é na verdade um símbolo de adoração e de esperança, em que uma reconhece a santidade da outra como a mãe do Messias. Com esses louvores encerram o Antigo Testamento. Ali estão duas crianças nos úteros maternos: João e Jesus. Começou para Lucas o Novo Testamento (FERREIRA, 2023, p. 164) que permeia em seus textos o posicionamento de mulheres que anunciarão a salvação messiânica. O encontro destas duas mulheres eclodiu a novidade, antes silenciadas pelo sistema, agora fazem parte do caminho rumo a Jerusalém.

É bela essa estratégia do redator, pois sua intenção é direta. É derrubar todas as cercas que enclausuravam as mulheres. Isabel que antes era vista como uma figura frágil, de idade avançada, impossibilitada de ter filho (estéril), ou seja, de não tinha nenhuma esperança humana. Foi essa mulher, dotada de um olhar profundamente humano e carente de total atenção e cuidados, quem saudou Maria não apenas como a ‘bendita’, mas como “bem-aventurada” (Lc 1,42.45). É justamente essa mulher enfraquecida, agora forte, que invocou o cântico de Maria e mesmo marginalizada soltou sua voz.

Após essa modulação, em resposta a Isabel, Maria entoou um cântico de vários salmos em um só, que explicita não só uma espiritualidade dos pobres do SENHOR, mas um cântico de esperança, anunciando que a salvação chegou a partir dos עֲנָוִים “anawim” (pobres e humildades). Lucas, certamente conhecia com detalhes o Antigo Testamento e coloca na boca de Maria esse cântico como forma de enaltecer a figura feminina, que até então era repudiada. Agora, neste novo tempo, ela se torna protagonistas da sua própria história.

Vale ressaltar, que esse novo salmo elaborado por Lucas traz uma peculiaridade especial, como um ambiente da comunidade dos pobres de Deus (anawim), solidificado como espiritualidade dos humildes e pequenos. É bom frisar isso, para se tirar a ideia de que só havia

um judaísmo. Essa conotação do judaísmo dos pobres é aquele mesmo do livro de Rute, que veio do profeta Sofonias (cf. 2,3; 3,11-13). Esse judaísmo era aberto e comunitário (FERREIRA, 2023, p. 165). Essa observação de Lucas é constatada após sua pesquisa tendo a seguinte conclusão: não havia só grupo de judaísmo de elites que esperavam pelo Messias, mas grupos de modos diferentes. Com isso, ele percebeu que o ponto de referência era Maria e, portanto, colocou o Magnificat em sua boca, porque provavelmente, ela tinha toda a mentalidade da poesia do texto. Foi esse judaísmo dos pequenos que acolheu e abraçou a simplicidade do Senhor. Conhecido nas Sagradas Escrituras como os “anawim” עֲנָוִים, participantes do projeto de Deus que não só agrega, mas age e realiza a sua verdadeira justiça: “que é defender o pobre e o fraco contra as estruturas que o exploram e o oprimem” (STORNILO, 1992, p. 22).

Sob esse aspecto, a respeito da força da justiça é que denota a inversão das situações sociais diante daqueles que orgulhosamente exploram (STORNILO, p. 22). O redator Lucas, é minucioso em sua elaboração, escrevendo uma narrativa plausível para justificar a suma importância deste cântico, usando vários textos para descrever toda realidade. Uma construção teológica para mostrar os preferidos de Deus, levando adiante seu projeto de salvação. Maria como ‘anaw’, é a preferidíssima de Deus, e se coloca entre Israel (cf. Dt 26,6-9): que saiu do Egito para uma terra onde correm leite e mel e Jesus (cf. Fl 2,5-11) (GHIDELLI, 1981, p. 76).

O hino do Magnificat de Maria, não é só um canto que acende as luzes de duas mulheres que clareavam o caminho dos pobres e humildes, mas sintetiza as esperanças e utopias dos pequenos que enxergavam o Deus da vida que não abandonava os seus preferidos. Nessa trajetória, o hino transparece a dura inquietação de uma situação política vivida por Israel e pelas comunidades dentro do Império Romano, da civilização grega e da elite do judaísmo. Esses sistemas oprimiam o povo de Israel. Somado a isso, os conflitos externos agravavam as tensões internas de grupos que buscavam saídas libertadoras dentro da própria nação.

Com todo esse caos social, foi descrita a visitação de Maria (margem do norte) à Isabel (Ain Karin). Nessa narrativa (cf. Lc 1,39-45), vê-se uma mulher livre, determinada e destemida que partiu e colocou-se a caminho (típico de Lucas), para a casa (termo caro ao evangelista Lucas) de sua prima Isabel. Essa postura revela uma mulher livre, que não se submetia à estrutura coercitiva de um sistema patriarcal cuja finalidade era não apenas coibir as mulheres, mas também submetê-las a práticas degradantes. O texto assinala que ela foi, sem medo, ao encontro de outra mulher, até então desamparada.

O que se observa, neste encontro de Maria e Isabel, é que a ótica de Lucas à figura feminina era totalmente preponderante. Elas carregavam, dentro de si, um profeta (João

Batista), e o Messias Salvador (Jesus) esperado pelos anawim. O menino João reagiu nas entranhas, à presença promissora de Maria grávida, mulher livre que se apresentou totalmente forte, ecoando sua voz, sem ter medo de quaisquer poderosos. A voz feminina não era bem quista pelo patriarcado, pelos poderosos, e muito menos pela elite israelita detentora da fala masculina.

O autor reporta, Maria como uma mulher forte que rompe esse paradigma. Ela surge como uma figura ilustre e sem medo relatada no NT. Dessa forma, é apresentada como uma personagem que anunciou a Palavra libertadora aos pobres e a proclamou, entoando um projeto novo: os pobres, em comunidade, terão novas relações, como ela teve com a outra ‘anaw’, Isabel (FERREIRA, 2023, p. 170).

Todas as mulheres que não eram silenciadas tinham muito a dizer, mas permaneciam sem voz diante da tirania dos poderosos. Provavelmente, Isabel tinha conhecimento de algumas falas femininas do AT, ou seja, de Agar, Tamar, Raab, Míriam, as cinco filhas de Salfaad, Débora, Rute. Ela deve ter intuído que Maria era bendita entre todas as silenciadas e as que falaram.

Diante desses cenários tão desafiadores na vida destas mulheres, compreende-se que o protagonismo feminino influenciou as gerações futuras, motivando-as a conquistar com excelência sua voz, o seu espaço em suas respectivas realidades. Essa constatação só ratifica, que além destas figuras femininas contarem com ação divina, o Deus libertador, este nunca compactou com as injustiças dos tiranos aplicadas sobre as mulheres e as pessoas de mais vulnerabilidade. Emudecer as mulheres foi uma ferramenta que a estrutura patriarcal utilizou para restringir seu espaço na sociedade, mas foram surpreendidos por algumas mulheres que não se curvaram e conquistaram seu espaço de modo excepcional.

Diante das transformações sociais em curso na sociedade hodierna, observa-se a presença de figuras ilustres em diferentes esferas: na política, educação e vida consagrada, que se constituem como vozes ativas. Elas ultrapassam a mera representatividade simbólica, consolidando-se como mulheres preponderantes que influenciam o mundo. Por meio de estratégias fundamentadas na sabedoria, afirmam seus direitos constituídos para exercerem, com excelência, seus respectivos papéis em diálogo com as mulheres das Sagradas Escrituras.

Considerações Finais

A história, em suas narrativas, evidencia a atitude e a postura firmes dessas mulheres da Bíblia, ressaltando, ao longo do tempo, seus avanços e as estratégias mobilizadas para enfrentar o patriarcalismo exacerbado. Essas figuras, que por um período foram silenciadas pelo

sistema, passam a se destacar diante de um reflexo que enaltece seu legado contemplado não só no AT, mas também no NT. Não mais vistas como figuras frágeis, irrelevantes ou subalternas, mas como mulheres ousadas, determinadas, imponentes e inspiradoras, afirmam-se com força e fé, muitas vezes à frente de seu tempo. A trajetória dessas mulheres das Sagradas Escrituras, assim como as das santas da Idade Média e da Idade Moderna, revela um movimento significativo que inspirou outras figuras femininas como Gertrudes de Helfta, Hildegarda de Bingen, Isabel, Petronila, Cecília, Inês, Catarina de Alexandrina, Bakhita, Martinha, Ágata, Luzia, Clotilde, Clara de Assis, Rosa de Lima, Rainha Isabel, Brígida, Catarina de Sena, Rita de Cássia, Francisca Romana, Joana d'Arc, Teresa de Ávila, Madalena de Canossa, Francisca Cabrini, Teresa de Lisieux, Teresa Benedita da Cruz, Santa Josefina Vanini, entre outras, tornando-se referências não apenas na Igreja, mas também na sociedade. Elas, com afresco extraordinário, e inesperado de coragem, liberdade, autonomia — virtudes modernas que as mulheres de hoje buscam praticar — realizam uma síntese complexa, mas não impossível, com o amor, cuidado e alegria de serem elas mesmas, sem perder sua ação e atuação como protagonista na sociedade. Esta reflexão constitui um breve ensaio que busca salientar esse percurso, sem a pretensão de esgotar essa trajetória da memória feminina. É, na verdade, um modo de reconhecer que esses retratos refletem mulheres que mergulharam nas Sagradas Escrituras e lutaram para exalar sua potencialidade e seus papéis preponderantes.

Deste modo, fazer memória destas personagens de grandes destaques é uma forma de recordar, homenagear e garantir uma visibilidade às figuras femininas tanto do AT, quanto do NT, já não mais com os olhares convencionais, mas fixos diante de suas trajetórias que as tornaram provedoras, interventoras em uma conjuntura patriarcal que, ao longo do tempo, as desdenhava e as tratava como subalternas. A constante tentativa de dissuadi-las visava intimidá-las, subjugar-las e levá-las a acreditar que eram incapazes de agir no contexto patriarcal e no mundo.

As mulheres da Bíblia, ao longo do tempo, conquistaram o seu protagonismo feminino e revelaram a importância da figura feminina no plano de Deus, bem como a necessidade de valorizar e reconhecer seu papel em diferentes esferas da vida, sem perder sua essência e sua feminilidade. Neste horizonte, o artigo aponta o protagonismo de diversas figuras femininas que, por meio de ações visionárias, e, muitas vezes, sacrificiais, conquistaram seu espaço, deixaram um legado significativo, vivendo com excelência seu nobre chamado.

Referências Bibliográficas

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulinas, 1985.

BÍBLIA DA MULHER DEVOTA. Aparecida: Santuário, 2022.

CAVALCANTI, T. **O profetismo das mulheres no Antigo Testamento**: perspectiva feminina de atualização. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis: Vozes, 1986.

ESTEVES, E. **A mulher na tradição do discípulo amado**. In: *Ribla*, n. 17, p. 65-74, 1994.

FERREIRA, A. J. **Mulheres que conquistaram espaço e voz na Bíblia**: resistência ao patriarcalismo. São Paulo: Paulus, 2023.

GHIDELLI, C. **Luca**. Roma: Paoline, 1981.

STORNIOLO, I. **Como ler o livro de Judite: a viúva que salvou o seu povo**. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2008.

KING, P. J. **Los Números**. Santander: Sal Terrae, 1969.

MATEOS, J.; BARRETO, J. **O Evangelho de São João**: análise linguística e comentário exegetico. São Paulo: Paulinas, 1989.

MARTINI, C. M. **O Evangelho segundo João**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1990.

MESTERS, C. **Como ler o livro de Rute**: pão, família, terra. São Paulo: Paulus, 1991.

QUIRINO, A. T. **Teologia da escuta: palavra e rito de experiência litúrgico-cristã**. 2022. 378 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

STURHLMULHLLER, C. **Evangelho de Lucas**. São Paulo: Paulinas, 1975.

SUZUKI, O. C. C. F. **A justiça de Tamar**: estudo exegetico de Gênesis 38. São Paulo: Fons Sapientiae, 2024.

TESTA, E. **Genesi**. Roma: Nuovíssima Versione della Biblia, 1983.

RESENHA: O NASCIMENTO DO JUDAÍSMO

REVIEW: THE ORIGINS OF JUDAISM

Vlademir Lucio RAMOS, Doutor em Ciências da Religião, graduado em Ciências Sociais e Filosofia e docente da UNIPAULISTANA e do Centro Cristão de Estudos Judaicos (CCDEJ), líder do Grupo de Pesquisa: Origens do Cristianismo: Aspectos histórico-teológicos e sociológicos do Cristianismo nascente.*

VANDERKAM, James C. **O nascimento do judaísmo**. Tradução: José Maria Gomes de Souza Neto. Petrópolis: Vozes, 2025. (Título original: *An Introduction to Early Judaism*, 2ª ed., Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2022).

Professor emérito da Universidade de Notre Dame (EUA), James VanderKam é autor de obras de referência como *The Dead Sea Scrolls Today*, traduzido para o português, *Os Manuscritos do Mar Morto Hoje* (1995) e *From Joshua to Caiaphas: High Priests after the Exile* (2004), além de ter coeditado a *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls – vol. 1 & 2* (2000). Sua longa carreira acadêmica, dedicada à análise dos textos e da história do período que vai do exílio babilônico à revolta de Bar Kochba, confere a presente obra um estatuto de autoridade e atualização.

O livro inscreve-se no gênero da introdução acadêmica, destinada fundamentalmente a estudantes e leitores interessados em compreender o período de formação do judaísmo que se estende desde a construção do Segundo Templo (516 - 515 a.C.) até sua destruição pelos romanos (70 d.C.), com um epílogo sobre a revolta de Bar Kochba (132-135 d.C.). Trata-se de uma obra de síntese, que organiza e apresenta de maneira clara um vasto corpus de conhecimentos históricos, literários e arqueológicos. Esta é a edição em língua portuguesa, de um texto inglês publicado originalmente em 2001, o que demonstra sua aceitação e utilidade contínuas no meio acadêmico e educacional.

O conteúdo da obra está estruturado em quatro seções principais. A primeira seção (*O Segundo Templo e sua época*) oferece uma detalhada cronologia histórica do período, abrangendo os domínios persa, helenístico (ptolomaico e selêucida), as dinastias asmoneia e herodiana, até a administração romana direta e as grandes revoltas. VanderKam utiliza fontes primárias (Bíblia Hebraica, Josefo, papiros) para reconstituir eventos, governantes e as tensões internas e externas que marcaram a comunidade judaica.

* E-mail: vla_ramos@yahoo.com.br

A segunda seção (*A literatura judaica do período do Segundo Templo*) constitui uma extensa guia e complexa literatura judaica do período, incluindo não apenas os textos tardios da Bíblia Hebraica, mas também os Apócrifos/Deuterocanônicos, os Pseudoepígrafos e escritos de Filon e Josefo. Ele organiza esse material por gêneros literários (narrativas, apocalipses, literatura sapiencial etc), o que facilita a compreensão do leitor.

A terceira seção (*Grandes descobertas arqueológicas*) é dedicado a três grandes descobertas arqueológicas: os Papiros de Elefantina, os Manuscritos do Mar Morto (com ênfase em Qumran) e os achados de Massada, demonstrando como esses vestígios materiais iluminam a vida e as crenças das comunidades judaicas da época.

Por fim, a quarta seção (*Síntese: líderes, grupos e instituições*) sintetiza as informações sobre as instituições centrais (sumo sacerdócio, Templo, Sinagoga, Sinédrio), os principais partidos hebraicos (fariseus, saduceus, essênios e os sicários/zelotas) e o desenvolvimento do cânon das Escrituras.

Pontos positivos: VanderKam é cuidadoso ao apresentar hipóteses divergentes – por exemplo, sobre a datação de certos textos ou a identidade dos grupos de Qumran. Ele expõe diferentes posições acadêmicas de forma equilibrada. A principal contribuição da obra é oferecer um mapa confiável e legível de um período histórico e literário que é, ao mesmo tempo, fundamental para a compreensão tanto do judaísmo rabínico quanto do cristianismo nascente. O grande trunfo da obra é a clareza: consegue condensar informações complexas sem sacrificar o rigor acadêmico. A segunda edição, em inglês (2022), inclusive no português, inclui materiais novos (como José e Asenet, as Antiguidades Bíblicas de Pseudo-Filon e os textos de Al-Yahudu), o que mostra preocupação com atualização. A abordagem integrada – que conecta história, literatura e arqueologia – evita a fragmentação do conhecimento e permite uma visão mais orgânica do período.

Pontos de atenção: pode-se notar que, por buscar a abrangência, alguns tópicos são tratados de forma sucinta, e o leitor que desejar aprofundar-se terá que recorrer às obras especializadas indicadas na bibliografia (adequada, mas limitada a manuais e comentários – sem incluir artigos especializados mais recentes). O autor se concentra quase exclusivamente no judaísmo palestino e nas fontes gregas e hebraicas/aramaicas, com menor ênfase nas comunidades da diáspora oriental (exceto Elefantina e Babilônia). Além disso, a seção sobre a Septuaginta é muito breve (apenas um parágrafo), considerando sua importância para o judaísmo helenístico e para o cristianismo primitivo. Além disso, a opção por não discutir exaustivamente as

complexas questões teológicas (como o desenvolvimento da escatologia ou da ideia de ressurreição) pode deixar alguns leitores com desejos de maior aprofundamento nessas áreas.

VanderKam, combinando uma reconstrução histórica meticulosa a uma análise detalhada da produção literária e dos remanescentes arqueológicos do período, oferece uma introdução abrangente ao judaísmo do Segundo Templo, situando os textos em seus respectivos contextos históricos e sociorreligiosos. A clareza expositiva do autor, aliada à estruturação didática da obra, confere a este volume um adequado potencial para aplicação pedagógica em contextos de ensino superior.

ENTREVISTA ESPECIAL*

Vinte anos cultivando o diálogo: CCDEJ entre a memória e o horizonte

Neste número, a *Revista Cadernos de Sion* celebra uma efeméride singular: os vinte anos do Centro Cristão de Estudos Judaicos. Para marcar esta data, a Revista promove um encontro com os dois diretores gerais que conduziram o CCDEJ ao longo dessas duas décadas, convidando-os a revisitar o caminho percorrido. Suas conquistas, inflexões e aprendizados, e a lançar o olhar adiante, sinalizando horizontes para o diálogo católico-judaico no Brasil e para a missão que Sion é chamada a exercer no interior da Igreja.

Em 2026, o Centro Cristão de Estudos Judaicos (CCDEJ-SP) completa vinte anos de existência. Fundado em 2006 pela Congregação dos Religiosos de Nossa Senhora de Sion, o Instituto de Pesquisa e Ensino nasceu com a vocação de transmitir e encarnar o carisma próprio de Sion, definido em suas Constituições como o chamado a “seguir Jesus Cristo como Verbo de Deus feito homem no Povo Judeu para a salvação do mundo” e a “testemunhar na Igreja e no mundo o amor particular de Jesus Cristo pelo seu Povo Israel” (Constituições II, 2). Tal missão encontra seu método espiritual e intelectual na “meditação constante das Escrituras, iluminadas pela Tradição judaica e cristã” (Constituições, Cap. I, § 1), fonte que alimenta tanto a vida consagrada dos religiosos quanto a proposta formativa do CCDEJ.

Ao longo desses vinte anos, o CCDEJ traduziu esse carisma em presença concreta: formou agentes de diálogo, ofereceu cursos e atividades de extensão, promoveu pesquisas bíblico-teológicas e cultivou parcerias com comunidades judaicas, instâncias acadêmicas e organismos eclesiais. Tudo isso animado pela convicção de que o diálogo entre cristãos e judeus não é uma opção periférica da vida da Igreja, mas uma exigência que brota do próprio Evangelho e da fidelidade à história da salvação.

Esse percurso se insere no horizonte mais amplo aberto pelo Concílio Vaticano II. A Declaração *Nostra Aetate* (1965), em seu número 4, representa um marco incontornável, isto é, ao repudiar qualquer forma de antissemitismo e ao reconhecer os vínculos espirituais profundos que unem a Igreja ao Povo da Aliança, o documento inaugurou uma nova época nas relações entre judeus e cristãos. O CCDEJ nasceu, em certa medida, como resposta eclesial e carismática

* **Nota Editorial:** Entrevista concedida ao prof. Dr. Marivan Soares Ramos, coordenador acadêmico do CCDEJ, entre os dias 01 de junho a 10 de julho de 2026, elaborada para a edição comemorativa dos 20 anos do Centro Cristão de Estudos Judaicos (CCDEJ). As perguntas foram organizadas em dois blocos correspondentes às gestões institucionais, de modo a registrar a memória da fundação e projetar horizontes para o diálogo católico-judaico. As respostas foram transcritas e editadas em acordo com os entrevistados antes da publicação.

a esse apelo conciliar, fazendo ecoar na Igreja do Brasil as palavras que o próprio Concílio endereçou às comunidades cristãs, a busca pelo “mútuo conhecimento e estima que nascem sobretudo dos estudos bíblicos e teológicos como também de um diálogo fraterno” (NA, nº 4).

Seis décadas depois da *Nostra Aetate* e vinte anos após a fundação do CCDEJ, o diálogo católico-judaico acumulou avanços significativos, documentos, gestos históricos, aproximações teológicas, mas também enfrenta novos desafios: o crescimento de formas renovadas de antissemitismo, a necessidade de aprofundar o ensino sobre o judaísmo nas comunidades cristãs, e a urgência de passar das declarações institucionais ao encontro vivo entre as pessoas. É nesse contexto que esta entrevista se situa, ou seja, não apenas como registro memorialístico, mas como instrumento de reflexão e de projeção de caminhos.

A *Revista Cadernos de Sion* conversou com os dois diretores gerais que estiveram à frente do CCDEJ ao longo dessas duas décadas: o Pe. Manoel Miranda, NDS, que dirigiu o instituto em seu período fundacional e de consolidação (2006–2018), e o Pe. Donizete Ribeiro, NDS, que desde 2019 conduz o CCDEJ em sua fase atual de renovação e expansão. Suas vozes, distintas e complementares, oferecem ao leitor uma visão panorâmica e ao mesmo tempo interior de uma obra que é, antes de tudo, expressão viva de uma espiritualidade em diálogo.

PRIMEIRA GESTÃO · 2006–2018

Pe. Manoel Miranda, NDS*

Primeiro Diretor Geral do CCDEJ

Cadernos de Sion:

“Padre Manoel, em 2006 o CCDEJ nasceu com um único curso de Cultura Judaico-Cristã numa sala cedida pela Casa Geral da Congregação, na Rua Xavier Curado, nº 42, no Ipiranga. O que motivou a Congregação Nossa Senhora de Sion, através da sua pessoa, a fundar o Centro de Estudos naquele momento histórico, quando ainda era recente o impacto da *Nostra Aetate* na vida eclesial brasileira? Quais foram os desafios?”

Padre Manoel Miranda, NDS:

* Doutorando em Teologia pela PucRio, possui mestrado em Teologia Dogmática com concentração em Bíblia pela Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção (2003). Graduado em Filosofia, Faculdades Associadas Ipiranga (1996) e em teologia, Institut Catholique de Paris (2001). É membro do Conselho Científico da Revista Científica Cadernos de Sion e membro do Conselho Editorial e Consultivo da Coleção de Livros Judaísmo e Cristianismo.

“O que não nos faltavam, naquele momento, eram motivações. Faltavam, contudo, os meios, os recursos e pessoas qualificadas. Eu mesmo não me sentia e nem me sinto qualificado para tal missão. Entretanto, as motivações, entre elas, a importância de se ter um Centro Cristão de Estudos Judaicos no contexto da grande Igreja de São Paulo, foram maiores e fizeram com que eu superasse as minhas limitações e me lançasse no projeto. Não somente iniciei a empreitada, mas acabei conduzindo o Centro por mais de uma década até que chegasse alguém mais preparado para assumir a missão. Tal conjuntura explica o fato de o CCDEJ ter sido fundado no Brasil, em uma sala improvisada, somente em 2006, já próximo da Congregação celebrar seu centenário no País, seis anos depois. Vejo o CCDEJ como um verdadeiro marco, um ponto crucial de referência na celebração do centenário da Congregação em terras brasileiras, indicando sua evolução, seu crescimento em seu trabalho específico na Igreja do Brasil.

Entretanto, os desafios foram numerosos na concretização da obra: não dispúnhamos de um local adequado, de docentes que conhecessem o assunto que é bastante específico e de uma instituição renomada que aceitasse validar os cursos. O empenho de alguns membros da Congregação e de alguns amigos foi fundamental para superação dessas carências. Lembro-me, de maneira muito afetuosa e com o coração pleno de gratidão que Padre Jenuário Béó, então superior local e formador dos Junioristas, reformou e mobilhou, com recursos próprios, uma sala e uma bela secretaria anexas à biblioteca da casa de formação sita na Xavier Curado, 42, e as colocou à disposição do projeto. Nesta sala, iniciamos o primeiro curso do CCDEJ, o curso de Cultura Judaico-Cristã, História e Teologia com 25 alunos, entre os quais se encontrava o professor Marivan Ramos, o atual coordenador de cursos do CCDEJ. Este curso é a espinha dorsal do CCDEJ e tem como objetivo apresentar a tradição de Israel como condição imprescindível para a compreensão das Escrituras e do Novo Testamento. Conhecer o contexto no qual Jesus e seus discípulos estavam inseridos possibilita um melhor entendimento do Novo Testamento e por consequência da própria Igreja. O curso foi pensado e preparado para influenciar as opiniões por isso ele visa, entre outros, pessoas estudiosas da Bíblia e da Teologia bem como aqueles que querem se preparar para o diálogo com o judaísmo segundo espírito de *Nostra Aetate* (n. 4). Nessas duas décadas, acompanhamos figuras importantes de vários credos; sacerdotes, pastores e leigos engajados desejosos de conhecer melhor as raízes do cristianismo.

Devido às dificuldades de se encontrar docentes para um curso tão específico, convidamos para dar aula, no início dos trabalhos, professores de vários lugares: Ir. Pierre Lenhardt e Pe. Donizete Luiz Ribeiro de Paris, Ir. Elio Passeto de Jerusalém, Ir. Judite Mayer de Salvador, Conego Celso Pedro da Silva, professor Jarbas Vargas do Nascimento e eu mesmo

de São Paulo. A validação proveio de uma parceria com a Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção que tinha como então diretor o professor e Cônego Antônio Manzatto que muito nos ajudou. O curso foi um sucesso, de modo que vários alunos da primeira turma de 2006, ao concluírem a formação, perguntaram se haveria uma possibilidade de continuar a estudar no CCDEJ. Foi este tipo de demanda que nos obrigou a procurar, logo após a fundação do Centro, um outro espaço que foi inaugurado em 2010 na Vila Mariana e nos deu a possibilidade de ampliarmos nossa proposta pedagógica.”

Cadernos de Sion:

“A mudança para a Vila Mariana, em 2010, representou uma expansão física considerável. Como essa ampliação de espaço se traduziu pedagogicamente? De que forma o senhor e o coordenador acadêmico, no momento de transição, Prof. Jarbas Nascimento, a partir de 2012 o Prof. Marivan Ramos assumirá a coordenação, estruturaram a proposta curricular para responder ao carisma de Sion: “escutar a Palavra de Deus iluminada pela tradição de Israel e da Igreja”? Nesse novo espaço surgiram novas propostas pedagógicas com novos cursos e ampliação de público? Lembramos ainda, que foi em sua gestão que foi construída uma parceria com a Fons Sapientiae (um selo das edições Loyola) para a publicação da Coleção Judaísmo e Cristianismo, nos conte um pouco mais sobre esse percurso”.

Padre Manoel Miranda, NDS:

“O Centro de Estudos funcionou por 4 anos na Xavier Curado 42, nesse interim, encontramos e reformamos uma grande casa na Francisco Mauricio Klabin 239, na Vila Mariana. O prédio fora completamente adaptado para sediar o CCDEJ que em 2010 saiu dos fundos da casa de formação e ganhou sede própria. A mudança ampliou o horizonte pedagógico do CCDEJ e com isso, vários outros cursos foram sendo criados e algumas parcerias foram firmadas, no decorrer dos anos. Assim em 2011 criamos o curso de Ensino Religioso com o intuito de prepararmos docentes para atuarem nas Escolas. O objetivo era oferecer um ensino de cultura religiosa que apresentasse o judaísmo como a matriz das religiões cristãs e eliminasse o discurso de ódio contra a religião judaica e os judeus. Para a realização desse curso, firmamos parceria com as escolas das irmãs de Sion que nos enviaram muitos docentes. Estimulamos e incentivamos, de modo veemente, os professores dos colégios dos Religiosos de Sion, dos quais eu era o diretor, a fazerem o referido curso que funcionou com sucesso até 2014. Em 2018, fizemos uma parceria com a Diocese de Santo André e preparamos cerca de vinte candidatos para o diaconato permanente. O propósito dessa parceria era colocar no curso de Teologia, oferecido aos postulantes ao diaconato permanente, algumas disciplinas que fazem parte da

programação especificam do CCDEJ, apresentando assim a importância da tradição judaica para uma boa compreensão da Teologia cristã. Alguns desses alunos, após o término do curso e já como diáconos permanentes, continuaram a estudar no CCDEJ.

Além desses cursos, criamos vários outros tais como: A Bíblia explica a Bíblia, Mariologia, Patrística, exegese bíblica, curso de formação de pregadores e outros. Todos esses cursos têm um traço em comum que é a abordagem teológica a partir do universo judaico. Com tais atividades o Centro de Estudos cresceu de modo que em 2018 chegamos a quase trezentos alunos.

A parceria com a *Fons Sapientiae*, vai ocorrer em um momento ascendente do CCDEJ de alta produção teológica. Muitos cursos estavam em funcionamento e vários de tipos de palestras eram organizados; vivíamos um real período de prosperidade acadêmica no Centro de Estudos. Destarte, era necessário que pensássemos em uma atividade complementar que viesse registrar, divulgar e aumentar o que se estava produzindo no CCDEJ. Surge então a ideia de se criar a coleção de livros Judaísmo e Cristianismo em parceria com a *Fons Sapientiae* cujo diretor era o Sr. Jair Canizela, de saudosa memória, que já trabalhava comigo no Colégio Sion, Ipiranga. A coleção, muito além de registrar o que se produzia, alargou a produção intelectual do CCDEJ com publicação de obras inéditas e com a tradução e reedição de obras importantes já publicadas no exterior, dando acesso de conteúdos fascinantes sobre judaísmo e cristianismo, ao público interessado. A Coleção judaísmo e Cristianismo já se encontra na sua vigésima quarta publicação.”

Cadernos de Sion:

“Nos doze anos à frente do CCDEJ, o senhor acompanhou publicações eclesiais que aprofundaram o diálogo católico-judaico ulteriores a *Nostra Aetate*, como, por exemplo, o documento: “Porque os dons e o chamado de Deus são irrevogáveis” de 2015. De que maneira esse último documento alimentou ou desafiou o trabalho do CCDEJ e quais resistências internas à Igreja o senhor encontrou ao promover esse “novo olhar” sobre o Povo da Aliança?”

Padre Manoel Miranda, NDS:

“O nosso Carisma é algo bastante peculiar, como você mesmo já citou somos chamados em primeiro lugar a seguir Jesus Cristo como Verbo de Deus feito homem no Povo Judeu para a salvação do mundo e a testemunhar na Igreja e no mundo o amor particular de Jesus Cristo pelo seu Povo Israel. Essa tarefa não é fácil de ser executada, precisamos, primeiramente, ter em mente e com muita convicção uma definição concreta do Cristo que seguimos, para depois partirmos para o testemunho. Isto requer uma noção clara de uma cristologia enraizada no

judaísmo, que com certeza, não é a mesma para a maioria cristã, seja ela católica ou evangélica. Não raramente, as pessoas, sem nenhum pudor e de modo muito entusiasta, nos define como aqueles que na Igreja convertem os judeus; o que para nós é algo impensável. Para tais pessoas, o Cristo é completamente desvinculado, desencarnado do seu contexto judaico. Neste Sentido, precisamos de documentos oficiais que fundamentem, de modo muitíssimo claro, a relação entre judaísmo e cristianismo. Nostra Aetate (n. 4) é, sem sombra de dúvida, o documento maior que embasa e dá legitimidade o diálogo entre cristãos e judeus; ele apresenta a relação entre Igreja e Sinagoga dentro de um novo quadro teológico que revela a relação intrínseca e embrionária entre cristianismo e judaísmo. Foi, exatamente, por ocasião das celebrações dos cinquenta anos de Nostra Aetate (n. 4) que a Pontifícia Comissão para as Relações Religiosas com o Judaísmo publicou o documento “Porque os dons e o chamado de Deus são irrevogáveis” (Rm 11,29), com a finalidade de celebrar, recordar e referendar tudo o que foi possível realizar, avançar nas relações judeu-católicas nos últimos decênios e ao mesmo tempo fornecer um renovado impulso para o futuro.

Neste sentido, o documento apoia todo trabalho já realizado nessas duas décadas no CCDEJ, nos mostrando que estamos na direção certa e nos estimulando a continuar. O documento é densamente rico e tocou-me particularmente quando ensina que cristãos e judeus são irreversivelmente interdependentes e o diálogo entre os dois, longe de ser uma oposição arbitrária, constitui um dever. Para quem nos identifica como aqueles que devem converter os judeus, o documento responde que a Igreja não conduz, nem encoraja alguma missão institucional dirigida especificamente aos judeus e que os cristãos são chamados a testemunhar humildemente e com sensibilidade sua fé diante dos judeus, reconhecendo que eles são os portadores da Palavra de Deus e tendo presente a grande tragédia da *Shoah*.

O Documento é um verdadeiro reforço nas relações com o judaísmo. Todavia, estamos cientes de que os desafios continuarão, um deles, que sempre esteve presente ao longo desses vinte anos, é a apatia do público cristão a este tipo de documentos. Eles são vergonhosamente desconhecidos nos meios católicos, inclusive nos ambientes acadêmicos. Nessa apatia se esconde a velha mentalidade que alimenta naturalmente uma certa antipatia a tudo que se refere a judaísmos. A ignorância desses documentos fundamentais para um bom diálogo entre cristãos e judeus dificulta o conhecimento da importância do judaísmo para uma melhor compreensão do cristianismo e impacta no trabalho que desenvolvemos no CCDEJ, porém, nada que nos impeça de continuar a obra de nossos fundadores. O projeto de estudos desenvolvido, durante esses vinte anos no CCDEJ, tornou-se uma verdadeira missão que, para o bem da Igreja, não pode mais retroceder.”

SEGUNDA GESTÃO 2019–ATÉ O PRESENTE

Pe. Donizete Luiz Ribeiro, NDS*

Diretor Geral do CCDEJ

Cadernos de Sion:

“Padre Donizete, a sua gestão, em parceria com o coordenador acadêmico Prof. Marivan Ramos, transferiu o CCDEJ para as dependências do Colégio Sion Ipiranga. Que desafios e oportunidades essa integração trouxe para a missão do Centro de Estudos, especialmente no que diz respeito à formação de professores e ao alcance de novas audiências para o diálogo inter-religioso?”

Padre Donizete Ribeiro, NDS:

“A vinda da Vila Mariana para os locais do Colégio São José-Sion Ipiranga foi a maneira que encontrou a Congregação de Sion para reunir o útil ao agradável: como o CCDEJ oferece cursos a noite e nos finais de semana, aproveitamos do belo e grande espaço do Colégio Sion Ipiranga para aí desenvolver ainda mais nossas atividades de pesquisa e ensino. De fato, novos desafios e oportunidades, surgiram neste novo local no Ipiranga e foram desenvolvidos.

Em primeiro lugar, o CCDEJ acentuou seus trabalhos de pesquisa, criando 4 grandes linhas de pesquisa para fundamentar a Revista Cadernos de Sion e encontrar nela um espaço privilegiado de publicação para seus professores, associados, pesquisadores e alunos. Em seguida, graças à parceria com a Faculdade São Bento de São Paulo, o CCDEJ cresceu e expandiu suas propostas de pós-graduação *Latu Sensu* chegando a oferecer 4 cursos, à saber: (a) Cultura Judaico-cristã, história e teologia; (b) Sagradas Escrituras; (c) Ciências Religiosas; (d) Mariologia.

Em seguida, graças à presença de Sion no Rio de Janeiro, especialmente à PUCRIO para onde a Congregação levou seus Juniores em vista da sua formação teológica e Sionense, iniciamos nos últimos anos uma nova parceria PUCRIO/CCDEJ. A título de exemplo

* Doutor em Teologia pelo Institut Catholique de Paris (2009) e mestrado em Teologia com concentração em Estudos Judaicos (2000) também pelo ICP ou Universita Catholica Parisiensis, ambos convalidados pela PUCRIO. Tem experiência na área de Teologia, com ênfase em Sagrada Escritura e Estudos judaicos. Diploma superior das Línguas bíblicas (Grego, Hebraico e Aramaico) pela ELCOA-IC (Ecole de Langues et Civilisations de l'Orient Ancient)), licenciatura plena em Filosofia pelo UNIFAI (1992) e bacharelado em Teologia pela DEHONIANA/UNICAMP (2012). Lecionou de 2001 a 2011 no Instituto Católico de Paris e atualmente é professor agregado à PUCRIO (Campus Gávea e Seminário São Jose) no departamento de Teologia e leciona no CCDEJ de São Paulo onde exerce a função de Diretor Acadêmico; criador e Líder do Grupo de Pesquisa ECOS DA TORAH, membro associado da ACFEB, da Revista EL OLIVO e da ABIB; presidente do Conselho Editorial da coleção Judaísmo e Cristianismo e editor da Revista CADERNOS DE SION.

significativo e muito apreciado, lembremo-nos do evento internacional organizado em 2025: “3030 anos de Jerusalém”. Foram doze encontros presenciais e remotos com professores especialistas, vindo do Brasil, da Argentina e de Israel. Da Jerusalém pré-davídica à *Yerushalayim* hodierna, esses mestres judeus e cristãos, rabinos e padres teceram seus ensinamentos em torno do fio condutor: *Yerushalayim*: um olhar bíblico, histórico, patrimonial, arquitetônico e literário sobre a Jerusalém de ontem e de hoje.

Enfim, *last but not least*, graças aos novos espaços do Colégio Sion, agora ocupados pelo CCDEJ, foi possível instalar in loco toda a estrutura administrativa do CCDEJ e desenvolver novas parcerias formativas com outras paróquias e instituições diocesanas para proporcionar a um público maior o *savoir faire* bíblico-judaico-catequético do CCDEJ, através de uma grande equipe de professores formados pelo próprio CCDEJ nos últimos vinte anos”.

Cadernos de Sion:

“Completamos, em 2025, os 60 anos da Nostra Aetate. Nesse contexto de duplo jubileu, seis décadas do documento conciliar e duas décadas do CCDEJ, como o senhor avalia o estado atual do diálogo católico-judaico no Brasil? Quais pontos de tensão permanecem e onde o CCDEJ pode oferecer contribuição singular por meio de estudos bíblico-teológicos, parcerias e pesquisas? Lembramos que foi em sua Gestão que aconteceu a criação da Revista Cadernos de Sion, que atualmente alcançou importante relevância em sua proposta de pesquisas científicas, alcançando a nota QUALIS A4, conferida pelo CAPES. O que isso representa para os avanços no campo do diálogo inter-religioso?”

Padre Donizete Ribeiro, NDS:

“Nossa Revista Cadernos de Sion, recentemente qualificada com a nota A4 pela QUALIS, para o quadriênio 2020-2024, é a prata da casa. Ouso confiar que essa excelente qualificação é o reconhecimento do percurso já realizado pelo CCDEJ e ao mesmo tempo o sinal verde para avançar em direção de águas mais profundas. Com efeito, no campo dos estudos bíblicos e judaicos muito resta a ser feito para aprofundar, argumentar e demonstrar a contribuição teológica judaico-cristã a partir dos seus grandes corpus textuais até os novos desafios resultantes da permanência de Israel e das grandes questões ético-teológicas que povo judeu apresentam ao Cristianismo e à humanidade.

Quanto ao diálogo judaico-católico, de modo geral, se avançou no diálogo como Nostra Aetate nº 4 nos convidava; mas resta-nos ainda os estudos bíblicos e teológicos a fim de aprofundar as semelhanças e as diferenças entre Judaísmo e Cristianismo. Se a “Fé de Jesus nos une e a fé em Jesus nos divide”, como dizia Shalom Ben Chorin, Judeus e cristãos precisam

aprofundar sua fé-*emuná* passando-a pelo crivo ético da existência com e para os outros em humanidade. No Brasil, tenho impressão de que o diálogo judaico-católico vive um pouco às sombras do diálogo interreligioso. Como fazer para distinguir sem separar e assim permitir que ambas as formas de diálogo cresçam e produzam bons frutos?”

Cadernos de Sion:

“Olhando para os próximos vinte anos, que projeto ou iniciativa o senhor considera essencial para que o CCDEJ siga sendo, como Sion na Igreja, um espaço de “mútuo conhecimento e apreço” entre cristãos e judeus, conforme a aspiração da Declaração Nostra Aetate nº 4, e ao mesmo tempo um polo de pesquisa científica reconhecido no campo dos estudos judaico-cristãos no Brasil e na América Latina?”

Padre Donizete Ribeiro, NDS:

“Grande desafio e questão fundamental: como avançar como Igreja, levando sempre em conta o novo olhar trazido por Nostra Aetate e ao mesmo tempo enfrentar juntos, como judeus e cristãos aquilo que fundamenta a nossa humanidade? De um lado, nestes novos tempos com o Papa Leão, preocupado com a unidade da Igreja e com a *Magnifica Humanitas*, acredito que “mútuo conhecimento e apreço” serão sempre necessários para salvaguardar aquilo que faz nossa comum humanidade. Por outro lado, como o universal passa pelo singular concreto, penso que o “patrimônio comum aos judeus e cristãos” guarda todo seu frescor e riqueza para solidificar ainda mais as relações entre judeus e cristãos.

Cada vez mais será necessário declinar as semelhanças e diferenças entre judeus e cristãos para que nosso patrimônio comum e nosso testemunho ético possam servir a *Magnifica humanitas*. Para isto vir a ser, como já assinalara anteriormente, será preciso cada vez mais e maior diálogo bíblico e teológico, como quer e fomenta Nostra Aetate nº 4. Esse seria, no meu entendimento, o novo polo de pesquisa e de formação para os anos vindouros. A presença e permanência do Povo da Aliança jamais revogada (Rm 11,29) nos questiona e nos impulsiona a revisitar nosso patrimônio comum e a nos lançar com fé-*emuná*, confiantes naquilo que faz o autenticamente humano.

Enfim, a presença e desenvolvimento do CCDEJ em São Paulo e no Rio de Janeiro, graças às parcerias existentes e em construção, e ao *savoir-faire* da PUCRIO, do Diálogo Católico Judaico e de outras instituições internacionais com as quais o CCDEJ tem vínculos, tudo isto concorre para o bem e o desenvolvimento do nosso CCDEJ. Resta-me, portanto, esperar e desejar longa vida e profícuos trabalhos, pesquisas e ensinamentos aos nossos CCDEJ's.”

Marivan Soares Ramos



A preocupação com a água nos livros de Gênesis e Êxodo



COLEÇÃO JUDAÍSMO E CRISTIANISMO



CCDEJ®

