

REVISTA CADERNOS DE SION

ANO 2023
VOLUME 4
NÚMERO 1

ISSN 2763-7859 (online)
ISSN 2763-7816 (impresso)

Centro Cristão de Estudos Judaicos



CCDEJ®



REVISTA CADERNOS DE SION

ÓRGÃO OFICIAL CENTRO CRISTÃO DE ESTUDOS JUDAICOS
VOLUME 4, NÚMERO 1

EDITORES

Dr. Donizete Luiz Ribeiro
Dr. Jarbas Vargas Nascimento

CONSELHO EDITORIAL

Me. Elio Passeto (ISPS-Ratisbonne)
Dr. Fernando Gross (CCDEJ)
Me. Joel Marcos Moreira (CCDEJ)
Me. Judson Vieira (PUC/SP-CCDEJ)
Me. Manoel Ferreira de Miranda Neto (CCDEJ)
Me. Marivan Soares Ramos (PUC-SP/CCDEJ)
Me. Paulo Antonio alves (CCDEJ)
Dr. Ruben Sternschein (CIP)
Dr. Saul Kirschbaum (CCDEJ)

CONSELHO CIENTÍFICO

Dr. Boris A. Nef. Ulloa (PUC-SP)
Dr. Donizete Luiz Ribeiro (CCDEJ)
Dr. Jarbas Vargas Nascimento (PUC-SP/CCDEJ)
Dr. Marc Rastoin (Centre Sèvres-Paris)
Dr. Moshe Orfali (Universidade Bar Ilan)
Dr. Olivier Rota (Université Catholique de Lille)
Dr. Ruben Sternschein (CIP)
Dr. Rudney Soares de Souza (CCDEJ)
Dr. Thierry Vernet (Faculté Notre-Dame de Paris)
Dr. Vladmir Lúcio Ramos (UniPaulistana/CCDEJ)
Dr. Waldecir Gonzaga (PUC-RIO)

DOSSIÊ TEMÁTICO - Bíblia e Ecologia

FULIGEM: ECONARRATIVIDADES EM EX 9, 8-12.....8
 Matthias Grenzer

BÍBLIA HEBRAICA, DIREITOS HUMANOS E ECOLOGIA:19
 Petterson Brey e Marcela Bittencourt Brey

AS OCORRÊNCIAS DE λίμνη (LAGO) NO EVANGELHO SEGUNDO LUCAS:
 A NATUREZA COMO FATOR REVELATÓRIO.....35
 Vamberto Marinho de Arruda Junior

OPENTATEUCO E AS NARRATIVAS SOCIOAMBIENTAIS.....48
 Luciano José Dias

JUSTIÇA SOCIAL E ECOTEOLOGIA NO ANO SABÁTICO DA TERRA.....58
 Jean-Luc Fobe

ECONARRATIVIDADES BÍBLICAS:.....70
 Maria Cristiane Santos e Marivan Soares Ramos

QUEM ESTÁ NO DESERTO?.....80
 Fernando Gross

DOSSIÊ TEMA LIVRE

A INFIDELIDADE DOS JUDEUS: JOÃO 12,37-43 E SUA RELEITURA DE ISAÍAS 53,1 E 6,9-10.....92
 Waldecir Gonzaga e Paulo Cesar Machado Faillace

AS BERAKHOT DE JESUS NO SEDER DE PESAH.....119
 Donizete Luiz Ribeiro e Estevão Oliveira de Souza

AS QUATRO ESPÉCIES (LULAV) NA FESTA DE SUKKOT.....129
 Paulo Antônio Alves e Lucas de Andrade Flor Santos

ADONAI: A ORIGEM DO SEU NOME E OS MISTÉRIOS EM TORNO DESSE DEUS.....144
 Joel Moreira e Cláudio Franciscano Cândido

RESENHA

HARRINGTON, DANIEL J. & KEENAN, JAMES F. JESUS E A ÉTICA
 DA VIRTUDE. CONSTRUINDO PONTES ENTRE OS ESTUDOS
 DO NOVO TESTAMENTO E A TEOLOGIA DA MORAL.....162
 Sergio David Sotelo Espitia.

REVISTA CADERNOS DE SION**VOLUME 4 NÚMERO 1**

ORGANIZADORES: Prof. Dr. Mathias Grenzer e Prof. Me. Marivan Soares Ramos

Dossiê

Bíblia e Ecologia: “Ao ouvir ou ler os textos bíblicos, as pessoas, em geral, ficam atentas àquilo que neles é pensado sobre Deus e/ou sobre o ser humano. E quando ocorrem referências a espaços geográficos, fenômenos meteorológicos, elementos abióticos (ar, água, solo, calor), vegetais e/ou animais, essas, muitas vezes, correm o risco de serem avaliadas como meramente ilustrativas e, portanto, secundárias. Isto é, prevalece, comumente, ora um teocentrismo, ora um antropocentrismo quando é lida a Bíblia, no sentido de leituras populares, comunitárias e/ou interpretações científicas, raramente, procurarem nessa obra literária por uma sabedoria própria em relação às questões ambientais. Não obstante, é possível descobrir, nesses textos milenares, uma valorização dos seres que coexistem com o ser humano neste mundo. Diante dessa lacuna e em vista da importância e atualidade da questão, o presente Dossiê acolhe estudos bíblicos que se dedicam à temática “Bíblia e Ecologia”, investigando as dimensões socioambientais inerentes às narrativas, às formulações jurídicas e/ou aos poemas líricos contidos na Sagrada Escritura de judeus e cristãos”.

APRESENTAÇÃO

Apresentamos mais um número da Revista Cadernos de Sion, do Centro Cristão de Estudos Judaicos – CCDEJ. Trata-se de um dossiê singular, na medida em que traz à reflexão a relação entre Bíblia e Ecologia. Atualmente, tem havido uma preocupação com a preservação ambiente, por meio da valorização da questão ecológica em diferentes campos do conhecimento, particularmente, no interior dos estudos teológicos. Embora vários textos bíblicos tenham suscitado uma reflexão ecológica, tais reflexões ainda são um desafio para a Teologia contemporânea. Neste sentido, com foco na associação Bíblia e Teologia, em seu volume 4, número 1, a *Revista Cadernos de Sion* apresenta doze artigos assim distribuídos: oito artigos no Dossiê Temático e quatro na Seção Atemática e, ainda, uma Entrevista e uma Resenha.

O primeiro artigo do Dossiê Temático, intitulado **FULIGEM: ECONARRATIVIDADES EM Ex 9,8-12**, MATHIAS GRENZER, discute, com base na narrativa exodal, o episódio sobre o sexto sinal e/ou prodígio ocorrido no Egito faraônico. Grenzer se interessa, sobretudo, pela questão de como uma pequena narrativa poética, a partir de seu olhar para as dimensões socioambientais da realidade, chega a refletir sobre Deus. Com isso, o estudo se encaixa no âmbito daquelas pesquisas que hoje, comumente, são chamadas de “leitura verde” da Bíblia. O autor procura pela contribuição dessas tradições literárias milenares questões ecológicas as quais, em princípio, são ecoteológicas.

O segundo artigo **BÍBLIA HEBRAICA, DIREITOS HUMANOS E ECOLOGIA: aspectos do *reset* eco social na literatura jurídica do Antigo Israel em diálogo com os Direitos Humanos na contemporaneidade**, Petterson Brey & Marcela Bittencourt Brey visam a estabelecer um diálogo entre a sabedoria que eflui do *mundo narrado* e o pensamento dos Direitos Humanos, na contemporaneidade, acerca dos temas da ecologia e do bem-estar social. Para isso, os autores entendem que, em ambos os espectros de pensamento, lógicas de exploração da natureza são sintomáticas de relações humanitárias pautadas por injustiças e opressão social. Nesse sentido, tanto a Bíblia Hebraica quanto os Direitos Humanos, na atualidade, investem no ideal de um *reset* eco social, segundo o qual posturas autocráticas devem ser subvertidas por relações humanas pautadas pela responsabilidade e pela solidariedade mútua entre as pessoas, bem como pelo cuidado da natureza como casa comum da humanidade.

Em seguida, em **AS OCORRÊNCIAS DE λίμνη (LAGO) NO EVANGELHO SEGUNDO LUCAS: A NATUREZA COMO FATOR REVELATÓRIO**, Vamberto Marinho de Arruda Junior analisa as ocorrências lucanas do termo λίμνη (lago), em primeiro plano e de eventos que aconteceram em cidades próximas (Cafarnaum e Betsaida) e, em segundo plano, verifica qual a importância deste local no ministério de Jesus e como eles (Cristo e o corpo de água) estão ligados. O lago, ambiente de preservação e surgimento de vida, aparece figuradamente como uma sombra do Autor e preservador de toda vida, em Lucas. Dessa forma, os seguidores de Cristo devem ajudar na preservação das águas, como forma de partilhar, em pequena escala, na ajuda da conservação da vida para esta e futuras gerações.

O quarto artigo, intitulado **O PENTATEUCO E AS NARRATIVAS SOCIOAMBIENTAIS**, Luciano José Dias examina, com base em textos do Pentateuco, a questão ecológica, esclarecendo como esse texto se interessa positivamente pela natureza, ora por compreendê-la como criação divina, ora por entender que somente a convivência harmoniosa do ser humano com todos os outros seres, permite a sobrevivência da humanidade. No caso, um

número maior de narrativas e formulações jurídicas do Pentateuco mostra-se diretamente favorável à preservação da fauna e da flora. O autor conclui que a todo tipo de vandalismo, destruição inútil, maus-tratos e exploração ilimitada da natureza, o legislador israelita opõe o mandamento: “Não danificarás!” (Dt 20,19b). Por isso, examinar o Pentateuco, obra literário-religiosa milenar, pode favorecer processos atuais de aprendizagem em vista da urgente preservação do ambiente.

No artigo **JUSTIÇA SOCIAL E ECOTEOLOGIA NO ANO SABÁTICO DA TERRA**, Jean-Luc Fobe discute como o cristianismo tem sido responsabilizado pela crise ambiental atual, marcada pelo excessivo antropocentrismo, falta de responsabilidade com o meio ambiente, substituição do animismo das religiões primitivas, pela filosofia cristã e por uma atitude conformista na degradação do meio ambiente, com a adoção de uma teologia da rendição em detrimento a uma teologia da criação. Para Fobe, a teologia bíblica do ano de descanso da terra ou *Shmitta* do Antigo Testamento traz uma consciencialização ecológica do cuidado da terra de maneira integral e inseparável da justiça social com combate a fome e a pobreza. Os princípios bíblicos do cuidado da terra com justiça social são revisitados em vários textos do Antigo Testamento.

No seguinte artigo, intitulado **ECONARRATIVIDADES BÍBLICAS: DESAFIOS PARA CRIAÇÃO**, Maria Cristiane Santos & Marivan Soares Ramos visam a apresentar a forma como as Sagradas Escrituras judaico-cristãs, Palavra de Deus para judeus e cristãos, refletem sobre a diversidade da vida. É de interesse dos autores verificar como as narrativas bíblicas se preocupam com a manutenção e preservação da obra criadora do Deus de Israel e de Jesus Cristo, superando a visão tradicionalista antropocêntrica fechada e admitindo uma ética do cuidado e respeito. Nesse sentido, apontam um modelo de comportamento para os seres humanos, que nelas acreditam. As tradições judaico-cristãs podem, juntamente com outras religiões e pessoas de boa vontade espalhadas por todo mundo, se unirem para garantir a continuidade dos ecossistemas e sua variedade de vidas.

No sétimo artigo, **QUEM ESTÁ NO DESERTO?**, último Dossiê Temático, Fernando Gross levanta uma série de questões e, a partir delas, reflete sobre a possibilidade de uma Teologia, que faça uma leitura verde das Escrituras e possa vir em socorro e em resgate da vida ameaçada.

O primeiro artigo da Seção Atemática, intitulado **A INFIDELIDADE DOS JUDEUS: JOÃO 12,37-43 E SUA RELEITURA DE ISAÍAS 53,1 e 6,9-10** Waldecir Gonzaga & Paulo Cesar Machado Faillace mostram que a citação de duas passagens do profeta Isaías atestam e reforçam a antiga e obstinada situação de incredulidade do povo israelita frente às ações salvíficas de Deus e que, ao citá-las, o evangelista João resgata a continuidade da dureza de seus corações, que os impede de ver em Jesus o Cristo, o enviado do Pai. Pela utilização do método histórico-crítico, como a tradução segmentada e a estrutura da perícopes, os autores fazem uma comparação entre as citações nos idiomas em que foram escritas e um breve confronto entre sinais (João) e parábolas (Sinóticos). Além disso, uma síntese do inter-relacionamento das citações com a perícopes Jo 12,37-43 são confirmadas uma leitura em chave messiânica e o reconhecimento de Jesus Cristo como o Filho, predito pelos profetas e o Messias enviado pelo Pai para a salvação da humanidade.

No artigo seguinte, intitulado **AS BERAKHOT DE JESUS NO SEDER DE PESAH**, Donizete Luiz Ribeiro

& Estevão Oliveira de Souza apresentam um breve estudo histórico-bíblico das bênçãos judaicas, utilizadas no *seder* de *pesah*, realizadas por Jesus no decorrer da celebração, antes do ápice de sua missão, isto é: sua prisão, crucificação, morte e ressurreição. Souza & Ribeiro consideram que o uso proposto por Jesus vai ao encontro da tradição de seu povo e ao mesmo tempo seu gesto atualiza as *berakhot* e imprime na comunidade nascente o primeiro dado da tradição, ou seja, celebrar e elevar a Deus sempre em orações.

No artigo **AS QUATRO ESPÉCIES (LULAV) NA FESTA DE SUKKOT**, Lucas de Andrade Flor Santos & Paulo Antônio Alves apresentam o rito do *Lulav* e sua simbologia dentro da festa de *Sukkot*. O *Lulav* é fruto da experiência de fé do Povo de Israel ligada à festa de *Sukkot*: “a festa do Senhor” (Lv 23,39.41). O seu cenário é escatológico. Para a Teologia cristã, Jesus também vive e cumpre, na sua totalidade, as exigências e a compreensão da festa e de seus ritos, conforme apresentado no quarto Evangelho atribuído a João. Os autores lembram, ainda, que o rito do *Lulav* não aparece explicitamente no Novo Testamento, mas nele é possível encontrar laços desse rito.

O último artigo, intitulado **ADONAI: A ORIGEM DO SEU NOME E OS MISTÉRIOS EM TORNO DESSE DEUS**, Cláudio Franciscano Cândido & Joel Moreira propõem-se a relatar as variações do nome de Deus e o mistério que gira em torno Dele. Os autores discorrem sobre a origem de *Adonai* e a região em que se originou, além de aspectos que marcaram Sua trajetória. Os autores sagrados, ao utilizarem o Nome de Deus no Primeiro Testamento, esclarecem o desejo do Eterno de se revelar à Sua criação. Assim, surgem questionamentos em torno de seu Nome. Assim, tem-se a intenção de compreender o universo cultural e peculiar das narrativas dos textos sagrados que apresentam a Revelação de Deus. O mistério em torno dele, a origem do Seu Nome e como Ele se tornou o Escolhido pelo povo de Israel. Dessa forma, busca-se analisar obras sobre o Antigo Israel para obter uma melhor compreensão de como se dá a Revelação de Deus e sua trajetória como Único Deus.

Na seção **Resenha**, Sergio David Sotelo Espitia dedica-se a resenhar o livro HARRINGTON, Daniel J. & KEENAN, James F. *Jesus e a ética da virtude. Construindo pontes entre os estudos do Novo Testamento e a teologia da moral*. São Paulo: Loyola, 2006. Nesta obra, os dois autores, jesuítas visam a relacionar a Teologia da Moral com os estudos da Bíblia, seguindo a orientação dada pelo Concílio Vaticano II, no decreto sobre a formação sacerdotal *Optatam totius*. O foco dos autores é a ética da virtude que, para eles, se fundamenta no Novo Testamento, na resposta humana à graça de Deus, às necessidades e aos desejos éticos dos cristãos.

Agradecemos aos organizadores e a todos (as) que se dispuseram a colaborar para a publicação de mais esse volume de **Cadernos de Sion**, na expectativa de que os temas aqui tratados suscitem reflexões e interesse acadêmico por outros estudos na área da Teologia judaico-cristã.

Prof. Dr. Pe. Donizete Luiz Ribeiro
Prof. Dr. Jarbas Vargas Nascimento
Editores

FULIGEM:

Econarratividades em Ex 9,8-12

Matthias Grenzer é Doutor em Teologia pela Faculdade de Filosofia e Teologia St. Georgen em Frankfurt, Alemanha, e Mestre em História pela PUC-SP. Leciona na Faculdade de Teologia da PUC-SP e lidera o Grupo de Pesquisa TIAT (Tradução e Interpretação do Antigo Testamento).*

RESUMO

Dentro da narrativa exodal, o episódio sobre o sexto sinal e/ou prodígio ocorrido no Egito faraônico apresenta uma catástrofe ambiental (Ex 9,8-12). No caso, o poder opressivo e toda a sociedade egípcia são confrontados com o ar poluído. De acordo com a perspectiva religiosa do texto bíblico, por sua vez, o acontecimento é compreendido como palavra de Deus, que procura motivar o rei egípcio a desistir de sua política escravista e a libertar os hebreus a ele subjugados. A investigação se interessa, sobretudo, pela questão de como a pequena narrativa poética, a partir de seu olhar para as dimensões socioambientais da realidade, chega a refletir sobre Deus. Com isso, o estudo se encaixa no âmbito daquelas pesquisas que hoje, comumente, são chamadas de “leitura verde” da Bíblia. Procura-se pela contribuição dessas tradições literárias milenares às questões ecológicas, as quais, em princípio, são ecoteológicas.

Palavras-chave: Narrativa exodal. Catástrofe ambiental. Bíblia e ecologia.

ABSTRACT

Within the exodus narrative, the episode about the sixth sign and/or prodigy that occurred in pharaonic Egypt presents an environmental catastrophe (Ex 9:8-12). In this case, the oppressive power and the entire Egyptian society are confronted with polluted air. According to the religious perspective of the biblical text, in turn, the event is understood as the word of God, which seeks to motivate the Egyptian king to give up his slave policy and to free the subjugated Hebrews. The investigation is interested, above all, in the question of how the small poetic narrative, from the look at the socio-environmental dimensions of reality, comes to reflect on God. With this, the study fits into the scope of those researches that today are commonly called “green reading” of the Bible, looking for the contribution of these ancient literary traditions to ecological questions, which, in principle, are ecotheological.

Keywords: Exodal narrative. Environmental catastrophe. Bible and ecology.

* E-mail: mgrenzer@pucsp.br

Introdução

No dia 19 de agosto de 2019, os habitantes de São Paulo presenciaram um fenômeno assustador. Durante a tarde, o dia virou noite. A cidade estava imersa em uma nuvem escura formada por partículas poluentes. Isto é, oriunda de queimadas em lugares relativamente distantes, uma enorme quantidade de fuligem cobriu a cidade. Os meteorologistas rapidamente explicaram o fenômeno. Mesmo assim, ao conversar com algumas pessoas na rua, tornou-se evidente para mim que o ocorrido levava a reflexão das pessoas para mais longe. As impressões se misturavam. Houve quem pensava no comportamento humano em relação à natureza. Logo veio à memória que, no sudeste e norte do Brasil, ocorriam desmatamentos com grandes queimadas. Todos estavam conscientes de como, ao ser humano, falta respeito aos demais seres que lhe são coexistentes, e de como prevalecia no Brasil um tipo de liberdade que permite ao mais forte impor sua vontade predatória, desrespeitando qualquer raciocínio insistente num equilíbrio ecológico e/ou em modos de produção sustentável. Houve, porém, também pessoas que, ao presenciarem a escuridão espantosa, chegaram a pensar em Deus, lendo o ocorrido como um sinal do alto.

Um episódio bíblico que talvez possa ser uma ajuda na tentativa de interpretar realidades como a tarde que virou noite em São Paulo é a pequena narrativa poética em Ex 9,8-12. Dentro do ciclo de narrativas que, ao total, apresenta dez sinais e/ou prodígios enviados ao faraó (Ex 7,14–11,10; 12,29-36), o ouvinte-leitor do livro do Êxodo agora é colocado a par do sexto fenômeno. Pensando na macronarrativa do êxodo, ocorre a fase das “negociações entre Moisés e o faraó” (GREEN, 2022, p. 261). Em vista disso, os sinais em questão visam, sobretudo, à urgência de o rei do Egito desistir de suas políticas opressivas e, portanto, soltar os hebreus, os quais ele tinha subjugado ao regime de trabalhos forçados.

Enfim, o objetivo neste estudo é interpretar o que se ouve e/ou lê nos cinco versículos que compõem a narrativa em Ex 9,8-12. De um modo especial, visa-se às dimensões socioambientais pertencentes a esse episódio, porque, novamente, será possível observar como a Bíblia não se concentra apenas em Deus e no ser humano, mas também, de forma atenta, nos demais seres que, neste mundo, coexistem ao ser humano. Dessa forma, pode-se constatar que, na literatura bíblica, existem econarratividades e/ou eco poeticidades, uma vez que os textos em questão abrangem a complexidade da vida e os fatores que a determinam. Flora e fauna, mas também o ar, a água, o solo e o calor, de forma constante, são tematizados. Sonha-se com convivências harmoniosas e acredita-se que também a natureza, contemplada como criação divina, manifesta a Palavra de Deus.¹

A narrativa bíblica

Seja apresentada uma tradução própria da narrativa em Ex 9,1-7, texto originalmente composto em hebraico. Como fonte é usado o manuscrito do *Códice de Leningrado* de 1008 d.C., cujo texto, em geral, é reproduzido pelas edições críticas comumente usadas no mundo acadêmico (ELLIGER; RUDOLPH, 1997).

1 Das narrativas que formam o ciclo dos dez sinais e/ou prodígios no Egito (Ex 7,14–11,10; 12,29-36), já me dediquei a quatro catástrofes ambientais: a degeneração das águas em Ex 7,14-25 (GRENZER, 2007, p. 49-65), a proliferação das rãs em Ex 7,26–8,11 (GRENZER, 2022, p. 129-142), a catástrofe climática em Ex 9,13-35 (GRENZER, 2022, p. 375-391) e a morte do gado em Ex 9,1-7 (GRENZER, 2023, no prelo).

(v. 8a) O SENHOR disse a Moisés e Aarão: (v. 8b) “Tomai para vós fuligem do forno, enchendo vossos punhados, (v. 8c) para que Moisés, diante dos olhos do faraó, a espalhe em direção ao céu! (v. 9a) E se tornará poeira sobre toda a terra do Egito. (v. 9b) Em toda a terra do Egito, sobre o ser humano e sobre o animal, se tornará furúnculo, que floresce como bolhas”. (v. 10a) Tomaram, então, a fuligem do forno (v. 10b) e ficaram de pé diante do faraó. (v. 10c) Moisés a espalhou em direção ao céu, (v. 10d) e ela se tornou furúnculo, que floresce como bolhas no ser humano e no animal. (v. 11a) Os magos, porém, em face do furúnculo, não suportaram ficar em pé diante de Moisés, (v. 11b) porque houve furúnculo nos magos e em todos os egípcios. (v. 12a) E o SENHOR tornou forte o coração do faraó, (v. 12b) mas este não os escutou, (v. 12c) assim como o SENHOR tinha falado a Moisés.

O desastre ambiental

Repetições características realçam a catástrofe descrita em Ex 9,8-12. Observa-se inicialmente uma *estrutura concêntrica*, a qual nasce da seguinte sequência de palavras: “fuligem (פִּיִּת) do forno (כִּבְשֵׁן)” (v. 8b) – “poeira (קֶפֶר)” (v. 9a) – “a fuligem (פִּיִּת) do forno (כִּבְשֵׁן)” (v. 10a). O conjunto formado pelas palavras *fuligem* e *forno*, com a pequena variação da presença do artigo definido na segunda colocação, emoldura o vocábulo *poeira*. Juntando às cinco presenças dos vocábulos “fuligem”, “forno” e “poeira” (vv. 8b.9a.10a) ainda as duas presenças do sufixo pronominal traduzido como pronome oblíquo, uma vez que este indica a “fuligem” (vv. 8b.10a) e, portanto, chama outra vez a atenção para o objeto em questão – ver as orações “para que Moisés, diante dos olhos do faraó, a atire ao céu” (v. 8c) e “Moisés a atirou ao céu” (v. 10c) –, chega-se ao número sete. São cinco menções à substância provocadora do desastre ambiental e, com o “forno” (vv. 8b.10a), duas menções às origens dessa matéria-prima. O número sete funciona como elemento estilístico na literatura bíblica, trazendo as conotações de inteireza e/ou completude. Assim, o ouvinte-leitor de Ex 9,8-12, já pela configuração poética da narrativa em questão, percebe a abrangência do desastre ambiental.

Os vocábulos hebraicos aqui visados aparecem relativamente pouco na Bíblia Hebraica, o que dificulta o reconhecimento mais exato de suas cargas semânticas. A palavra “forno (כִּבְשֵׁן)”, além de suas duas presenças nos vv. 8b.10a, aparece outras duas vezes. Em Gn 19,28, após a grande destruição, Abraão “avista a superfície de Sodoma e Gomorra e toda a superfície da terra na imediação, vendo que a fumaça da terra tinha subido, como a fumaça de um forno (כִּבְשֵׁן)”. Tudo era o resultado do “enxofre (גַּפְרִית)” e do “fogo (אֵשׁ)”, que “o Senhor tinha feito chover” (Gn 19,27) sobre o lugar, catástrofe que, além dos moradores, atingira inclusive a vegetação, isto é, “o broto (צֶמֶח) do solo (הָאֲדָמָה)” (Gn 19,25). O outro paralelismo ocorre no livro do Êxodo. “O monte Sinai” é apresentado como se fosse um vulcão, no sentido de que “todo ele fumaçava (עָשַׁן), porque o SENHOR descera sobre ele em meio ao fogo (אֵשׁ). Sua fumaça (עָשַׁן) subia como a fumaça (עָשַׁן) do forno (כִּבְשֵׁן), e todo o monte se sobressaltou” (Ex 19,8). Enfim, grandes incêndios e a erupção de um vulcão geram nuvens de fumaça de tamanhos enormes, formadas pelas partículas diminutas oriundas da queima de combustíveis ou da cinza vulcânica. O “forno (כִּבְשֵׁן)” e/ou a “fornalha” (Gn 19,28; Ex 8,8.10; 19,8), com a sua produção de fuligem e cinza, servem apenas como comparação, uma vez que se trata de uma experiência diária capaz de aproximar o ouvinte-leitor ao fenômeno extraordinário.

O substantivo traduzido como “fuligem (פִּיִּי)” (vv. 8b.10a) somente aparece no episódio de Ex 9,8-12. Talvez ele derive da raiz verbal “atiçar, soprar (פּוּחַ I)” (DIETRICH; ARNET, 2013, p. 444). No hebraico pós-bíblico, aparentemente derivado do substantivo em questão, existe a raiz verbal “cobrir com fuligem; pintar a carvão” (KLEIN, 1987, p. 504). Seja observado, no entanto, que, na Bíblia Hebraica, inclusive no Pentateuco, existem os substantivos comumente traduzidos como “pó (עָפָר)” (Gn 2,7; 3,14.19^{2x}; 13,16^{2x}; 18,27; 26,15; 28,14; Ex 8,12.13^{2x}; Lv 14,41.42.45; 17,13; Nm 5,17; 19,17; 23,10; Dt 9,21^{2x}; 28,24; 32,24) e como “cinza (אַפָּר)” (Gn 18,27; Nm 19,9.10). Qual, porém, é a diferença entre pó, cinza e fuligem?

A cinza, composta de minerais diferentes, sobra como material não orgânico da combustão de combustíveis orgânicos. A fuligem, por sua vez, composta sobretudo de carbono, é uma matéria sólida, pulverulenta e levemente oleosa que sobra, justamente, da combustão incompleta dos combustíveis orgânicos e, em parte, quando não vai para o ar, gruda, por exemplo, nas laterais do forno e/ou na chaminé. Enfim, tanto a cinza como a fuligem existem em forma de partículas diminutas e, portanto, como pó, que facilmente voa no ar. No entanto, outros materiais, como a terra seca, igualmente formam pó. A opção de, na ausência de paralelismos na Bíblia Hebraica, identificar o vocábulo hebraico nos vv. 8b.10a com “fuligem (פִּיִּי)” ganha alguma plausibilidade apenas a partir de seu contexto narrativo. De um lado, a fuligem, ao contrário da cinza, gruda e fixa bem mais em tecidos e/ou na pele do ser humano ou de animais. De outro, ela é tóxica e, portanto, provoca doenças.

A palavra traduzida como “poeira (אֶבֶר)” (v. 9a), outro vocábulo presente na narrativa aqui investigada, é um termo genérico que indica qualquer substância reduzida a um pó fino. Suas seis menções na Bíblia Hebraica permitem ter uma noção do que ela significa. Ora se contempla a “flor (פֶּרֶחַ)” de cereais ou de gramíneas, que, ao desfazer-se no calor, “sobe como poeira (אֶבֶר)” (Is 5,24). Ora a “poeira (אֶבֶר)” é dita “fina (דָּק)” (Is 29,5) e, como imagem, aparece junto ao “pó (עָפָר)” (Is 29,4^{2x}) e ao “debulho (מִץ)” (Is 29,5). Em outros momentos, imagina-se a “poeira (אֶבֶר)” levantada por uma “grande quantidade de cavalos” (Ez 26,10) ou as “nuvens” como “poeira (אֶבֶר) dos pés” divinos (Na 1,3). O quinto livro do Pentateuco, por sua vez, descreve “poeira (אֶבֶר) e pó (עָפָר)”, aparentemente palavras sinônimas, como “chuva (מָטָר)” que, ao “descer do céu”, apenas “destrói (שָׁמַד)” (Dt 28,24). Neste sentido, no que se refere ao ciclo dos dez sinais e/ou prodígios no Egito (Ex 7,14–11,10), a fuligem em forma de “poeira (אֶבֶר)” (v. 9a) no sexto episódio “recorda” o terceiro episódio (Ex 8,12-15), no qual o “pó (עָפָר)” (Ex 8,12.13^{2x}) é transformado em mosquitos (UTZSCHNEIDER, OSWALD, 2013, p. 219).

Vistos os paralelismos e, com isso, as cargas semânticas dos vocábulos hebraicos, a narrativa em Ex 9,8-12 se torna mais acessível. A “fuligem (פִּיִּי)” (vv. 8b.10a), tirada do “forno (כִּבְשֵׁן)” (vv. 8b.10a) e “atirada ao céu” (vv. 8c.10c), se transforma numa “poeira (אֶבֶר)” (v. 9a) que, “sobre” ou “no ser humano e no animal” (vv. 9b.10d), “se torna furúnculo (שִׁחִין)” (vv. 9b.10d.11a.b) “que brota como bolhas (אֲבַעֲבֵעֹת)” (vv. 9b.10d). Resta saber ainda se é possível saber algo sobre a doença mencionada. Por enquanto, apenas se percebe que a narrativa bíblica cria uma conexão entre o ar poluído e as inflamações na pele do ser humano e do animal.

A palavra traduzida como “bolhas (אֲבַעֲבֵעֹת)” (vv. 9b.10d) somente aparece duas vezes na narrativa aqui estudada. Portanto, outra vez, o contexto narrativo imediato precisa ajudar. É dito tratar-se de algo “que floresce (פֶּרַח)” (vv. 9b.10d) na pele do ser humano e do animal. Nesse sentido, o livro do Levítico descreve a “dermatose (צִרְעָת)” como

algo que pode “florescer (פרח)” na pele (Lv 13,12^{2x}.25.42), mas também a “impigem (בִּהָק)” benigna (Lv 13,39). Mais ainda, aparece, nesse contexto, o vocábulo traduzido como “furúnculo (זִיָּהוּ)” (vv. 9b.10d.11a.b; Lv 13,18.19.20.23). Isto é, “a enfermidade da dermatose (נִגְעַת־צָרְעָה) pode florescer (פרח) dentro do furúnculo (בִּזְיָהוּ)” (Lv 13,20). Além disso, no Deuteronômio, “furúnculos (זִיָּהוּ)”, aparentemente, são vistos como doença típica no “Egito” (Dt 28,27) e como um “mal” que ora afeta “joelhos e coxas”, ora se estende “da planta do pé até o vértice” da cabeça (Dt 28,35). Enfim, o “furúnculo (זִיָּהוּ)” é avaliado como algo “maligno (רַע)” (Jó 2,7) que, como no caso do rei Ezequias, ameaça a pessoa de “morte” (2Rs 20,1.7). De outro lado, tem-se a esperança de que uma “pasta (דְּבַלָּה) de figos (תְּאֵנִים), aplicada sobre o furúnculo (זִיָּהוּ)”, traga cura (Is 38,21).

Seja observado ainda que, no caso da narrativa em Ex 9,8-12, a doença em questão é uma epidemia. “Ser humano e animal em toda a terra do Egito” (v. 9b) são atingidos. Isto é, “há furúnculos em todos os egípcios”, inclusive “nos magos” (v. 11b). Apenas “não é dito explicitamente se o faraó foi vítima da praga” (HOUTMANN, 1996, p. 74). E tudo ocorre por causa da “fuligem (פִּיִּת)” (vv. 8b.10a), resíduo da queima de combustível orgânico, que fica como uma “poeira (קֶאֶץ)” fina no ar (v. 9a).

Com isso, o ciclo de narrativas sobre os sinais e/ou prodígios ocorridos no Egito (Ex 7,14–11,10) atinge outro auge. Até agora, houve carências, incômodos e/ou a perda de animais, que também são bens valiosos. Quer dizer, os egípcios foram privados dos “peixes no rio” (Ex 7,20), uma importante fonte de alimentação, e “não mais podiam beber as águas do rio” (Ex 7,24). “A terra” chegou a “cheirar mal” por causa das “rãs mortas amontoadas” (Ex 8,9-10). “Mosquitos estiveram sobre o ser humano e o animal” (Ex 8,13), e “a terra foi danificada por causa das moscas” (Ex 8,20). Além disso, “houve uma peste muito pesada sobre cavalos, jumentos, camelos, gado grande e gado pequeno” (Ex 9,3), que resultou na morte do gado. Agora, porém, pela primeira vez, uma “praga atinge diretamente o corpo dos seres humanos” (ANDIÑACH, 2010, p. 135). Sempre, por sua vez, quando acontece um desastre ambiental, surge também a pergunta em relação às origens e às responsabilidades.

O impasse político

Com “todos os egípcios” (v. 11b) e até “os animais” (vv. 9b.10d) doentes, a narrativa exodal apresenta uma calamidade na área da saúde, como resultado da poluição do ar, que também é uma questão política. Afinal, por detrás desse desastre, existe um enorme conflito sociocultural. Desde o início do livro do Êxodo, o ouvinte-leitor é informado sobre as políticas opressivas do faraó, o regime de trabalhos forçados impostos aos hebreus e as diversas tentativas de resistência por parte destes últimos. Seja investigado aqui, de modo específico, como o episódio em Ex 9,8-12 dá continuação à descrição do conflito em questão.

Formam-se oposições na narrativa. Ao observar as menções aos hebreus e aos egípcios, surge o seguinte contraste. De um lado, estão as lideranças dos israelitas. O nome de “Moisés (מֹשֶׁה)” (vv. 8a.c.10c.11a.12c) é cinco vezes mencionado, o nome de “Aarão (אַהֲרֹן)” (v. 8a), uma vez. De outro lado, ocorrem três menções ao “faraó (פַּרְעֹה)” (vv. 8c.10b.12a) e duas aos “magos (מְחַרְטִיִּים)” (vv. 11a.b). Juntando a esses últimos a presença de “todos os egípcios (כָּל־מִצְרַיִם)” (v. 11b), sendo que dessa vez o nome do país “Egito (מִצְרַיִם)” (v. 9a.b) é usado como gentílico, chega-se, além das duas menções ao “ser humano (אָדָם)” (vv. 9b.10d), a doze menções a pessoas e/ou grupos de pessoas concretas.

Há seis presenças de personagens que pertencem a Israel e seis menções a quem é do Egito. Eis o equilíbrio, eis o conflito.

Também ocorrem progressos e/ou desenvolvimentos no que se refere às personagens na narrativa exodal. No caso dos irmãos líderes do povo israelita, a presente narrativa se torna chamativa em diversos momentos. Ora “Moisés” (vv. 8a.c.10c.11a.12c) e “Aarão” (v. 8a) atuam juntos, ora o primeiro age sem o seu irmão mais velho. No início, a ordem divina inclui os dois: “Tomai (קח) para vós fuligem do forno, enchendo vossos punhados!” (v. 8b). Em seguida, porém, o número do verbo muda para o singular. Prevê-se agora que somente “Moisés, diante dos olhos do faraó, a [a fuligem] espalhe (יזרק) em direção ao céu” (v. 8c). Ao narrar a execução dessa ordem, a mesma diferença é repetida. Relata-se que Moisés e Aarão “tomaram (יקחו) a fuligem do forno” (v. 10a) e, também, juntamente “ficaram de pé (יצעדו) diante do faraó” (v. 10b). No entanto, apenas “Moisés a espalhou (יזרק) em direção ao céu” (v. 10c). Além disso, surpreende também que, no final da narrativa, estreitando a informação inicial de que “o SENHOR” se dirigiu a “Moisés e Aarão” (v. 8a), apenas é dito que “o SENHOR tinha falado a Moisés” (v. 12c).

Como no caso do sinal e/ou prodígio da fuligem (vv. 8c.10c), a atuação destacada de Moisés caracteriza também os próximos episódios da catástrofe climática (Ex 10,22-23), dos gafanhotos (Ex 10,12-13) e das trevas (Ex 10,21-22). Nos momentos da transformação das águas (Ex 7,19-20), da proliferação das rãs (Ex 8,1-2) e do aparecimento dos mosquitos (Ex 8,12-13), porém, Aarão ganha o protagonismo na realização dos sinais. E, nos episódios das moscas (Ex 8,20), da peste animal (Ex 9,6) e da morte dos primogênitos (Ex 12,29), o Senhor, Deus de Israel, é apresentado como quem atua sem intermediário. Todavia, o fato de que também os sinais e/ou prodígios realizados por Moisés e/ou Aarão partem de Deus será ainda estudado no item seguinte, sobretudo em relação a Ex 9,8-12.

Resumindo: quando Aarão atua, isso ocorre sempre “em união com o irmão que o instrui” (FISCHER; MARKL, 2009, p. 106). No entanto, observa-se a ausência do irmão mais velho nos episódios do quinto e do nono sinal (Ex 9,1-7; 10,21-29). Moisés, por sua vez, está presente em todos os episódios. Seu nome é mencionado quarenta e oito vezes em Ex 7,14–11,10; 12,29-36, número que, por ser um múltiplo de doze, é chamativo. No mesmo espaço, o nome de Aarão aparece apenas dezesseis vezes. Enfim, “que Moisés tinha oitenta anos e Aarão, oitenta e três (Ex 7,7), quando eles negociavam com o faraó, de um lado, realça a sabedoria e a experiência de vida dos dois”; ao mesmo tempo, destaca-se “a iniciativa divina por Moisés ser o mais jovem dos dois irmãos, a quem, por causa da vocação por Deus, o mais velho é subordinado” (DOHMEN, 2018, p. 111-112). No entanto, por mais que Moisés, a partir de “sua proximidade singular a Deus” (Nm 12,6-8) e, comparado a Aarão, ganhe uma “posição de relevo”, “os dois irmãos atuam de forma consensual” (FISCHER, 2000, p. 96).

O mesmo, porém, não vale para o “faraó” (vv. 8c.10b.12a) e os “magos” (vv. 11a.b). Primeiramente, o rei do Egito é confrontado com mais um sinal e/ou prodígio realizado pelos dois representantes irmãos dos hebreus. Ou seja, Moisés e Aarão, “enchendo seus punhados” (v. 8b), “tomam fuligem do forno” (vv. 8b.10a) e “se põem de pé diante do faraó” (v. 10b), sendo que, aparentemente, somente Moisés, “diante dos olhos do faraó” (v. 8c), “a espalha em direção ao céu” (vv. 8c.10c). Em seguida, após essa substância tóxica no ar ter provocado

“furúnculos” (vv. 9b.10d.11a.b), que “floresciam como bolhas” (vv. 9b.10d) “em todos os egípcios” (v. 11b), os “magos (מַחֲרָטִים)” (v. 11a.b), sete vezes (!) mencionados no livro do Êxodo, entram em cena (cf. também Ex 7,11.22; 8,3.14.15). Eles têm presença junto ao faraó. Estão lá. Não precisam ser chamados. Agora, porém, eles não conseguem esconder seu malogro e sua inferioridade a Moisés e Aarão. Isso, no entanto, não era assim.

Os “magos estatais” (UTZSCHNEIDER, 1996, p. 72), junto com os “sábios (מַחֲרָטִים)” (Gn 41,8), pertencem à corte egípcia. Eles são tidos como peritos que prestam diversos serviços ao faraó, como, por exemplo, a interpretação dos sonhos dele, embora nem sempre o consigam (Gn 41,24). São “sábios (מַחֲרָטִים)” e “praticantes de feitiçarias (מְכַשְׁפִּים)”, porque, supostamente, teriam acesso às “ciências ocultas (מִלְחָמָה אוֹתוֹת)” (Ex 7,11.22; 8,3.14). Na narrativa exodal, esse “grupo de especialistas religiosos, que existem no mundo inteiro, entra em cena competindo com Moisés e Aarão”, mas justamente como “agentes do faraó” (KESSLER, 2002, p. 113-114). No início, são capazes de repetir os sinais e/ou prodígios realizados por Aarão. Também conseguem que “seus cajados se transformem em répteis”, por mais que “o cajado de Aarão engula os cajados deles” (Ex 7,11-12). Depois, “fazendo o mesmo” que Aarão (Ex 7,22; 8,3), transformam as águas em sangue e conseguem que as rãs se multipliquem sobre a terra do Egito. Em ambos os casos, porém, a repetição do sinal e/ou o prodígio não faz sentido, uma vez que a catástrofe ambiental é apenas multiplicada, mas não afastada.

Depois disso, no entanto, começa definitivamente o declínio dos magos egípcios. No caso da transformação do pó da terra em mosquitos, outro sinal e/ou prodígio operado por Aarão, os agentes do rei do Egito já “não conseguem” fazer o mesmo (Ex 8,14). Até “dizem ao faraó: ‘Isso é o dedo de Deus!’” (Ex 8,15), reconhecendo o poder do Deus dos estrangeiros oprimidos pelo faraó. E, no momento do sexto sinal, eles são diretamente atingidos pelas consequências da fuligem jogada no ar por Moisés. Como “em todos os egípcios”, também “há furúnculos nos magos” (v. 11b). Narra-se, de forma jocosa, que “os magos, em face dos furúnculos, não suportam ficar em pé diante de Moisés” (v. 11a), sendo que este último e Aarão, por sua vez, neste exato momento “estão postos de pé diante do faraó” (v. 10b). Pelo contrário, “a praga os atingiu e os tornou incapazes de trabalhar”, no sentido de que, “por causa das úlceras estouradas, precisam deixar definitivamente o palco, sem entrar na competição com Moisés e Aarão e sem interpretar os acontecimentos para o faraó” (DOHMEN, 2015, p. 251).

E o faraó? De um lado, a narrativa “negligencia dizer se o faraó também é atingido” pela doença (PROPP, 1998, p. 333). De outro, “nesse momento de fraqueza documentada, em princípio, não existe mais razão de que o faraó insista em sua resistência praticada até aqui” (KELLENBERGER, 2006, p. 128). Ou seja, “segundo parâmetros humanos, o fato de o faraó não ficar impressionado” parece ser “uma perda incompreensível de contato com a realidade” (ALBERTZ, 2012, p. 162). Politicamente, isso apenas enfraquece “o Egito, que reivindica a dominação do mundo para si” (KESSLER, 2002, p. 113), e provoca um impasse, sem que se pudesse ter uma solução em vista do conflito existente. No entanto, para a narrativa bíblica em questão, o faraó consegue agir dessa forma justamente por causa do Senhor, o Deus dos hebreus. Eis a questão a ser tratada agora.

Deus

A narrativa bíblica aqui estudada é religiosa. De forma narrativo-poética, ocorre uma leitura das dimensões socioambientais pertencentes à realidade que, centralmente, leva Deus em consideração. No caso, observa-se inicialmente que o “SENHOR (יהוה)” (vv. 8a.12a.c), Deus de Israel, é três vezes mencionado em Ex 9,8-12. Mais ainda, a partir da presença do tetragrama na primeira oração (v. 8a) e das duas ocorrências na antepenúltima (v. 12a) e na última oração (v. 12c), forma-se uma moldura e/ou inclusão em torno da narrativa. A percepção dela é favorecida ainda pela dupla atribuição de uma mesma ação ao Deus de Israel: ora se narra o que “o SENHOR disse (ויאמר) a Moisés e Aarão” (v. 12a), ora se recapitula que “o SENHOR tinha falado (דבר) a Moisés” (v. 12c).

Outras duas observações em relação à configuração poética da narrativa levam a perceber a centralidade do Senhor. Pertence a ele o único discurso direto (vv. 8b-9b), formado por vinte e oito palavras, que é um múltiplo de sete. Em contrapartida, à voz do narrador (vv. 8a.10a-12c) é formada por cinquenta palavras. É narrado, com a variação de pequenos detalhes, o que o discurso de Deus prevê. Ou seja, detecta-se o quanto as palavras divinas se cumprem. Surgem apenas dois elementos novos. De um lado, há a presença dos “magos” (v. 11a-b), porém, seguida pela notícia de que aconteceu a eles o que Deus tinha previsto para todos os egípcios. De outro lado, narra-se agora, além da ação de Deus se comunicar e/ou transmitir a sua palavra (vv. 8a.12c), uma segunda ação dele. Isto é, relata-se que “o SENHOR tornou forte o coração do faraó” (v. 12a), mas “sem que este o escutasse” (v. 12b). Todavia, é justamente essa ação divina que permite a continuidade da narrativa exodal, porque enquanto há um faraó, que ainda não compreendeu a vontade do Deus dos oprimidos, a luta histórica pela liberdade desses últimos continua. Enfim, tanto a atuação de Moisés e Aarão quanto o que acontece com o faraó, com os magos, com todos os egípcios e até com os animais são resultados da palavra e/ou da ação do Senhor. Ou seja, a narrativa em Ex 9,8-12, pela configuração poética que lhe foi dada, confere centralidade ao personagem do Deus de Israel, algo que, em princípio, vale para toda a narrativa exodal. “Atribui-se a ele o espaço mais amplo de atuação, inclusive a possibilidade de determinar as ordens e/ou organizações para o mundo narrado” (GILLMAYR-BUCHER, 2016, p. 57).

Em termos temáticos, o sinal e/ou prodígio da “fuligem (פיה)” (vv. 8b.10a), “espalhada” por Moisés (vv. 8c.10c) “diante dos olhos do faraó” (v. 8c), enquanto ele e Aarão “ficavam de pé diante” do rei do Egito (v. 10b), com a consequência de a “poeira (אפר)” (v. 9a) ou o ar poluído atingir prejudicialmente a saúde de “todos os egípcios” (v. 11b) e, inclusive, dos “animais” (vv. 9b.10d), é atribuído a Deus. Pelo fato de o material ser jogado “em direção ao céu (השמיים)” (vv. 8c.10c), lugar habitado por Deus, para dali voltar “sobre toda a terra do Egito” (v. 9a), surge a conotação simbólica de que se trata de uma mensagem vinda do alto.

Outros elementos narrativos trazem Deus à memória do ouvinte-leitor. De um lado, conforme a cultura religiosa do Israel bíblico, o “furúnculo (דשן)” (vv. 9b.10d.11a.b) “que floresce como bolhas (תפוחים)” (vv. 9b.10d), por mais que não seja uma doença diretamente mortal, causa impureza cultural à pessoa afetada (cf. Lv 13,18-23). De outro lado, o “furúnculo (דשן) maligno (רע)” é tido como expressão da maldição divina, quando “o SENHOR fere” seu povo por este lhe ter sido desobediente (Dt 28,27.35). Enfim, a partir desses paralelismos, presentes no próprio Pentateuco, a catástrofe ambiental do ar poluído e, em especial, a crise

no âmbito da saúde pública narradas em Ex 9,8-12 visibilizam poeticamente a distância e a incompatibilidade entre o Egito faraônico e o Deus de Israel.

Mesmo assim, Deus é apresentado como quem continua a investir no raciocínio do opressor. Favorece-se aqui a seguinte compreensão do texto hebraico no v. 12a: “O SENHOR tornou forte (פָּיִיט) o coração (לֵב) do faraó” (v. 12a). Trata-se de uma ação positiva. Isto é, não se visa a um endurecimento, por meio do qual Deus tirasse a liberdade do faraó. Pelo contrário, “o Senhor aparece como sujeito do fortalecimento do coração”, no sentido de “aumentar a vontade do faraó justamente no momento que este poderia ficar mais fraco”, uma vez que seus colaboradores diretos, ou seja, “os magos desaparecem totalmente” (KELLENBERGER, 2006, p. 128). Afinal, “na Bíblia, o coração é, acima de tudo, o lugar da razão e do entendimento, dos planos secretos, da reflexão e da decisão” (SCHROER; STAUBLI, 2003, p. 62). Nesse sentido, “Deus mesmo fixa o coração do faraó, confrontando-o ainda mais” com a situação de que os por ele oprimidos, de forma urgente, precisam recuperar sua liberdade (FISCHER; MARKL, 2009, p. 114-115). Ou seja, o rei do Egito precisa entender que, a partir de Deus, quase que como parte da criação e/ou da ordem cósmica, existe uma relação entre suas políticas opressivas e os desastres ambientais continuamente experimentados pelos egípcios. Como governante do maior poder no mundo antigo, o faraó precisa estar consciente das dimensões socioambientais da vida. Não lhe será permitido negá-las.

Considerações finais

Ao ouvir ou ler os textos bíblicos, ouvintes e/ou leitores e leitoras, comumente, concentram-se naquilo que essas tradições literário-religiosas trazem de reflexão sobre Deus e/ou sobre o ser humano. Quando, por sua vez, ocorrem referências a espaços geográficos, fenômenos meteorológicos, elementos abióticos (ar, água, solo, calor), vegetais e/ou animais, essas, muitas vezes, correm o risco de ser avaliadas como elementos meramente ilustrativos e, portanto, secundários. Ou seja, prevalece ora um teocentrismo, ora um antropocentrismo quando se lê a Bíblia, no sentido de as leituras populares, comunitárias e/ou interpretações científicas, raramente, procurarem, nesses textos milenares, por uma sabedoria própria em relação às questões ambientais. No entanto, existe na Bíblia uma valorização dos seres que coexistem com o ser humano neste mundo. O presente estudo, diante dessa lacuna, se propôs a ler e interpretar a pequena narrativa em Ex 9,8-12, a fim de contribuir com mais um exercício de leitura verde à exegese bíblica.

A atualidade da temática em jogo é grande. “Estima-se que a exposição à poluição do ar, anualmente, causa milhões de mortes e anos perdidos de vida saudável” (WORLD HEALTH ORGANIZATION, 2021, p. XIV). O texto bíblico aqui estudado, como obra de arte, vai ao encontro desse fenômeno. De certo, não ocorrem afirmações teóricas e/ou a descrição de princípios ecológicos. Presenciam-se, porém, “narratividades poéticas que propõem uma educação espiritual, comprometida com uma proposta moral vinda de Deus”, prevalecendo “uma compreensão do mundo natural que visa à beleza e à fragilidade” (GORDIS, 2001, p. 1369-1372).

Sobretudo, é interessante observar o quanto também a narrativa em Ex 9,8-12 insiste nas relações entre, de um lado, o comportamento humano e, em especial, as políticas de quem governa e, de outro lado, o acontecimento do desastre ambiental. Literariamente, vislumbra-se uma causalidade. Mais ainda, insiste-se na lógica de que, ao surgir

o impasse de não ser possível negociar politicamente a libertação dos oprimidos, subjugados, de forma violenta, ao regime opressivo, a própria natureza e/ou criação se encarrega de transmitir e impor, de forma surpreendente e misteriosa, a vontade de Deus. Vale, portanto, descobrir o ambiente como voz profética de quem tudo criou.

Referências

- ALBERTZ, Rainer. **Exodus 1–18**. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2012.
- ANDIÑACH, Pablo R. **O Livro do Êxodo. Um comentário exegético-teológico**. São Leopoldo: Sinodal, 2010.
- DIETRICH, Walter; ARNET, Samuel (eds.). **Konzise und Aktualisierte Ausgabe des Hebräischen und Aramäischen Lexikons zum Alten Testament (Koehler & Baumgartner)**. Leiden: Brill, 2013.
- DOHMEN, Christoph. **Mose. Der Mann, der zum Buch wurde**. 3. ed. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2018.
- DOHMEN, Christoph. **Exodus 1–18**. Freiburg: Herder, 2015.
- ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm (Eds.). **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- FISCHER, Georg. **Das Mosebild der Hebräischen Bibel**. In: Otto, Eckart (org.). *Mose. Ägypten und das Alte Testament*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2000, p. 84-120.
- FISCHER, Georg; MARKL, Dominik. **Das Buch Exodus**. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2009.
- GILLMAYR-BUCHER, Susanne. **Die literarische Konzeption der Figur Gott im Buch Exodus**. In: Eisen, Ute E.; Müllner, Ilse (orgs.). *Gott als Figur. Narratologische Analysen biblischer Texte und ihrer Adaptionen*. Freiburg: Herder, 2016, p. 57-87.
- GORDIS, David M. **Ecology**. In: Lieber, David L.; Harlow, Jules (eds.). *Etz Hayim. Torah and Commentary*. New York: The Jewish Publication Society, 2001, p. 1369-1372.
- GREEN, Barbara. **Exodus**. In: COLLINS, J. J.; HENS-PIAZZA, G.; REID, B.; SENIOR, D. *The Jerome Biblical Commentary for the Twenty-First Century*. London: T&T Clark, 2022, p. 258-280.
- GRENZER, Matthias. **A morte do gado (Ex 9,1-7)**. In: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, v. 89, n. 1, 2023 (no prelo).
- GRENZER, Matthias. **Econarratividades exodais: a praga das rãs em Ex 7,26–8,11**. In: GUIMARÃES, E.; SBARDELOTTI, E.; BARROS, M. (orgs.). *50 anos de Teologias da Libertação: memória, revisão, perspectivas e desafios*. São Paulo: Recriar, 2022, p. 129-142.
- GRENZER, Matthias. **Aprendizados com a catástrofe climática (Ex 9,13-35)**. In: *Perspectiva Teológica*, v. 54, n. 2, p. 375-391, 2022.
- GRENZER, Matthias. **Águas degeneradas (Ex 7,14-25)**. In: GRENZER, Matthias. *O projeto do êxodo*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 49-65.

- HOUTMANN, Cornelius. **Exodus**. Volume 2. Kampen: Kok, 2016.
- KELLENBERGER, Edgar. **Die Verstockung Pharaos. Exegetische und auslegungsgeschichtliche Untersuchungen zu Exodus 1–15**. Stuttgart: Kohlhammer, 2006.
- KESSLER, Rainer. **Die Ägyptenbilder der Hebräischen Bibel. Ein Beitrag zur neueren Monotheismusdebatte**. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2002.
- PROPP, William H. **Exodus 1–18. A New Translation with Introduction and Commentary**. New York: Doubleday, 1998.
- SCHROER, Silvia; STAUBLI, Thomas. **Simbolismo do corpo na Bíblia**. São Paulo: Paulinas, 2003.
- UTZSCHNEIDER, Helmut. **Gottes langer Atem. Die Exoduserzählung (Ex 1–14) in ästhetischer und historischer Sicht**. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1996.
- UTZSCHNEIDER, Helmut; OSWALD, Wolfgang. **Exodus 1–15**. Stuttgart: Kohlhammer, 2013.
- WORLD HEALTH ORGANIZATION. **WHO global air quality guidelines. Particulate matter (PM_{2.5} and PM₁₀), ozone, nitrogen dioxide, sulfur dioxide and carbon monoxide**. 2021. Disponível em: <who.int/publications/item/9789240034228>. Acesso em: 16/01/2023.

BÍBLIA HEBRAICA, DIREITOS HUMANOS E ECOLOGIA: aspectos do *reset* eco social na literatura jurídica do Antigo Israel em diálogo com os Direitos Humanos na contemporaneidade

Petterson Brey, Doutorando e Mestre em Teologia pela PUC-SP. Pós-graduado em Interpretação e Ensino da Bíblia pelo SALT (Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia). Membro do Grupo de Pesquisa TIAT (Tradução e Interpretação do Antigo Testamento) CNPq da PUC-SP. Bolsista CAPES.*

Marcela Bittencourt Brey, Mestra em Direitos Humanos pela Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo (USP). Pós-graduada nas áreas de: Direito Penal; Direito do Trabalho e Processo do Trabalho; Direito Médico e da Saúde. Pesquisadora da Cátedra Jean Monnet – União Europeia – da Universidade Federal de Uberlândia. Membro do Instituto Iberoamericano de Estudos Jurídicos – IBEROJUR- Portugal. Advogada.*

RESUMO

O presente artigo se propõe a estabelecer uma mesa de diálogo entre a sabedoria que flui do *mundo narrado* – constituinte do arcabouço literário contextual à legislação do Antigo Israel – e o pensamento dos Direitos Humanos, na contemporaneidade, acerca dos temas da ecologia e do bem-estar social. Propõe-se o entendimento de que, em ambos os espectros de pensamento, lógicas de exploração da natureza são sintomáticas de relações humanitárias pautadas por injustiças e opressão social. É perceptível, outrossim, que tanto a Bíblia Hebraica quanto os Direitos Humanos, na atualidade, investem no ideal de um *reset* eco social, segundo o qual posturas autocráticas devem ser subvertidas por relações humanas pautadas pela responsabilidade e pela solidariedade mútua entre as pessoas, bem como pelo cuidado da natureza como casa comum da humanidade.

Palavras-chave: Bíblia e Ecologia. Bíblia e Direitos Humanos. Direitos Humanos e Ecologia.

ABSTRACT

This article proposes to establish a dialogue table between the wisdom that flows from the narrated world – constituent of the literary framework contextual to the legislation of Ancient Israel – and the thought of Human Rights in contemporary times on the themes of ecology and social well-being. It proposes the understanding that, in both spectrums of thought, logics of exploitation of nature are symptomatic of humanitarian relations based on injustice and social oppression. Furthermore, it is noticeable that both the Hebrew Bible and Human Rights today invest in the ideal of a social eco reset, according to which autocratic postures must be subverted by human relations guided by responsibility and mutual solidarity between people, as well as as by the care of nature as the common home of mankind.

Keywords: Bible and Ecology. Bible and Human Rights. Human Rights and Ecology.

* E-mail: pettersombrey@gmail.com.

* E-mail: marcelabbrey@gmail.com.

Considerações Iniciais

Abre-se, aqui, uma proposta de diálogo entre a literatura jurídica do Antigo Israel e os Direitos Humanos na contemporaneidade. Tal empresa, por conseguinte, obsecra pelo acesso a uma temática comum aos dois espectros de pensamento convidados a compor a presente mesa dialogal. Escolheu-se, portanto, para atender a essa demanda, o assunto da *ecologia* e sua relação com o *bem social*.

Antes, porém, de se prosseguir detalhando os aspectos temáticos dessa aproximação pretendida, há de se dar uma pequena palavra acerca das justificativas evocadas para viabilizar tal diálogo, ou seja, qual seria a pertinência de uma leitura espelhada entre a Bíblia Hebraica e os Direitos Humanos? Outrossim, de antemão, deve-se dizer, também, o que não se pretende fazer com esse intento. Conquanto, seja pretendido avaliar as convergências de pensamento entre estes dois espectros a respeito do tema do *reset* eco social, assegura-se, aqui, que a intenção desta proposta não consiste em estabelecer qualquer tipo de parâmetro anacrônico baseado no *mundo narrado* nas Escrituras, segundo o qual, os Direitos Humanos na contemporaneidade devam se pautar (GRENZER, 2007, p. 180).

Entretanto, tendo em perspectiva o que assevera Frye, ao dizer que as narrativas bíblicas se constituem como o grande mito fundador do pensamento de toda a civilização ocidental, sendo o *background* ideológico que norteia toda a cognição e ação humana (FRYE, 2002, p. xi-xxiii. Cf. KUSCHEL, 1991, p. 391), evoca-se o pensamento de Grenzer, segundo o qual, “ao dialogar com o passado e com suas vozes mais marcantes é que, justamente, podem surgir, no tempo atual, resistências a quem insiste na maldade e nas posturas marcadas pela solidariedade” (GRENZER, 2017, p. 14). Assim, ao se levar em conta que, no âmbito das narrativas da Bíblia Hebraica, questões de sustento e sobrevivência sempre estão atreladas às dimensões eco sociais (KOOSSED, 2016, pp. 489-497), é razoável que se queira levar em consideração o que já se pensou, em eras passadas, acerca de questões que continuam sendo problemas humanitários na contemporaneidade (KIDWELL, 2022, pp. 9-18). Guardando-se os devidos contextos, é possível se observar que certos dilemas da humanidade impõem, às suas respectivas épocas, a necessidade de se reconsiderar a manutenção da lógica paradigmática do sistema de gestão eco social.

Outrossim, tendo em linha de conta que “a Bíblia pode até ser outras coisas mais do que uma obra literária, mas sem dúvida é também uma obra literária” (FRYE, 1994, p. 97), anuncia-se, aqui, que o acesso à literatura jurídica do Antigo Israel, constituinte dos primeiros cinco livros da Bíblia Hebraica,¹ será, em perspectiva *sincrônica*,² feito por mediação metodológica da *análise narrativa*.³ Tal aproximação, que aborda a legislação israelita no Pentateuco no contexto de suas narrativas constituintes (BARTOR, 2010. Cf. BARTOR, 2019, pp. 217-231), se propõe a identificar o *discurso narrativo* que, retoricamente, fundamenta o texto legal do Antigo Israel (GENETTE, 1983, pp. 162-163).

1 Pentateuco ou, simplesmente, Torá.

2 Tal aproximação mantém em segundo plano a *crítica-histórica*, acerca das *hipóteses documentárias* do *Sitz im Leben* do texto, para privilegiar a análise da beleza artística empregada no contorno das edições finais do texto da Bíblia Hebraica. Maiores detalhes sobre sincronia, ver: SKA, 2009a, p. 139-145. Cf. CASSUTO, 2014, pp. 6-7, 117-126.

3 A *análise narrativa*, como método de interpretação bíblica, em perspectiva de sua índole literária, busca reconhecer no texto bíblico a lógica interna do *mundo narrado*, por meio da análise do enredo e seus episódios e cenas, bem como através do desenvolvimento do arco narrativo das personagens. Maiores detalhes acerca da *análise narrativa* da Bíblia Hebraica, ver: ALTER, 2011; BAR-EFRAT, 2008; MARGUERAT/BOUQUIN, 2009; SKA, 2009b, pp. 23-38; PARMENTIER, 2005, p. 112; MARGUERAT, 2005, p. 15; FOKKELMAN, 1999, pp. 20-45; AMIT, 2001, pp. 57-58; GUNN/FEWELL, 2009, pp. 42, 52-63, 71-73, 87-88, 112-119, 149-151.

Entende-se, portanto, que os estudos literários da Bíblia Hebraica se constituem como ferramenta adequada para a aproximação entre o *mundo narrado* e o mundo do ouvinte-leitor (BREY, 2022, pp. 34-43).

Por conseguinte, uma vez estabelecido um caminho metodológico de acesso às tradições jurídicas da Torá, buscar-se-á dar evidência ao tema da ecologia, como elemento constituinte da *unidade temática* constituinte das narrativas do Pentateuco. Pretende-se evidenciar, com isto, que a ideia de *reset* eco social, observável no substrato narrativo da legislação do Antigo Israel, possui, em suas feições ético-sociais, pontos de aderência com o que se pensa, no âmbito dos Direitos Humanos na contemporaneidade, acerca do *reset humanitário* e da *Transhumanidade* (LOUREIRO, 2022, pp. 1-25. Cf. LOUREIRO, 2022b, pp. 1-8). Espera-se, portanto, que o diálogo proposto, entre esses dois espectros de pensamento, possa contribuir para o pensamento hodierno a respeito da ecologia e bem-estar social.

A Bíblia Hebraica e a Ecologia

As dimensões eco críticas constituintes das narrativas da Bíblia Hebraica, que têm sido abalizadas por críticos literários contemporâneos – como é o caso de Alter, que observa a relação entre a criação da natureza e as feições morais do ser humano (ALTER, 2008, p. 20) –, já, desde algum tempo, inspiraram adaptações literárias de grande envergadura, como o universo fantástico criado por Tolkien, no qual, é patente que a relação entre as personagens e a *natureza narrada* se dá em perspectiva metafórica de aspectos morais e de justiça (TOLKIEN, 2021, pp. 3-32). Portanto, a forma com a qual a natureza é vertida em texto, configura a estratégia literária que estabelece a relação entre o homem e o restante da criação no âmbito do *mundo narrado* nas Escrituras (BURBERY, 2022, pp. 64-66). Tal relação, por conseguinte, é sintomática das feições do caráter do seu Criador que, por sua vez, se constitui como paradigma de justiça eco social.

Deus e o homem na criação da natureza

Conforme assevera Nunes Júnior, “a construção do texto em Gênesis 2,5.7 e 15 indica uma forte ligação entre o homem e a terra, uma ligação de dependência mútua”, pois, segundo ele, o ouvinte-leitor dessa composição literária é impactado “pela aliteração dos dois substantivos e pela constatação de que um é feminino e o outro é masculino,⁴ quase que descrevendo uma ideia uterina. A narrativa indica que esse vínculo é profundo e relacional” (NUNES JÚNIOR, 2017, pp. 73-74). Tal configuração temático-textual, de acordo com Sailhamer, constitui-se como paradigma do tópico central das narrativas da Torá, que é a intervenção de Deus no sistema opressor do Egito escravista e a promulgação da legislação do Antigo Israel no Sinai (SAILHAMER, 1992, p. 81).

Ao plantar um jardim exuberante – o Éden (Gn 2,8) – para que nele o homem pudesse habitar, com abundância de árvores frutíferas e fontes aquíferas, subvertendo o cenário caótico de Gn 1,2 – onde a *terra* (אֶרֶץ) era sem forma e vazia –, Deus estabelece um vínculo entre o ser humano e a natureza que se remete, simbolicamente, à sua relação de criador com a criação. Tendo em linha de conta que a conotação dos verbos *subjugar* (כָּבַד) e *dominar* (רָדָה) – que denotam características de realeza ao seu sujeito –, em Gn 1,28, quando espelhados com os verbos *tomar* (לָקַח), *descansar* (נוּחַ), *trabalhar* (עָבַד) e *guardar* (שָׁמַר) – que denotam características de sacerdócio –, em Gn 2,15, estabelecem uma relação paralelística

4 No caso, aqui, אֶדֶם (‘*ādāmāh*), se referindo ao *pó da terra*, e אָדָם (‘*ādām*), se referindo ao *homem*.

entre as prerrogativas de *rei* e *sacerdote*, é perceptível que, em Gn 1 e 2, o homem é apresentado em perspectiva de sua *função* como *cuidador* da natureza (NUNES JÚNIOR, 2017, p. 84). Porquanto, ao ter sido a única criatura designada como *imagem e semelhança* (בְּצַלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ) de Deus (Gn 1,26) – a partir do *pó da terra* (אֶדְמָה) –, sua responsabilidade é representar, enquanto desfruta da provisão da natureza, o cuidado e proteção que o *criador* dispensa à sua *criação* (SAI-LHAMER, 1992, pp. 100-102. Cf. UEHLINGER, 2009, pp. 214-215; HIEBERT, 2022, pp. 82-86).

Todavia, em decorrência da deserção do homem de sua função de representante dos interesses divinos – tipificado pelo episódio da *queda* (Gn 3) –, ocorre um *reset* que reverte o relacionamento entre o homem e a natureza (ALTER, 2008, pp. 26-27). A *integração harmoniosa* outrora existente quando, ao cuidar do jardim, o homem desfrutava de seus frutos, agora, é substituída por uma *relação de hostilidade* – representada pelos *espinhos e abrolhos* (וְקוֹץ וְדַרְדָּר) (Gn 3,18) –, na qual o homem passa a obter o seu sustento mediante a *fadiga* e/ou *sofrimento* (עֲצָבוֹן) (Gn 3,17) decorrente da *exploração* dos recursos naturais e do *manejo* do solo, com vistas à produção agrícola (NUNES JÚNIOR, 2017, p. 92-98). Desencadeia-se, portanto, a partir de então, na narrativa da Torá, uma lógica de *exploração da natureza* – quer seja mineração de metais preciosos, para obtenção de riquezas, quer seja o cultivo de cereais e/ou manejo de rebanhos, para fins de alimentação – que vai nortear as *relações de poder* entre os homens (KOOSSED, 2016, pp. 489-497).

O reset eco social como vindicação do caráter do Criador

O *desiquilíbrio* constituinte da relação entre o *homem* e a *natureza* passa, ao longo do livro do Gênesis, a ser sintomático do *desiquilíbrio* da relação entre os *homens*. Porquanto, em virtude da posição de *domínio* sobre fontes de recursos naturais, sobretudo em momentos de adversidades climáticas, estabelecem-se *relações de poder* entre os homens, segundo as quais, os vulneráveis são submetidos a sistemas econômicos desfavoráveis e exploratórios. Tal panorama, a título de exemplo, é constitutivo da narrativa de José do Egito, quando, em razão de uma grande seca, o clã de Jacó precisa se deslocar de Canaã para o Egito, em busca da manutenção de sua sobrevivência (Gn 42; 46).

A recepção, que a princípio havia sido amistosa (Gn 47), converte-se, logo no início da narrativa exodal, em uma relação de *opressão violenta*, desferida pelo sistema discricionário do Egito escravista (Ex 1–2) (FOKKELMAN, 1987, pp. 56-57). A injustiça constituinte do sistema de poder faraônico representa o ápice da degradação do caráter do criador, tal qual proposto em Gn 1 e 2. Detentor do controle sobre os recursos naturais e toda riqueza deles provenientes, o faraó egípcio se vale deste poder para propagar uma lógica de abuso da vida das pessoas vulneráveis, como se elas fossem meros recursos a serem explorados.

Ao ouvir o grito dos oprimidos (GRENZER, 2014b, pp. 19-34) e agir contra a opressão violenta (GRENZER, 2001, pp. 129-139. Cf. GRENZER, 2014a, pp. 141-163), o SENHOR intervém e liberta, da condição de vulnerabilidade, aqueles que nada podiam fazer em sua própria defesa (GRENZER, 2007, pp. 13-15). Assim, no âmbito de seu discurso preambular (Ex 19,4-6) à promulgação da legislação da nova nação, por ele *eleita*, o SENHOR legitima sua soberania ao evocar seu comportamento salvífico diante da *injustiça* e da *opressão* (BREY, 2020, pp. 228-250. Cf. BREY, 2019, pp. 73-86; BREY, 2021, pp. 106-118). Ao declarar *porque toda a terra é minha* (כִּי־לִי כָּל־הָאָרֶץ) em Ex 19,5, o Libertador discursista estabelece o fundamento retórico para afirmar que aquele povo, que fora escravo no Egito,

agora era, em Ex 19,6, um *reino de sacerdotes e nação santa* (מְמַלְכֶת כֹּהֲנִים וְגוֹי קָדוֹשׁ).

Tal dignidade, por conseguinte, remete-se, por meio de um espelhamento com Gn 1 e 2, ao propósito do criador, quando da criação do homem integrado à natureza, segundo o qual, este deveria representar os desígnios de Deus, em suas prerrogativas de *realeza e sacerdócio*, no que tange ao cuidado do jardim do Éden. Destarte, com a promulgação da legislação do Antigo Israel, o SENHOR estabelece paradigmas legais que, metaforicamente, visam um *reset* eco social, cuja finalidade é *vindicar o caráter do criador*, conforme narrado no início do livro do Gênesis. Portanto, o comportamento do *reino de sacerdotes e nação santa* diante de todos os povos da terra, ao cumprir a lei de Deus – resultante da *aliança* sinaítica –, deve insistir na preservação da criação e na subversão da *injustiça* e da *opressão* dos vulneráveis.

Deste modo, percebe-se, ao longo das narrativas jurídicas da Torá – distinguindo-se, inclusive, de outras legislações antigas –, que há uma preocupação especial com a proteção dos mais vulneráveis (GRENZER, 2007, p. 179), e que, tautocronamente, a previsão jurídica do cuidado dos mais pobres, bem como daqueles desfavorecidos por qualquer sorte de condição de fragilidade social, está tematicamente vinculada ao cuidado para com a natureza (SIMKINS, 2022, pp. 269-283). Outrossim, a *vindicação do caráter de Deus*, requerida pela sofisticação jurídico-literária do Pentateuco, corresponde à restauração da *imagem de Deus* em perspectiva ecológica, isto é, requer a integração dos representantes do SENHOR à natureza (MIDDLETON, 2022, pp. 284-298). Tal percepção eflui da abundante referência, no âmbito do arcabouço legal da Torá, ao cuidado e proteção do mundo animal, vegetal e mineral.

A título de exemplo, pode-se destacar as leis de Lv 25, acerca da regulamentação do ano sabático e do ano jubileu – em perspectiva das leis em favor dos pobres e em favor dos escravos –, onde se tem em vista o descanso da exploração do solo e a compensação pelo empobrecimento daqueles que perderam suas posses (ROOKE, 2022, pp. 103-107). Nota-se, também, as leis deuteronômicas favoráveis à preservação da fauna e da flora (GRENZER/GROSS, 2019, pp. 778-791), onde se prevê um amparo legal para: (1) descanso sabático para o jumento, gado bovino e gado qualquer (Dt 5,6-21. Cf. Ex 20,2-17); (2) ajuda ao gado bovino, gado miúdo e ao jumento desgarrados ou caídos (Dt 22,1-4); (3) preservação do pássaro-mãe (Dt 22,6-7); (4) não amordaçamento do gado bovino (Dt 25,4); (5) respeito à desproporção entre o gado bovino e jumento (Dt 22,10); (6) proteção às árvores frutíferas na guerra (Dt 20,19-20); (7) respeito às plantações (Dt 20,6; 23,25-26; 24,19-21). Ademais, no horizonte mais amplo da Bíblia Hebraica, observam-se reflexões, por exemplo, acerca das árvores e dos pássaros nos Salmos (GRENZER/AGOSTINHO, 2021, pp. 439-456; GRENZER/BARROS/DANTAS, 2022, pp. 115-129), bem como aprendizados com catástrofes climáticas no livro do Êxodo (GRENZER, 2022a, pp. 129-142; GRENZER, 2022b, pp. 375-391).

À vista disso, é razoável que se diga que o arcabouço legal do Antigo Israel, ao visar a *vindicação do caráter do criador*, propõe um *reset* eco social que visa promover uma transmutação do *caráter da humanidade*, porquanto, em perspectiva daquilo que se requer do comportamento do *reino de sacerdotes e nação santa*, é a implementação de uma mentalidade integrada entre o *homem* e a *natureza*. Resultante dessa integração, vislumbra-se uma preocupação com o *bem comum*, que, por sua vez, constitui-se como elemento fundamental para uma sociedade mais *justa e igualitária*. Tais reflexões possuem grande potencial para dialogar com o que se pensa, na atualidade, no âmbito dos Direitos Humanos,

entretanto, conforme as palavras de Matthias Grenzer, abaixo, deve-se manter um certo cuidado para não se incorrer em interpretações e/ou aplicações anacrônicas.

Estou consciente de que as ideias desenvolvidas no Antigo Israel não podem ser aplicadas, de um modo direto, à sociedade moderna. Fazemos parte de uma outra época, de uma outra sociedade e de outras circunstâncias econômicas. Não obstante, existem nas tradições bíblicas modelos e princípios ético-sociais que podem se revelar decisivos, também em vista de nosso futuro.

Abre-se, portanto, a partir do próximo tópico, um espaço para o diálogo entre os breves apontamentos acerca da legislação do Antigo Israel, aqui realizados, com o que se pensa a respeito do tema da ecologia no âmbito dos Direitos Humanos na contemporaneidade.

Os Direitos Humanos na contemporaneidade

Inicia-se esse tópico, sob a premissa cujo objeto a ser investigado, parte da superação da concepção universalista dos direitos humanos somente e unicamente como equiparados a moralidade universal. Os direitos humanos, consagrados internacionalmente, emergem e são reconhecidos como direitos, imanentes de qualquer pessoa, pelo fato dela ser pessoa.

Essa concepção foi chancelada pela Declaração Universal de Direitos Humanos – DUDH – aprovada pela Assembleia Geral das Nações Unidas em 10 de dezembro de 1948. Ela foi o “primeiro instrumento jurídico da comunidade internacional a dirigir-se aos Estados e aos indivíduos” (ALMEIDA, 2018, pp. 85-86):

A Assembleia Geral proclama:

A presente DUDH como o ideal comum a ser atingido por todos os povos e todas as nações, com o objetivo de que cada indivíduo e cada órgão da sociedade, tendo sempre em mente esta Declaração, se esforce, através do ensino e da educação, por promover o respeito a esses direitos e liberdades, e pela adoção de medidas progressivas de caráter nacional e internacional, por assegurar o seu reconhecimento e a sua observância universais e efetivos, tanto entre os povos dos próprios Estados-Membros quanto entre os povos dos territórios sob sua jurisdição⁵(...).

Convém ressaltar que a DUDH foi confeccionada sob o impacto do pós-guerra, especialmente após as atrocidades cometidas pelo regime nazista durante a 2ª Guerra Mundial. E muito embora a comunidade internacional estivesse imbuída de uma espécie de consciência universal em prol da proteção dos direitos da pessoa humana, o seu intento não era somente ressaltar o seu caráter universal.

Visava também enaltecer a necessidade de se reconhecer essa transição, marcada por etapas históricas na afirmação dos direitos humanos. Não se pretende discorrer aqui essa jornada, mas ressaltar que o reconhecimento hoje enquanto norma, ainda que seja discutível a sua abrangência e seu caráter *soft law*, ela possui caráter político. Essa atribuição é fruto

⁵ Disponível em: <<https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos-direitos-humanos>>. Acesso em: 29 mar. 2023.

da sensibilização das experiências de injustiça e de violência, que vitimizou grande parte da população, em especial na Europa, principalmente após a 2ª Guerra Mundial, onde buscou-se pensamentos uniformes para a proteção dos direitos da pessoa humana.

O processo histórico da construção do conceito contemporâneo de direitos humanos, foi impactado por mudanças sociais, políticas e acompanhou inclusive a concepção da transição de pensamento de súdito a cidadão (COMPARATO, 2017, pp. 13-95), percepção ligada à modificação de normas no plano jurídico interno voltada a uma nova concepção no plano internacional, que resultou “de um direito novo, atento no plano internacional à relevância axiológica de se respeitar a dignidade da pessoa humana” (LAFER, 2015, p. 8).

Assim, sensíveis à necessidade de se chegar ao ponto comum, o respeito pela dignidade da pessoa humana, e em que pese a Assembleia Geral das Nações Unidas de 1948 ser composta de pessoas de culturas bem diferentes, elas se reportavam aos mesmos direitos. Assim, o

direito internacional dos direitos humanos afirma-se hoje, com inegável vigor, como um ramo autônomo do direito, dotado de especificidade própria. Trata-se essencialmente de um direito de proteção, marcado por uma lógica própria, e voltado à salvaguarda dos direitos dos seres humanos e não dos Estados. (...) A conformação deste novo e vasto corpus juris vem atender a uma das grandes preocupações de nossos tempos: assegurar a proteção do ser humano, nos planos nacional e internacional, em toda e qualquer circunstância (TRINDADE, Apud: PIOVESAN, 2021, p. 75).

A necessidade de proteção a direitos humanos básicos e inerentes a toda e qualquer pessoa, reportava-se a questões que foram classificadas na doutrina clássica de Karel Vasak de três gerações, correspondendo por *direitos de abstenção* (os chamados direitos civis e políticos) e por *direitos prestacionais* (os chamados direitos sociais, econômicos e culturais) (RAMOS, 2016, p. 319). Essa classificação eleva os direitos humanos a direitos de primeira, segunda e terceira geração, representando os ideais da Revolução Francesa como liberdade, igualdade e fraternidade.

A partir da classificação de Vasak, é possível a interpretação do conteúdo social que a proteção ao meio ambiente requer. Isso porque, quando se fala em meio ambiente, é exigido o respeito em ações efetivas por meio de políticas públicas por parte do Estado e impendem também um agir da coletividade. Por isso, ele é conhecido “como direitos de solidariedade, que exigem deveres do Estado e da coletividade” (RAMOS, 2016, p. 319).

Esses têm sido os desafios da contemporaneidade, eis que a perspectiva e reflexão desse estudo se baseia no recorte socioambiental. Assim, visando aguçar o debate multidisciplinar, esse estudo pretende contribuir a reflexão e propõe-se as seguintes indagações: como os Estados devem agir frente a questões socioambientais e responder diante de catástrofes? As políticas públicas efetivam aos cidadãos direitos humanos básicos como moradia, acesso a condições de exercício de uma vida digna com água potável, energia elétrica e tantos outros decorrentes da habitação segura diante dos eventos climáticos? E mais, poderiam ainda os Estados exigir das empresas – pequenas empresas ou corporações multinacionais – posturas garantistas a proteção do meio ambiente ao mesmo tempo em que se assegura o livre comércio e se persegue a intervenção mínima estatal? Como os Estados asseguram e efetivam os direitos humanos em meio a reestruturação dos espaços políticos, principalmente com a presença de organizações não governamentais –

consideradas atores internacionais de grande relevo face a questões humanitárias e sociais – marcados por um período pós pandêmico global? Portanto, como os estados ou governos agiriam diante de situações de riscos e incertezas? (FARIA, 2022, pp. 25-34, 91-96).

Questões complexas cujo cenário atual perpassa o localismo e abrange mercados globais, abrem caminho para discussões que alargam as fronteiras da soberania estatal e exigem aprofundamento multidisciplinar, seja das áreas da Teologia, Filosofia, Economia, Relações Internacionais, Direito Internacional dos Direitos Humanos e Internacional Público. As ações dos Estados, das grandes corporações, das organizações não governamentais, da sociedade e da humanidade como um todo, é o cerne da questão, visto que a existência do planeta e a sobrevivência de todos estão em xeque. Por tal razão, o aspecto da solidariedade, a compreensão de que o meio ambiente é direito humano básico consagrado pelos ensinamentos de Vasek como de terceira geração, torna-se essencial nesse estudo face que sua proteção exige ações de todos – estados e coletividade.

O binômio liberdade x desenvolvimento não é uma novidade na literatura acadêmica (RUGGIE, 2013; SEN, 2021), todavia, como muito bem explorado por Amartya Sen, essa relação deve estar associada a efetivação de direitos básicos à pessoa humana e pode estar intrinsicamente ligado à sua melhoria de vida, ampliando o exercício de suas capacidades. Por conseguinte, estas resultam a melhoria da sua liberdade, que por sua vez está associada à tomada de decisão e às responsabilidades. (SEN, 2021)

Outro conceito, mais contemporâneo tem surgido entre acadêmicos do direito internacional e dos direitos humanos: a transnacionalidade⁶. Ela pode corresponder a flexibilização de antigos conceitos de soberania estatal presente na ideia de territórios de estados nacionais e ganha espaço frente a necessidade de se dialogar com a sustentabilidade do planeta terra e da humanidade como um todo.

Como mencionado anteriormente, a necessidade de proteção e atuação em conjunto da comunidade internacional, em prol da pessoa humana, representa a transição de uma época em que a considerou somente como discurso moral e universal.

Nessa linha de raciocínio, os direitos perpassam o idealismo e atingem a categoria enquanto norma, sendo necessário, porém, nessa linha, considerar mudanças culturais e sociais que caminham ao lado dos indivíduos, na relação enquanto sociedade e o pensar coletivo. Tal agir é inerente a condição humana e a essência da humanidade como um todo. Portanto, a busca não é pelo que é considerado universal, mas sim algo comum, reconhecendo em cada pessoa atributos inerentes à sua essência, e em termos práticos, considera-se analisar a dialética da relação do ser humano da seara individual para o coletivo. A DUDH pode ser considerada o início dessa relação dialética – do individual para com o coletivo – ao enaltecer o *ideal comum a ser atingido por todos os povos e todas as nações, com o objetivo de que cada indivíduo e cada órgão da sociedade*.

Por fim, visa-se considerar e compreender nessa reflexão que a *transnacionalidade* tem ganhado destaque, mormente quando se aborda na contemporaneidade a temática da proteção do meio ambiente como direito humano

⁶ Sugere-se o instituto da transnacionalidade, como chave de leitura, a fim de se contrapor ao conceito clássico do exercício de soberania estatal. Por meio desse instituto é possível reconhecer que a globalização influenciou as dinâmicas de poder, sociais, políticas e econômicas, e consequentemente, afetam a humanidade como um todo, sem olhar para os limites das fronteiras territoriais. Para mais, consulte: (ZEGARRA; SANTOS, 2023).

básico, perpassando a seara do indivíduo, mas ampliando-se para direito da coletividade. A sustentabilidade do meio ambiente, e essa compreensão mais alargada encontra guarida nos ensinamentos já mencionados anteriormente de Vasek, categorizando o meio ambiente como direitos da 3ª geração e dado o caráter da solidariedade, exige assim, deveres do Estado e da coletividade como um todo. Nessa linha, em 2015, as Nações Unidas com o apoio de seus países membros, desenvolveram o Pacto Global, e a agenda a ser cumprida nos próximos 15 anos – 2030 – composta de 17 Objetivos de Desenvolvimento Sustentável com o foco da humanidade como um todo ter um mundo melhor e mais igualitário.⁷

Direitos Humanos e ecologia: desenvolvimento sustentável

As Nações Unidas elencam a seguir, os pilares da Agenda 2030 mediante a adoção dos seguintes itens como objetivos do desenvolvimento sustentável (ODS): (1) erradicação da pobreza; (2) fome zero e agricultura sustentável; (3) saúde e bem-estar; (4) educação de qualidade; (5) igualdade de gênero; (6) água potável e saneamento; (7) energia limpa e acessível; (8) trabalho decente e crescimento econômico; (9) indústria, inovação e infraestrutura; (10) redução das desigualdades; (11) cidades e comunidades sustentáveis; (12) consumo e produção responsáveis; (13) ação contra a mudança global do clima; (14) vida na água; (15) vida terrestre; (16) paz, justiça e instituição eficazes; e (17) parcerias e meios de implementação.⁸ Em seu sítio eletrônico, também está disponibilizada a lista dos vinte principais parceiros envolvidos em projetos ao redor do Brasil, bem como ainda publiciza os recursos direcionados a diferentes localidades geográficas.⁹

Algumas empresas, não somente as grandes corporações, e sob a análise mercadológica, têm escolhido desenvolver-se e adotar a pauta também conhecida da sigla em inglês como ESG – *Environmental, Social and Governance* – Ambiental, Social e Governança. Elas buscam adotar em sua cultura institucional diretrizes e premissas para guiar os comportamentos dos colaboradores, dos prestadores de serviços, ou seja, de toda a cadeia no qual ela se relaciona, também denominada de *stakeholders*. Portanto, ao implementar em sua cultura organizacional um estilo mais sustentável, ela influencia toda a sua cadeia com o seu modo de agir. Assim, conseqüentemente, incute o seu propósito, seus objetivos e valores. Busca um olhar integrativo e holístico.

Todavia, essa interface, dentro e fora da corporação precisa caminhar no mesmo sentido a fim de refletir a sua cultura, ou seja, a identidade da empresa depende de como ela se conecta, como ela se relaciona, de como essa cultura e valores são exteriorizados perante seus clientes, produtos, serviços e mercado.

Assim, a sustentabilidade e a governança estão associadas, ao passo que na contemporaneidade, falar de ESG também é falar de sobrevivência, visto que estão intrinsecamente ligados aos direitos humanos e refletem na vida das pessoas que o cercam.

Podem ser citados como exemplos de questões de ESG: (1) na esfera ambiental, as mudanças climáticas, a poluição do ar, da água, a biodiversidade, o desmatamento, a (in)eficiência energética, a gestão de resíduos, a escassez de recursos hídricos, dentre outros; (2) na esfera social, a satisfação dos clientes, a proteção de dados, os direitos hu-

7 Disponível em: <<https://www.pactoglobal.org.br/ods>>. Acesso em: 30 mar. 2023.

8 Disponível em: <<https://brasil.un.org/pt-br/sdgs>>. Acesso em: 29 mar. 2023.

9 Disponível em: <<https://brasil.un.org/pt-br/sdgs>>. Acesso em: 29 mar. 2023.

manos e a interface com questões de proteção e efetivação de direitos em prol de equidade, isonomia, gênero, diversidade, direitos relacionados ao trabalho, direitos sociais, relações com comunidades marginalizadas, dentre outros; (3) na esfera da governança, a estrutura pode se valer da composição de conselhos com pessoas com boa reputação, zelando pela ética, onde se valoriza a tomada de decisão compartilhada, numa liderança baseada em relatórios de controles e de auditorias com foco a combater crimes de corrupção e lavagem de dinheiro, por exemplo.

De modo que os exemplos acima mencionados demonstram que as pautas de ESG perpassam a sua relação institucional, impactando o seu entorno, o que pode corresponder também não somente ao ideal de boas práticas ou agir em conformidade – *compliance* – mas representar um vínculo ético e transnacional em prol do bem comum: a proteção do meio ambiente de modo a buscar a sobrevivência da humanidade como um todo. Os discursos em prol da boa governança empresarial fomentam inclusive, a aceleração por parte das empresas, em prol da implementação de ações eficazes e sustentáveis em cumprimento de seus compromissos e metas.¹⁰

Talvez, a afirmação da expressão *sobrevivência da humanidade como um todo* pode soar como exagerada, se considerar parâmetros negacionistas quanto à preservação do meio ambiente e do planeta terra. Mas, esse estudo visa demonstrar a relevância do uso de parâmetros mais sustentáveis por parte de empresas que têm adotado a ESG, que por sua vez, pode refletir os seus compromissos frente ao discurso da sustentabilidade, visto que tais medidas interferem, impactam e influenciam o modo de agir da humanidade.

Diante das dinâmicas sociais, econômicas, políticas e sociais, principalmente impostas a partir do fenômeno da globalização, pode-se considerar nessa linha de raciocínio, que todos os seres estão interconectados. Os seres humanos com a natureza, as empresas e sua relação com estes e aqueles, bem como os demais animais que habitam esse planeta terra. Na visão antropocêntrica mencionada no início desse estudo, em face de uma análise crítico histórico, inegável o desequilíbrio no ecossistema causado pela exploração desenfreada do ser humano e de empresas que pouco se importavam pelo desenvolvimento e/ou manutenção do meio ambiente sadio x processos econômicos, ou no *viés* mais estrito do capitalismo equivalente a lógica da exploração de mercado x consumismo.

Na seara de como contribuir ou como conceber o coletivo, com o fito de se alcançar o desenvolvimento sustentável, sendo de responsabilidade da humanidade como um todo, pois intrinsecamente considera-se que todos estão ligados, numa espécie de elo. Vale refletir nas lições de Butler, quando cita Haraway, em defesa do vínculo ético político que une a humanidade:

O desenvolvimento associado à vida humana está ligado ao desenvolvimento das criaturas não humanas; a vida humana e a vida não humana são ligadas igualmente em virtude dos processos vivos que elas são, compartilham e necessitam, o que levanta uma série de questões sobre a responsabilidade que merece toda a atenção de especialistas e intelectuais em todas as áreas. O conceito político de autopreservação, usado com frequência na defesa da ação violenta, não leva em consideração que a preservação do eu necessita da preservação da Terra e que não estamos “no” meio ambiente global como seres que subsistem sozinhos,

¹⁰ Confira a entrevista do CEO do Pacto Global da ONU à revista *exame* em junho de 2022. Disponível em: <<https://exame.com/esg/carlo-pereira-ceo-do-pacto-global-precisamos-que-as-empresas-assumam-compromissos-e-metas/>> Acesso em: 30 mar. 2023.

que só subsistiremos enquanto o planeta subsistir. O que é verdadeiro para seres humanos é verdadeiro para todas as outras criaturas vivas que necessitam de solo saudável e água potável para continuar a vida (HARAWAY, Apud: BUTLER, 2021, pp. 152-153).

Se sobrevivemos, evoluímos e tentamos levar uma vida boa, essa vida será vivida com os outros – uma vida que não é vida sem esses outros. Não vou perder o “eu” que sou em tais condições; ao contrário, se tiver sorte e se o mundo for correto, seja eu quem for, serei sustentada e transformada pelas conexões que estabeleço com os outros – as formas de contato pelas quais sou modificada e sustentada (BUTLER, 2021, p. 153).

A reflexão de Butler é clara: em termos de sustentabilidade, de se garantir a efetivação de direitos humanos básicos a toda a humanidade, e em prol da sobrevivência do planeta terra pensar no “eu” ou somente em “você” é um caminho que conduzirá ao extermínio global. Os laços que unem a humanidade podem, também, consistir em elementos de riscos, frágeis, multiculturais, alimentados por nacionalismo ou mesmo pela exploração da terra, do outro, a todo custo. Porém, admitir que esses laços também podem despertar os laços de fraternidade e solidariedade pode ser o limiar de um *reset*, de um novo recomeço (LOUREIRO, 2022a, pp. 1-25).

Considerações Finais

O presente texto buscou, por meio da aproximação dialogal entre a literatura jurídica do Antigo Israel e os Direitos Humanos na contemporaneidade, demonstrar que a ideia de *reset* eco social possui, em suas feições ético-sociais, pontos de aderência com o que se pensa hodiernamente, acerca da ecologia e bem estar social. Ficou patente que, em ambos os espectros de pensamento, há uma preocupação com a integração entre o homem e a natureza como elemento fundamental para a promoção da justiça e do bem social. Tanto no horizonte das narrativas etno-jurídicas da Bíblia Hebraica, quanto no pensar dos Direitos Humanos da atualidade, existe uma insistência na ideia de um *reset* que figura uma transformação do pensamento humano, subvertendo lógicas de exploração da natureza e individualismo humano em pensamentos comunitários que privilegiam o cuidado do bem comum.

Tais abordagens encontram aderência no pensar filosófico do antropoceno e a ciência do sistema terra (VEIGA, 2019), porquanto, tanto em perspectiva da literatura da Torá como na problematização desenvolvida pelos Direitos Humanos a respeito dos desafios ecológicos da atualidade, é justamente a cultura de exploração da natureza o causador do desequilíbrio socioambiental. Enquanto, no Pentateuco, as lógicas de opressão ganham vitalidade em função do poder obtido pelo controle das fontes de riquezas naturais, a análise da história recente, feita no âmbito dos estudos dos Direitos Humanos, revelam que a perspectiva exploratória, que vê na natureza apenas uma fonte de provisão para o desenvolvimento tecnológico humano, é, também, fonte dos maiores problemas ecológicos com capacidade para causar desequilíbrio eco social no mundo contemporâneo. Assim, de ambos os contextos emerge uma sabedoria que visa um *reset* eco social, vertido pelo entendimento da necessidade de uma transformação do pensamento humano acerca de sua relação com a natureza e com o próximo.

Vislumbra-se, assim, no âmbito dessa mesa dialogal, possibilidades para desdobramentos daquilo que foi, aqui, provocado. Ideais, como propostos pelo Papa Francisco (FRANCISCO, 2015), acerca do “cuidado da casa

comum”, encontram eco no pensamento de acadêmicos do Direito Internacional dos Direitos Humanos, como a Dra. Claudia Regina de O. M. da S. Loureiro. Segundo ela, a exploração ilimitada dos recursos da natureza tipifica uma postura despreocupada com o bem comum, cujo resultado é a desigualdade e a exploração social. Portanto, de acordo com ela, há de se construir novos horizontes de pensamento e comportamento humano, segundo os quais, a humanidade, ao reconhecer-se a si mesmo no outro, possa desenvolver atitudes ecocêntricas, pautadas em sentimentos de solidariedade mútua (LOUREIRO, 2022a, pp. 1-25).

Referências

- ALMEIDA, Guilherme A. de. **A proteção da pessoa humana no Direito Internacional: conflitos armados, refugiados e discriminação racial**. São Paulo: Editora CLA Cultural, 2018.
- ALTER, Robert. **The Five Books of Moses: A Translation with Commentary**. New York: W. W. Norton and Company, 2008.
- ALTER, Robert. **The Art of Biblical Narrative**. New York: Basic Books, 2011.
- AMIT, Yairah. **Reading Biblical Narratives: Literary Criticism and the Hebrew Bible**. Minneapolis: Fortress Press, 2001.
- BAR-EFRAT, Shimon. **Narrative Art in the Bible**. New York: T&T Clark, 2008.
- BARTOR, Assnat. **Reading Law as Narrative: a study in the casuistic laws of the Pentateuch**. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2010.
- BARTOR, Assnat. *Law and Narrative*. In: BARMASH, Pamela (Ed.). **The Oxford Handbook of Biblical Law**. New York: Oxford University Press, 2019, pp. 217-231.
- BREY, Petterson. *O projeto do êxodo e a legitimidade do poder*. **Revista Caminhando**, São Bernardo do Campo, v. 24, n. 2, pp. 73-86, jul./dez. 2019. Disponível em: <<https://doi.org/10.15603/2176-3828/caminhando.v24n2p73-86>>. Acesso em: 28 fev. 2023.
- BREY, Petterson. *O Senhor evoca o passado para reiterar o presente e anunciar o futuro: a retórica da configuração literária do discurso do Senhor no Sinai (Ex 19,4-6a)*. **Revista Pesquisas em Teologia**, Rio de Janeiro, v.3, n.6, pp. 228-250, jul./dez. 2020. Disponível em: <<https://doi.org/10.46859/PUCRio.Acad.PqTeo.2595-9409.2020v3n6p228>>. Acesso em: 20 mar. 2023.
- BREY, Petterson. *Soberania e [i]legitimidade do poder desde o ponto de vista do preâmbulo à legislação do Antigo Israel*. In: PURIFICAÇÃO, Marcelo M.; CATARINO, Elisângela M.;
- SANTOS, Jeová B. dos. (Orgs.). **Teologia, política e religião 2**. Ponta Grossa: Editora Atena, 2021, pp. 106-118. Disponível em: <<https://doi.org/10.22533/at.ed.69021011010>>. Acesso em: 28 fev. 2023.
- BREY, Petterson. *O mundo narrado e o mundo do ouvinte-leitor pela ótica dos estudos literários da Bíblia*. **Anais Eletrônicos do VII Simpósio Cristianismo e Interpretações - Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP**. Recife: UNICAP, 2022, pp. 34-43. Disponível em: <<https://portal.unicap.br/-/vii-simposio-leitura-popular-da-biblia>>. Acesso em: 03 abr. 2023.
- BURBERY, Timothy J. *Literary Ecocriticism and the Bible*. In: MARLOW, Hilary; HARRIS, Mark. (Eds.).

- The Oxford Handbook of The Bible and Ecology.** New York: Oxford University Press, 2022, pp. 63-77.
- BUTLER, Judith. **A força da não violência: um vínculo ético-político.** 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2021.
- CAETANO, Rodrigo. *Carlo Pereira, CEO do Pacto Global “Precisamos que as empresas assumam compromissos e metas”*. **EXAME**, 23 jun. 2022. Disponível em: <<https://exame.com/esg/carlo-pereira-ceo-do-pacto-global-precisamos-que-as-empresas-assumam-compromissos-e-metas/>> Acesso em: 30 mar. 2023.
- CASSUTO, Umberto. **The Documentary Hypothesis and the composition of the Pentateuch.** Jerusalem: Shalem Press, 2014.
- COMPARATO, Fabio K. **A afirmação histórica dos Direitos Humanos.** 11ª ed., São Paulo: Saraiva, 2017.
- DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS DO HOMEM, UNICEF. Disponível em: <<https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos-direitos-humanos>>. Acesso em: 29 mar. 2023.
- FARIA, José E. **Direitos, política e ciência em tempos de pandemia.** Belo Horizonte: Editora Fórum, 2022.
- FOKKELMAN, Jan P. *Exodus*. In: ALTER, Robert; KERMODE, Frank. (Eds.). **The Literary Guide to the Bible.** Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1987, pp. 56-65.
- FOKKELMAN, Jan P. **Reading Biblical Narrative: an introductory guide.** Louisville: Westminster John Knox Press, 1999.
- FRANCISO, Papa. **Carta Encíclica Laudato Si’:** sobre o cuidado da casa comum. (Documentos do Magistério). São Paulo: Edições Loyola, 2015.
- FRYE, Northrop. **The Educated Imagination.** Bloomington: Indiana University Press, 1994.
- FRYE, Northrop. **The Great Code: The Bible and Literature.** New York: Mariner Books, 2002.
- GENETTE, Gerard. **Narrative Discourse: An Essay in Method.** New York: Cornell University Press, 1983.
- GRENZER, Matthias. *Decidido a defender o oprimido (Ex 2,11-15c)*. **Revista de Cultura Teológica.** São Paulo, v. 9, n. 35, pp. 129-139, abr./jun. 2001. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.19176/rct.v0i35.24167>>. Acesso em: 29 fev. 2023.
- GRENZER, Matthias. **O Projeto do Êxodo.** São Paulo: Paulinas, 2007.
- GRENZER, Matthias. *O fracasso da política de opressão violenta (Êxodo 1,8-14)*. **Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, Belo Horizonte, v. 12, n. 33, pp. 141-163, jan./mar. 2014a. Disponível em: <<https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2014v12n33p141-163>>. Acesso em: 27 fev. 2023.
- GRENZER, Matthias. *O grito dos oprimidos (Ex 2,23-25)*. **Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP**, Recife, v. 4, n. 1, pp. 19-34, dez. 2014b. Disponível em: <<https://doi.org/10.25247/2237-907x.2014v4n1.p319-334>>. Acesso em: 11 ago. 2022.
- GRENZER, Matthias. *A proposta ímpar do amor ao imigrante (Lv 19,33-34)*. In: MOREIRA, Alberto da S. (Org.). **Religião, migração e mobilidade humana.** Goiânia: Editora da PUC Goiás, 2017, pp. 13-30.

- GRENZER, Matthias; GROSS, Fernando. *Leis deuteronomicas favoráveis à preservação de fauna e flora*. **Pistis & Praxis**, Curitiba, v. 11, n. 3, p. 778-791, set./dez. 2019. Disponível em: <<https://doi.org/10.7213/2175-1838.11.003.AO04>>. Acesso em: 17 fev. 2023.
- GRENZER, Matthias; AGOSTINHO, Leonardo H. S. *Árvores nos Salmos: elementos para uma educação espiritual ambiental*. **Encontros Teológicos**, Florianópolis, v. 36, n. 2, p. 439-456, maio/ago. 2021. Disponível em: <<https://doi.org/10.46525/ret.v36i2.1663>>. Acesso em: 28 fev. 2023.
- GRENZER, Matthias. *Econarratividades exodais: A praga das rãs em Ex 7,26–8,11*. In E. GUIMARÃES, Edward; SBARDELOTTI, Emerson; BARROS, Marcelo. (Eds.). **50 anos de Teologias da Libertação: Memória, revisão, perspectivas e desafios**. vol. 1. São Paulo: Recriar, 2022a, pp. 129-142.
- GRENZER, Matthias; BARROS, Paulo F.; DANTAS, José A. S. *Pássaros nos Salmos: Elementos para uma ecoespiritualidade*. **REB – Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, v.82, n. 321, p. 115-129, jan./abr. 2022. Disponível em: <<https://doi.org/10.29386/reb.v82i321.3938>>. Acesso em: 27 fev. 2023.
- GRENZER, Matthias. *Aprendizados com a catástrofe climática (Ex 9,13-35)*. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 54, n. 2, p. 375-391, maio/ago. 2022b. Disponível em: <<https://doi.org/10.20911/21768757v54n2p375/2022>>. Acesso em: 26 fev. 2023.
- GUNN, David M.; FEWELL, Danna N. **Narrative in the Hebrew Bible**. (The Oxford Bible Series). New York: Oxford University Press, 2009.
- HIEBERT, Theodore. *Genesis*. In: MARLOW, Hilary; HARRIS, Mark. (Eds.). **The Oxford Handbook of The Bible and Ecology**. New York: Oxford University Press, 2022, pp. 81-94.
- KIDWELL, Jeremy H. *The Historical Roots of the Ecological Crisis*. In: MARLOW, Hilary; HARRIS, Mark. (Eds.). **The Oxford Handbook of The Bible and Ecology**. New York: Oxford University Press, 2022, pp. 9-18.
- KOOSSED, Jennifer L. *Sustenance and Survival in Biblical Narrative*. In: FEWELL, Danna N. (Ed.). **The Oxford Handbook of Biblical Narrative**. New York: Oxford University Press, 2016, pp. 489-497.
- KUSCHEL, Karl-Josef. „Vielleicht hält Gott sich einige Dichter“ – **Literarisch-theologische Poträts**. Mainz: Matthias Grünewald Verlag, 1991.
- LAFER, Celso. **Direitos Humanos: um percurso no Direito no Século XXI**. São Paulo: Atlas, 2015.
- LOUREIRO, Cláudia R. de O. M. da S. *O Reset Global: Um caminho para a Transhumanidade*. **Revista Brasileira de Direito Animal**, v. 17.1, 2022a, pp. 1-25. Disponível em: <<https://doi.org/10.9771/rbda.v17i0.49230>>. Acesso em: 30 mar. 2023.
- LOUREIRO, Cláudia R. de O. M. da S. *O reset humanitário e o novo tratado internacional da solidariedade global: um caminho para a resiliência global*. **Bio Papers**, v. 1, n. 2, pp. 1-8, 2022b. Disponível em: <<https://doi.org/10.18270/bp.v1i2.3969>>. Acesso em: 03 abr. 2023.
- MARQUERAT, Daniel. *L'exégèse biblique à l'heure du lecteur*. In: MARGUERAT, Daniel (Éd.). **La Bible en Récits: L'exégèse biblique à l'heure du lecteur**. (Le Monde de la Bible – N° 48). Genève: Labor Et Fides, 2005, pp. 13-40.

- MARQUERAT, Daniel; BOURQUIN, Yvan. **Pour Lire les Récits Bibliques**: initiation à l'analyse narrative. Paris: Les Éditions Du CERF; Genève: Labor Et Fides, 2009.
- MIDDLETON, J. Richard. *The Image of God in Ecological Perspective*. In: MARLOW, Hilary; HARRIS, Mark. (Eds.). **The Oxford Handbook of The Bible and Ecology**. New York: Oxford University Press, 2022, pp. 284-298.
- NAÇÕES UNIDAS BRASIL. **Objetivos do Desenvolvimento Sustentável**. Disponível em: <<https://brasil.un.org/pt-br/sdgs>>. Acesso em: 29 mar. 2023.
- NUNES JÚNIOR, Edson M. **A terra em Gênesis 1–9**: uma leitura microscópica crítica da narrativa. 2017. 140 f. Tese (Doutorado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Estudos Judaicos, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2017. Disponível em: <[2017_EdsonMagalhaesNunesJunior_VOrig.pdf\(usp.br\)](#)>. Acesso em: 30 mar. 2023.
- PARMENTIER, Elisabeth. *Dieu a des histories: La dimension théologique de la narrativité*. In: MARGUERAT, Daniel (Éd.). **La Bible en Récits: L'exégèse biblique à l'heure du lecteur**. (Le Monde de la Bible – N° 48). Genève: Labor Et Fides, 2005, pp. 112-119.
- PIOVESAN, Flávia. **Direitos Humanos e o Direito Constitucional Internacional**. 19ª ed. São Paulo: Saraiva, 2021.
- RAMOS, André de C. **Processo Internacional de Direitos Humanos**. 5ª ed. São Paulo: Saraiva, 2016.
- ROOKE, Deborah. *Leviticus*. In: MARLOW, Hilary; HARRIS, Mark. (Eds.). **The Oxford Handbook of The Bible and Ecology**. New York: Oxford University Press, 2022, pp. 95-110.
- RUGGIE, John G. **Quando negócios não são apenas negócios**: as corporações multinacionais e os direitos humanos. New York, W.W. Norton & Company Ltd, 2013.
- SAILHAMER, John H. **The Pentateuch as Narrative: A Biblical-Theological Commentary**. (Library of Biblical Interpretation). Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1992.
- SEN, Amartya. **Desenvolvimento como liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras: 2021.
- SIMKINS, Ronald A. *Attitudes to Nature in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*. In: MARLOW, Hilary; HARRIS, Mark. (Eds.). **The Oxford Handbook of The Bible and Ecology**. New York: Oxford University Press, 2022, pp. 269-283.
- SKA, Jean L. *Sincronia: L'Analisi Narrativa*. In: SIMIAN-YAOFRE, Horacio. (Ed.). **Metodologia Dell'Antico Testamento**. (Studi Biblici – 25). Bologna: Edizione Dehoniane Bologna, 2009, p. 139-170.
- SKA, Jean L. *Come Leggere L'Antico Testamento?* In: SIMIAN-YAOFRE, Horacio. (Ed.). **Metodologia Dell'Antico Testamento**. (Studi Biblici – 25). Bologna: Edizione Dehoniane Bologna, 2009, pp. 23-38.
- TOLKIEN, John R. R. **The Nature of Middle-Earth**. Boston: Houghton Mifflin Harcourt, 2021.
- UEHLINGER, Christoph. *Genèse 1–11*. In: RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe (Éd.). **Introduction à L'Ancien Testament**. (Le Monde de la Bible n° 49). Genève: Editions Labor et Fides, 2009, pp. 197-216.
- UNICEF. **Declaração Universal dos Direitos do Homem de 1948**. Disponível em: <<https://www.unicef.org/brazil/>>

declaracao-universal-dos-direitos-humanos>. Acesso em: 29 mar. 2023.

VEIGA, José E. da. **O antropoceno e a ciência do sistema terra**. São Paulo: Editora 34, 2019.

ZEGARRA, Maria A. C.; SANTOS, Izabelle D. C. *Empresas Transnacionales y Nuevos Desafios Em Tiempos de Incertidumbre*. In: BUJOSA VADELL, L.M. (Dir.); VEIGA, F. S.; PIERDONÁ, Z. L. **Retos Del Horizonte Jurídico Iberoamericano**. vol. 1. Porto/Salamanca: Instituto Iberoamericano de Estudios Jurídicos e Universidad de Salamanca, 2023, p. 502-510.

AS OCORRÊNCIAS DE λίμνη (LAGO) NO EVANGELHO SEGUNDO LUCAS: A NATUREZA COMO FATOR REVELATÓRIO

Vamberto Marinho de Arruda Junior, Doutorando e Mestre em Teologia Bíblica pela PUC-SP. Graduado e Especialista em Teologia pelo Seminário Adventista Latino-Americano de Teologia; Pós-graduando em Formação e gestão em EAD; Modalidades de Ensino EAD; e MBA em Educação e Ensino EAD pela Faculdade Única; membro do grupo de pesquisa: Lepralise do PEPG em Teologia da PUC-SP.

RESUMO

O termo λίμνη (lago) só ocorre em dois livros no Novo Testamento: Lucas e Apocalipse, sendo que, no segundo, apenas descreve um local de punição – lago de fogo. Este artigo por meio de uma análise das ocorrências lucanas do vocábulo (Lc 5,1-2; 8,22-23.33), em primeiro plano e de eventos que aconteceram em cidades próximas (Cafarnaum e Betsaida), em segundo plano, procura verificar qual a importância deste local no ministério de Jesus e como eles (Cristo e o corpo de água) estão ligados. Após investigação, verificou-se que sempre onde λίμνη aparece na narrativa lucana traz uma revelação sobre a identidade e a natureza messiânica de Jesus, seu poder criador e mantenedor da vida. O lago, ambiente de preservação e surgimento de vida, aparece figuradamente como uma sombra do Autor e preservador de toda vida, em Lucas. Dessa forma, os seguidores desse Cristo devem ajudar na preservação das águas, como forma de partilhar, em pequena escala, na ajuda da conservação da vida para esta e futuras gerações.

Palavras-chave: Lucas. Lago. Vida. Messias. Ecologia.

ABSTRACT

The term λίμνη (lake) only occurs in two books in the New Testament: Luke and Revelation, and in the second it only describes a place of punishment - lake of fire. This article, through an analysis of the lucan occurrences of the term (Lk 5,1-2; 8,22-23.33), in the foreground and of events that happened in nearby cities (Capernaum and Betsaida), in the background, seeks to verify which the importance of this location in Jesus' ministry and how they (Christ and the body of water) are linked. After investigation, it was found that wherever λίμνη appears in the Lucan narrative, it brings a revelation about the identity and messianic nature of Jesus, his creative and life-sustaining power. The lake, which is an environment for the preservation and emergence of life, figuratively appears as a shadow of the Author and preserver of all life, in Luke. In this way, the followers of this Christ must help in the preservation of the waters, as a way of sharing, on a small scale, in helping to preserve life for this and future generations.

Keywords: Luke. Lake. Life. Messiah. Ecology.

Considerações Iniciais

Um termo usado somente no Evangelho segundo Lucas e no Apocalipse (No NT, na LXX ocorre em Sl 106,35; [na BH é 107,35]; 113,8 [na BH é 114,8]; Ct 7,5 [na BH é 7,4]; 1Mc 11,35; 2Mc 12,16) é o vocábulo

traduzido por lago - λίμνη –, sendo que, no Evangelho se refere a um corpo de água específico (chamado nos outros Evangelhos de mar da Galileia) e no Apocalipse é usado para designar um lugar de punição – o lago de fogo. **O lago** – “λίμνη, lago (distinto de θάλασσα para os leitores gentios de Lucas ZERWICK; GROSVENOR, 1974, p. 189, grifo dos autores e tradução nossa).¹” Trata-se do lago de Genesaré, também conhecido por mar da Galileia e mar de Tiberíades.²

Usando o dicionário de Louw & Nida (2013) como referência, já que eles agrupam os termos por campo semântico, descobrimos que existem palavras que são usadas para corpos de águas:³ 1. πηγή (fonte de água, jorrando para a superfície do solo); 2. χείμαρρος ou χειμάρρους (riacho ou rio que corre somente durante a época da chuva, intermitente); 3. ποταμός (rio ou riacho perene); 4. λιμήν (área de mar pequena e protegida por terra, mas profunda a ponto de permitir os barcos atracarem, espécie de porto natural); 5. κόλπος (baía, enseada); 6. πέλαγος, πόντος, βυθός (mar aberto, oceano, áreas de águas profundas); 7. λίμνη (corpo de água relativamente pequeno, cercado por terra); 8. Θάλασσα (termo genérico para todos corpos de água e um corpo de água específico, geralmente bem extenso).

O foco deste artigo é averiguar o uso que Lucas faz do termo grego vertido por lago, com foco numa perspectiva teológico-ecológica, já que esta pode ser aplicada aos Evangelhos, conforme reitera Harris:

A natureza dos próprios textos do Evangelho Sinótico traz outras considerações interpretativas à vista. Embora, à primeira vista, os textos sejam moldados como relatos narrativos do ministério de Jesus, cada um deles incorpora vários gêneros diferentes de tradição (incluindo discursos, parábolas e tradições milagrosas), todos contendo material relevante para a interpretação ecológica. Além disso, a interpretação ecológica deve considerar o contexto físico e geográfico das histórias, bem como a cosmovisão conceitual (cosmologia) dos autores. (HARRIS, 2022, p. 215, tradução nossa).

O termo λίμνη ocorre 11x no Novo Testamento grego (Lc 5,1-2; 8,22-23.33; Ap 19,20; 20,10.14[2x].15; 21,8). Abaixo, no quadro 1, têm-se as ocorrências no Evangelho, com a tradução em português⁴.

Quadro 1- Ocorrências de λίμνη em Lucas

1 “Lucas usa o nome mais próprio, ‘lago’ (*limnē*), que também é usado por Josefo, Antiguidades 18.2,1 § 28. Neste caso, o conhecimento de Lucas sobre a geografia palestina dificilmente é deficiente.” FITZMYER, J. A. **The Gospel according to Luke I–IX**: introduction, translation, and notes. New Haven; London: Yale University Press, 2008, p. 565, tradução nossa.

2 “O mar de Tiberíades - Um lago de água doce no norte da Palestina. Este lago tem vários nomes: às vezes é chamado de Mar da Galileia, da província em que está situado; às vezes o Lago de Tiberíades, da cidade de mesmo nome em sua margem ocidental; e às vezes, como neste caso, o lago de Genesaré, de uma planície com esse nome entre as cidades de Cafarnaum e Magdala. Na forma é um oval irregular, com a extremidade grande voltada para o norte. Tem cerca de 22 quilômetros de comprimento e 14 quilômetros de largura, e está cerca de 600 pés abaixo do nível do Mar Mediterrâneo. GRAY, James C. **Biblical Encyclopedia and Museum**: vol. 12. Hartford: The S. S. Scranton Co., 1900, p. 53, grifo do autor e tradução nossa. JOHNSON L. T. **The Gospel of Luke**. Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1991, p. 87, tradução nossa, explica que: “Lucas minimiza o volume de água que os outros sinóticos chamam de ‘mar’ (*thalassa*), reservando esse termo para o Mediterrâneo (Atos 10:6, 32; 17:14; 27:30, 38, 40; 28: 4)”.

3 Os termos e os respectivos significados são tirados de LOUW, J. P.; NIDA, E. A. **Léxico grego-português do novo testamento baseado em domínios semânticos**. Tradução Vilson Scholz. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013, p. 14-16.

4 Os textos citados nesse trabalho são da: **Bíblia de Jerusalém** (2016).

Ocorrência	Ocasão	Texto grego	Tradução em português
Lc 5,1	Pregação à beira do lago e chamado dos primeiros discípulos	Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ τὸν ὄχλον ἐπικεῖσθαι αὐτῷ καὶ ἀκούειν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ αὐτὸς ἦν ἐστὼς παρὰ τὴν λίμνην Γεννησαρὲτ	Certa vez em que a multidão se comprimia ao redor dele para ouvir a palavra de Deus, à margem do lago de Genesaré
Lc 5,2	Pregação à beira do lago e chamado dos primeiros discípulos	καὶ εἶδεν δύο πλοῖα ἐστῶτα παρὰ τὴν λίμνην· οἱ δὲ ἀλιεῖς ἀπ' αὐτῶν ἀποβάντες ἔπλυνον τὰ δίκτυα	viu dois pequenos barcos parados à margem do lago ; os pescadores haviam desembarcado e lavavam as redes
Lc 8,22	Jesus acalma uma tempestade no lago	Ἐγένετο δὲ ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν καὶ αὐτὸς ἐνέβη εἰς πλοῖον καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς· διέλθωμεν εἰς τὸ πέραν τῆς λίμνης, καὶ ἀνήχθησαν.	Certo dia, ele subiu a um barco com os discípulos e disse-lhes: “Passemos à outra margem do lago ”. E fizeram-se ao largo.
Lc 8,23	Jesus acalma uma tempestade no lago	πλεόντων δὲ αὐτῶν ἀφύπνωσεν. καὶ κατέβη λαῖλαψ ἀνέμου εἰς τὴν λίμνην καὶ συνεπληροῦντο καὶ ἐκινδύνευον	Enquanto navegavam, ele adormeceu. Desabou então uma tempestade de vento no lago ; o barco se enchia de água e eles corriam perigo.
Lc 8,33	Exorcismo junto ao lago	ξελθόντα δὲ τὰ δαιμόνια ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου εἰσηλθον εἰς τοὺς χοίρους, καὶ ὤρμησεν ἡ ἀγέλη κατὰ τοῦ κρημοῦ εἰς τὴν λίμνην καὶ ἀπεπνίγη.	Os demônios então saíram do homem, entraram nos porcos e a manada se arrojou pelo precipício, dentro do lago , e se afogou.

Fonte: autoria própria

Breve contextualização literária

Todas as ocorrências do termo analisado, nesse artigo, são encontradas na seção do Evangelho segundo Lucas, chamada de ministério de Jesus na Galileia, seção esta que vai de Lc 4,14-9,50. A partir de Lc 4,14 percebe-se que Jesus “voltou então para a Galileia (BJ)”, fato que prevalece até 9,50; pois, em 9,51, é dito que “ele [Jesus] tomou

resolutamente o caminho de Jerusalém”. De fato, os estudiosos, de uma forma geral, colocam o ministério galileu dentro desta moldura textual: 4,14-9,50. Este artigo acolhe a orientação macro encontrada em Bock (2011):

Ministério Galileu: Revelação de Jesus (4,14–9,50)

A. Visão Geral do Ministério de Jesus (4,14–44)

B. Reunião de discípulos e controvérsias (5,1–6,16)

C. O ensino de Jesus (6,17–49)

D. Primeiros movimentos para a fé e questões cristológicas (7,1–8,3)

E. Chamado à fé, revelação cristológica e perguntas (8,4–9,17)

F. Confissão Cristológica e Instrução sobre Discipulado (9,18–50). (BOCK, 2011, p. 64, tradução nossa):

Sobre as ênfases dessa seção, Lc 4,14-9,50, Crowther (2020) informa o seguinte:

A estrutura geral do Evangelho de Lucas é agrupada em torno dos movimentos geográficos de Jesus, em vez da cronologia (embora alguns dos eventos sejam cronológicos). Lucas seleciona seu arranjo para se concentrar na abordagem cada vez mais próxima de Jesus a Jerusalém. Lucas 4:14-9:50 descreve o ministério de Jesus na Galileia. Esta divisão enfatiza tanto o poder de Jesus, quanto a construção gradual e crescente para mostrar sua verdadeira identidade (ver 9:18-27). Embora Lucas apresente Jesus como extremamente popular nessa divisão, os conflitos frequentes com as práticas religiosas e os líderes religiosos de sua época prenunciam o conflito que Jesus acabará encontrando em Jerusalém. (CROWTHER, 2020, Lc 4.14–9.50, não paginado).

Os realces gerais no Poder de Jesus (ação e palavras) e na Sua identidade são entremeadas por ênfases secundárias vistas na macroseção acima: os ensinamentos, o discipulado, as controvérsias.⁵

Lc 4,14-44, especialmente os vv. 31-44, preparam a transição para 5,1-6,16. Perondi, Catenassi & Silva (2013, p. 684) explicam que Lucas apresenta Jesus, na sinagoga, como Messias (Lc 4,16-30) e, em Cafarnaum (Lc 4,31-44), ele é apresentado como Ungido por meio de suas ações e sinais. Dillmann & Mora Paz (2006, p. 108, tradução nossa) atestam que, em Lc 4,31-44, é relatado “um dia em Cafarnaum, onde se apresentam as atividades iniciais e os acontecimentos protótipos da atividade de Jesus.” Nesta subseção, **há a ênfase na palavra e no poder de Jesus, há a cura da sogra de Pedro, na casa dele**; além de exorcismos e curas. Assim, Simão já conhece o poder e a força do ensino da Palavra de Jesus.

Em adição a isso, Mendonça (1994, p. 54) afirma que a “Galileia é a ‘primavera’ do chamamento dos discípulos (Lc 5,11) e do acolhimento da mensagem de Jesus (Lc 5,26).” Tem-se, assim, o ambiente preparado para a vocação apostólica que, em Lucas, é construído com um pano de fundo sobre quem é esse Jesus que convida a segui-lo.

⁵ “Lucas trata o ministério de Jesus na Galileia como uma visão geral de sua obra tanto em palavras quanto em atos. Na maioria dos casos, suas ações servem para apontar para o tempo da salvação e do reino, pois autenticam as afirmações de Jesus e mostram o apoio divino para sua missão. Controvérsia também vem com Jesus, à medida que aumenta a oposição às suas reivindicações.” BOCK, D. L. *A theology of Luke’s Gospel and Acts: biblical theology of the New Testament*. Grand Rapids: Zondervan, 2011, p. 69, tradução nossa.

Pregação à beira mar e chamado dos primeiros discípulos (Lc 5,1-2)

Só Lucas chama o mar da Galileia de lago, usando de uma maior precisão na nomenclatura e de acordo com um público gentio, conforme comentado na introdução acima. Só ele expande o que se encontra em Mateus e Marcos sobre o convite dos primeiros discípulos a serem pescadores de homens.

Em Lc 5,1-2, tem-se uma multidão de pessoas que se reúnem ao redor de Jesus, que está à margem do lago de Genesaré, para ouvir dele a Palavra de Deus, tema e termo caros ao evangelho lucano.

A expressão τὸν λόγον τοῦ θεοῦ é um termo comum na literatura lucana⁶, Reiling & Swellengrebel (1993, p. 225, grifo dos autores e tradução nossa) realçam isso da seguinte forma: “[...] ‘A palavra de Deus’, em Lucas um termo fixo para a pregação de Jesus e (em Atos) a pregação dos apóstolos. O genitivo tou theou é subjetivo: a palavra que Deus fala ou a mensagem que Deus envia. Esta mensagem é transmitida por Jesus.”⁷ Os termos λόγος (32 vezes)⁸ e ῥῆμα (19 vezes em 18 vv.)⁹, além de significarem ordinariamente “palavra”, “verbo”, “coisa” e “assunto”, assumem, na literatura lucana, um papel de destaque. Desse modo, realçam a identidade de Jesus de Nazaré. Ele transmite a Palavra de Deus, a palavra Dele é poderosa e com autoridade (curas, repreensões a fenômenos da natureza, exorcismos). Como acrescenta Crimella (2015, p. 115, tradução nossa): “Jesus mostra que tem grande autoridade: sua palavra, que anunciava ‘o reino de Deus’ (4,43), realiza o que diz. A história é uma história de pronunciamento, em que o elemento culminante é a palavra conclusiva de Jesus” (v. 10).

6 Em especial, nesta perícopa (Lc 5,1-11), como afirmam Perondi, Catenassi e Silva (2013, p. 694): “Nesta narrativa, a Palavra de Deus proclamada por Jesus pode ser vista como um tema central, que permeia toda a narrativa e como que dirige o relato.” Fitzmyer (2008, p. 565, grifo do autor e tradução nossa) esclarece: “Esta é a primeira ocorrência desta frase, *ho logos tou theou*, no Evangelho de Lucas. É quase peculiarmente Lucana no NT, ocorrendo apenas uma vez em Marcos (7:13) e em João (10:35), e provavelmente apenas uma vez em Mateus (15: 6, mas com uma variante *nomos*, ‘lei’, em alguns mss.). Lucas, entretanto, usa quatro vezes no Evangelho (5:1; 8:11, 21; 11:28) e catorze vezes em Atos (4:31; 6:2, 7; 8:14; 11:1; 12:24 (?); 13:5, 7, 44, 46, 48; 16:32; 17:13; 18:11). Na maioria dos casos em Atos, a frase denota a mensagem cristã pregada pelos apóstolos; aqui, Lucas o usa na pregação do próprio Jesus. Assim, ele enraíza a proclamação da comunidade cristã no ensino do próprio Jesus.” Bovon, F. *Das Evangelium nach Lukas (Lk 1,1-9,50)*. Zürich: Benziger; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1989, p. 231, tradução nossa, complementa: “Lucas usa o λόγος τοῦ θεοῦ nos Atos dos Apóstolos para designar o querigma pós-pascal, no Evangelho a proclamação de Jesus. Para Lucas, a ‘palavra de Deus’ é o lugar onde Deus se manifesta externamente como o Deus vivo e gracioso.”

7 Fitzmyer (2008, p. 565, tradução nossa) confirma a origem das palavras de Jesus como sendo palavra de Deus: “Mas, como a frase sugere, a raiz última desta pregação/ensino é o próprio Deus, pois a frase significa ‘palavra de Deus’ ou ‘a palavra que vem de Deus’ (um genitivo subjetivo ou genitivo do autor) em vez de ‘a palavra contada sobre Deus’ (genitivo objetivo).”

8 Nas 32 ocorrências em Lucas, λόγος significa: palavra de ofensa (12,10); ensinamentos (1,4); conteúdo do Evangelho (1,2); palavras do anjo Gabriel (1,20.29); Palavra do profeta Isaías (3,4); Palavras de Jesus: com graça (4,22), autoridade (4,32.36), que curam (7,7), poderosas (24,19), quem delas se envergonha será condenado no juízo (9,26), predição pascal (9,44), predição sobre vislumbre do Reino (9,28), predições sobre o Messias na Bíblia Hebraica que se cumprem nEle (24,44), sendo palavra de Deus (5,1; 6,47; 8,11-13.15.21; 10,39; 11,28; 21,33); ofensa (12,10); reputação/notícia sobre Jesus (5,15; 7,17); ato falho (20,20); prestar contas (16,2); uma pergunta (20,3); perguntas (23,9); conversa (24,17).

9 Nas 19 ocorrências em Lucas, ῥῆμα significa: mensagem divina transmitida por anjo(s) (1,37-38; 2,15); notícias sobre nascimento (1,65; 2,17); palavra (2,19.51); Palavra de Deus como Revelação (2,29; 3,2); palavra de Jesus: aos pais (2,50), para Pedro (5,5), para o povo (sermão – 7,1), predição sobre falha de Pedro, lembrada por este (22,61), predição pascal – sobre a morte (9,45 – 2x; 24,8 – lembrada pelas mulheres após ressurreição), sobre a morte e ressurreição (18,34); ato falho (20,26); testemunho das mulheres sobre a ressurreição (24,11).

Em Lucas, a palavra de Jesus é equiparada à Palavra de Deus, como refletido em Lc 8,11; em que Jesus explica que a semente lançada é a palavra de Deus (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ). Em Lc 8,21, Jesus declara que sua mãe e seus irmãos são os que ouvem a palavra de Deus (τὸν λόγον τοῦ θεοῦ) e praticam-na; em Lc 11,28, Cristo declara bem-aventurados os que ouvem a palavra de Deus (τὸν λόγον τοῦ θεοῦ) e guardam-na; em Lc 21,33, Jesus diz que os céus e a terra passarão, mas as suas palavras não¹⁰ - algo equivalente ao que é encontrado na LXX em Is 40,6-8, em que é dito que o homem é erva que se seca, mas a palavra de Deus (ῥῆμα τοῦ θεοῦ) permanece para sempre. Diante disso, é importante notar as aparições da palavra no relato e ações provocadas pela palavra.

Tendo isso em mente e focalizando o restante da perícope (Lc 5,1-11), percebe-se que, no lago, sob a palavra de Jesus, ocorre um milagre. Pedro e seus companheiros passaram a noite, apropriadamente, pescando e nada apanharam, mas com a ordem de Jesus de voltarem ao lago, pela manhã e na parte funda, ele e os sócios, Tiago e João, e mais pessoas (em Mt e Mc está a figura de André, o que é omitido, mas pressuposto no relato de Lucas) obedecem e pescam tamanha quantidade de peixes que os barcos quase afundam.

Assim, a palavra de Deus, palavra de Jesus, usada para pescar gente no início do capítulo (vv. 1-2), é utilizada para fazer um milagre no lago nos vv. 4-7. A palavra de Jesus se manifesta em duas pescas – de pessoas e de peixes – tendo o lago de Genesaré como pano de fundo e como “personagem” de manifestações poderosas da parte de Deus, tanto que Pedro se prostra diante de Jesus, reconhece sua pecaminosidade e chama, o Nazareno, de κύριος. Bovon (1989, p. 234, tradução nossa) declara que a “Proskynese [de προσκυνέω, adorar, prostrar-se] não verbal é uma atitude religiosa em relação ao divino. [...] A reação de Simão corresponde à teofania do Antigo Testamento: você não pode ver Deus sem morrer”. Perondi (2015) acrescenta:

O título de *Kyrios* também é dado a Jesus por Lucas desde o início, antes do seu nascimento (1,43) e também no anúncio dos Anjos aos pastores: “Nasceu-vos hoje um Salvador, que é o Cristo-Senhor [*Kyrios*]” (2,11). “Ele é o *Kyrios* desde o início da sua existência humana”. E na LXX *Kyrios* traduz habitualmente o Nome divino (YHWH), e Jesus é ‘santo, Filho de Deus’ (1,36). No decurso do Evangelho o nome ‘Senhor’ não é somente uma forma de cortesia, mas um título excelso. (PERONDI, 2015, p. 87, grifo do autor).

O lago, em Lc 5,1-2, é um lugar de revelação da identidade de Jesus, bem como de chamamento apostólico. As águas de hoje também apontam para o criador de tudo, tendo colocado nesse líquido abençoado um elemento que ajuda a manter a vida, assim como os peixes foram na perícope referida, bem como convocam os seus discípulos modernos a serem, entre outras coisas, guardiões desses recursos naturais.

Jesus acalma uma tempestade no lago (Lc 8,22-23)

Com relação à seção onde se encontra o texto analisado (Lc 8,22-23) não há consenso entre os estudiosos¹¹ nem

10 “Jesus afirma a natureza temporal da criação e a permanência eterna de suas próprias palavras (οἱ δὲ λόγοι μοι), colocando suas palavras na mesma categoria eterna da Escritura, a palavra de Deus (ver 9:26; 16:17; Sl 119:89; Is 40:8).” THOMPSON, A. J. **Luke**. Nashville: B&H Publishing Group, Edição do Kindle, 2016, Epub, posições 14584-14586, tradução nossa. (Exegetical Guide to the Greek New Testament)

11 Bock (2011) coloca a seção **como sendo 8,4-9,17**. Semelhante a ele, NOLLAND, J. **Luke 1:1-9:20**. Dallas: Word, In-

do seu início e nem do fim, mas como já indicado anteriormente, este artigo segue o esboço proposto por Bock (2011).

Em uma sequência que repete o tema da palavra, depois uma ação para mostrar sua verdade, Jesus realiza uma série de milagres: acalmar a criação, exorcizar uma legião de demônios, curar doenças e ressuscitar dos mortos. Este exercício de poder de A a Z mostra a autoridade abrangente de Jesus. O acalmar da tempestade ecoa o poder de Deus (Sl 106). A ressurreição da filha de Jairo combina com a ressurreição anterior do filho da viúva de Naim, o que mostra o cuidado de Deus por ambos os sexos, assim como Simeão e Ana ministraram quando Jesus nasceu. O evangelho está aberto a todos. [...] Jesus provê para cinco mil pessoas famintas em uma cena que retrata as pessoas à mesa com o Messias. (BOCK, 2011, p. 71, tradução nossa).

A escolha por tal esboço é devido a um paralelismo em que Lc 8,22-25 apresenta Jesus, exercendo poder sobre os elementos naturais: em Lc 8,26-39, tem-se Jesus exercendo poder sobre espíritos malignos, em Lc 8,40-56, tem-se a cura (ressurreição de forma figurada, pois ela era proscrita da vida social e religiosa devido ao seu fluxo de sangue – Lv 15,35-27) de uma mulher hemorroíssa e a ressurreição (literal) da filha de Jairo, a mulher sofria por doze anos (Lc 8,43) e a filha do chefe da sinagoga tinha “mais ou menos 12 anos (Lc 8,42), relatos que apresentam o poder de Jesus sobre a doença e a morte; e, em Lc 9,10-17, tem-se o milagre da multiplicação de pães e peixes, mais uma vez demonstrando o poder de Jesus sobre os elementos da natureza. Interessante é que, embora o termo lago não seja

corporated, 1989, p. 399, grifo e tradução nossa, **que coloca a seção de 8,1-9,20**, expressa: “O restante da seção 8:1–9:20 é fortemente orientado para a pergunta: Quem é Jesus? (especialmente 8:25; 9:9, 18–20; mas também 8:28, 37, 39, 56). Neste episódio, o acontecimento extraordinário que aponta para a identidade única de Jesus também desafia os leitores a reconhecer pela fé a segurança de suas vidas em todos os perigos (cf. 21,18 com At 27,34) se estiverem comprometidos, como Senhor, aquele que se mostrou capaz de exercer o domínio pessoal de Deus sobre todas as forças de destruição.” MARSHALL, I. Howard. **The Gospel of Luke: a commentary on the Greek text.** Exeter: Paternoster Press, 1978, p. 332, grifo e tradução nossa, **que coloca a seção de 8,22-56**, explica assim sua posição: “O padrão de eventos em Lc. continua a ser determinado por aquele em Mc.; seguindo sua fonte, Lucas agora apresenta uma sequência de obras poderosas, em número de três (sendo o terceiro um duplo milagre), nas quais Jesus é revelado a seus discípulos como o possuidor do poder divino sobre os elementos, demônios e o mal físico, incluindo a própria morte. Assim, ao testemunho de Jesus pela palavra é adicionado aquele pelo poder, e toda a sequência prepara o caminho para a confissão de Jesus como o Messias em 9:18-27. A ênfase, entretanto, não está simplesmente no poder de Jesus; as obras poderosas revelam sua compaixão e vontade de salvar em situações de necessidade humana.” FITZMYER (2008, p. 726, grifo e tradução nossa) defende **a seção de 8,22-9,6**: “Uma nova seção da descrição de Lucas sobre o ministério galileu de Jesus começa agora. Concentra-se nas manifestações do poder de Jesus, começando com várias histórias de milagres (8:22–25; 8:26–39; 8:40–48; 8:49–56) e terminando com o envio dos Doze ‘para proclamar o reino e curar’ (9:2). O versículo introdutório nesta seção (8:22) rompe claramente com o que precedeu imediatamente.” GREEN, J. B. **The Gospel of Luke.** Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1997, p. 315, grifo e tradução nossa, **que coloca a seção como sendo 8,1-56**, afirma: “Seguindo a identificação adicional da natureza compassiva do ministério de Jesus e a confirmação de sua identidade em Lucas 7, cap. 8 impulsiona a narrativa com seu foco duplo na proclamação das boas novas por Jesus e nas consequências da resposta de alguém às boas novas.” DILLMANN, R.; MORA PAZ, C. A. **Comentario al evangelio de Lucas: um comentário para la actividad pastoral.** Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2006, p. 224, **colocam a seção como sendo de 8,22 até 8,56. Em comum, todos estes autores, apresentam que a seção, não importa onde comece, tem relatos milagrosos que demonstram a identidade messiânica de Jesus de Nazaré,** o que está bem delineado por RIENECKER, F. **Evangelho de Lucas.** Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 2005, p. 196: “Da mesma maneira como os dois primeiros evangelhos sinóticos, Lucas relata o domínio sobre a tempestade, a cura do endemoninhado, a cura da mulher com hemorragia e a ressurreição da filhinha de Jairo. Esses informes acerca de fatos atestam o auge do poder milagroso de Jesus. O Senhor demonstrou sua autoridade sobre as forças da natureza, sobre o mundo dos demônios, sobre as enfermidades e a morte.”

mencionado, tanto Cafarnaum¹² (local dos milagres de cura e ressurreição), quanto Betsaida¹³ (lugar onde ocorreu a primeira multiplicação de pães e peixes) estão situadas à margem do lago de Genesaré, ou seja, tem certa conexão, embora não registrada literalmente.

É importante definir a seção neste ponto do artigo, pois como explicado por Crowther (2020, Lc 8,22-39, não paginado): “Os dois eventos em 8:22–39 ocorrem no lago Genesaré ou perto dele.” Assim, os dois eventos restantes, onde ocorrem o termo λίμνη acontecem na sequência narrativa do Evangelho lucano. Um no lago¹⁴ (8,22-25) e outro próximo a ele (8,26-39).

Na perícope da tempestade acalmada, tem-se a fúria das águas agitadas pelo vento, algo que ocorre subitamente e que, segundo Rienecker (2005, p. 196), era algo comum: “Por causa da baixa altitude em relação ao nível do mar, o mar da Galiléia (sic) e seus grandes contrastes de temperatura, tais furacões não eram raros.” Diante de tal imprevisto e devido à força do vento e a fúria das ondas, os discípulos se desesperaram e não sem razão, pois o próprio texto diz que “o barco se enchia de água e eles corriam perigo”. (Lc 8,23) Então recorreram ao mestre: “Aproximando-se dele, despertaram-no dizendo: ‘Mestre, mestre, estamos perecendo!’” (Lc 8,24).

A cena não era prazerosa, não tinha heroísmo ou bravura, apenas a velha e normal natureza humana, implorando por socorro em meio ao risco de morte. Então, Jesus é acordado (estava dormindo – “despertaram-no – v. 24) e faz algo inesperado, dá ordem ao vento e às ondas, e diz-se que “apaziguaram-se e houve bonança.” (Lc 8,24). Só reforçando, Lucas não diz que Jesus repreendeu o mar, como em Mc 4,39 ou Mt 8,26, mas a fúria das águas (τοῦ ὕδατος – Lc 8,25), e no fim dizem-se em Lucas que” as ondas (τῶ ὕδατι – literalmente, as águas) ... lhe obedecem”(BJ); quando em Mc 4,40 e Mt 8,27 usam “mar”.

Mais uma vez se alude ao tema que é caro a Lucas, o poder da palavra de Jesus, aqui (Lc 8,22-25), o Mestre repreende a tempestade, (ἐπιτιμᾶω¹⁵), verbo que está no aoristo do indicativo ativo (ἐπετίμησεν), e que de acordo com Wallace (2009, p. 555, grifo do autor): “No *indicativo*, o aoristo normalmente indica tempo *passado* com referência ao tempo da enunciação (logo, tem-se ‘tempo absoluto’).” Tendo assim a acepção

12 Cafarnaum, “Uma cidade na costa noroeste do Mar da Galileia. Os escritores do Evangelho se referem a ela como a “própria cidade” de Jesus (Mt 9:1) porque depois de deixar Nazaré, Ele foi morar em Cafarnaum, pelo menos por um tempo (Mt 4:13).” WINSTEAD, Melton B. Capernaum. In: Barry J. D. et al. (Orgs). **The Lexham Bible Dictionary**. Bellingham, WA: Lexham Press, 2016, não paginado.

13 Betsaida, “Uma cidade na costa Norte da Galileia, perto do Jordão. O nome é aramaico, significando ‘casa de pesca’ (se *bêt saydâ*) ou então ‘casa de pescador’ (se *bêt sayyādâ*).” PAYNE, D. F. Beth-Saida. In: WOOD, D. R. W. et al. (Orgs.). **New Bible dictionary**. Leicester, England; Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1996, p. 133, grifo do autor e tradução nossa.

14 “Este é o Lago Genesaré, mencionado anteriormente em 5:1, conhecido fora do Evangelho de Lucas como o Mar da Galileia. Anteriormente, o mar foi o cenário para a exibição do ensino autoritativo e poder de Jesus (5:1-11). Ele terá uma função semelhante aqui. Nesse episódio anterior, Pedro nomeou Jesus como “Mestre”, como os discípulos fazem aqui; O poder de Jesus estava em exibição na pesca milagrosa, como aqui na calmaria da tempestade; e Pedro e seus companheiros responderam com medo e espanto, como fazem aqui. Se não fosse pelo contexto da cena atual, esses pontos de correlação poderiam ser descartados como banais. Seguindo a ênfase apontada no insight dado aos seguidores de Jesus e na necessidade de uma resposta apropriada na seção anterior, no entanto, esses paralelos divulgam quão pouco esses primeiros discípulos parecem ter crescido em sua fé desde que se juntaram a Jesus em seu ministério.” (GREEN, 1997, p. 332, grifo e tradução nossa).

15 ARNDT, W. F. et al. **A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature (BDAG)**. 3rd.ed. Chicago: University of Chicago Press, 2000, p. 384, tradução nossa, apresentam que o verbo em questão tem dois significados gerais, o primeiro com variações: “1. Expressar forte desaprovação a alguém, repreender, reprovar, censurar também falar seriamente, advertir para impedir uma ação ou acabar com ela; 2. Punir.” Sendo que, só o primeiro sentido é encontrado no NT.

– “repreendeu” e o resultado é visto em outro verbo (cessar, parar - παύω) no aoristo, mas dessa vez médio (ἐπαύσαντο)¹⁶. Embora o verbo ἐπιτιμάω (repreender) seja usado em Lucas para exorcismo (Lc 4,35.41[?]; 9,42), também é usado para curar (Lc 4,39 – Jesus repreende a febre na sogra de Pedro), enfim, como ressalta Bock (2004, p. 866, tradução nossa) ao comentar Lc 8,24: “O termo foi usado anteriormente para doença, que Lucas distinguiu de exorcismo... Qualquer força hostil aos humanos pode ser repreendida por Jesus, seja espírito, doença ou forças naturais.”

Mais uma vez, no Evangelho segundo Lucas, vê-se uma conexão revelatória entre Jesus, lago e palavra de Jesus. No lago, Jesus dá uma demonstração de poder sobre os elementos da natureza, de forma que a “presente passagem convida narrativamente o leitor a fazer a pergunta sobre a identidade do Salvador.” (DILLMANN; MORA PAZ, 2006, p. 227, tradução nossa). O poder sobre a natureza exercido por YHWH na Bíblia Hebraica (BH) é visto em Jesus de Nazaré.¹⁷

A última ocorrência do termo λίμνη em Lucas, conforme explicitado no início desta seção, está em conexão com Lc 8,22-25 e na seqüência de eventos lucanos posteriores, já que os discípulos estavam no lago e desembarcam. O evento a ser revisitado a seguir ocorre na margem do lago de Genesaré.

Exorcismo junto ao lago (Lc 8,33)

Jesus desembarca de sua “aventura” nas águas revoltas, que ele tornou calmas, e vai para a chamada região dos gerasenos¹⁸, território gentio. Chegando lá, um evento curioso, um homem, “possesso de demônios”, sem roupas e que habitava nas sepulturas vem até Jesus. Este homem cai aos pés de Jesus e os demônios, falam da identidade de Jesus e pedem para ficar no país, o que o Senhor concede e os manda para uma manada de porcos, que, desenfreados, se jogam no lago e se afogam. A mudança ocorrida no homem foi notável e visível, como delineia Green:

A preocupação de Lucas com a ordem e o talento para a encenação dramática são evidentes em sua narração dessa cena. Os versículos 26–30 podem parecer distorcidos em sua apresentação; na verdade, eles se movem para frente e para trás no tempo da história para enfatizar o imediatismo do confronto entre Jesus e o endemoninhado. De igual importância para a retórica do relato é a cuidadosa correspondência ponto a ponto entre o resumo de Lucas sobre a condição anterior do homem e o esboço de sua condição após o encontro:

16 SCHNEIDER, G. παύω pauō. In: BALZ, H. R.; SCHNEIDER, G. (ed.). *Exegetical dictionary of the New Testament*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1990–, p. 62, tradução nossa, informa que o uso desse verbo na voz média ocorre especialmente em Lucas-Atos, e no texto em questão (Lc 8,24) tem sentido absoluto, a fúria do vento e das águas cessou, parou.

17 “O medo e o espanto com que os discípulos respondem é exatamente o que se espera na presença de um ato de Deus. Deus está sendo encontrado em algo que Jesus faz, como em 5:9-10, 26. Essa situação pressiona a questão da identidade de Jesus. Tal poder sobre os elementos é prerrogativa somente de Deus (Sl 65:7; 77:16; 89:9; etc), mas aqui está sendo exercido por Jesus. O discípulo dos dias de Lucas é chamado a reconhecer na fé a segurança de sua vida em todos os perigos. O controle eficaz que Deus exerce sobre o seu mundo encontra agora a sua expressão concreta na atividade de Jesus, o Senhor. Ele exerce o domínio pessoal de Deus sobre todas as forças de destruição.” (NOLLAND, 1989, p. 401-402, tradução nossa).

18 Há uma dificuldade textual quanto ao local a que esse termo se refere, há 3 posições, 1. Gergesenos; 2. Gadarenos; 3. Gerasenos, sendo que este último parece bem atestado nos mss. de Lucas, enfim, como Green (1997, p. 337, nota de rodapé n. 67, tradução nossa) expressa: “Independentemente de como se resolva esta questão, para o Terceiro Evangelista a principal preocupação é que Jesus tenha atravessado o território dos gentios, ‘em frente à Galileia.’”

Antes	Depois
um homem tinha muitos demônios (v 27)	os demônios haviam saído do homem (v 35)
ele não usava roupas (v 27)	ele estava vestido (v 35)
ele não morava em uma casa, mas nos túmulos (v 27)	volte para sua casa (v 39)
ele caiu diante dele e gritou (v 28)	ele estava sentado aos pés de Jesus (v 35)
o demônio o agarrou e ele estava fora de controle (v 29)	ele estava em seu juízo perfeito (v 35).

(GREEN, 1997, p. 336, tradução nossa, tabela adicionada por estética, mas conteúdo do autor)

Tem-se mais uma vez uma situação em que a identidade messiânica de Jesus é colocada em evidência, e isto nas proximidades do lago e usando sua palavra poderosa. O destaque aqui e já evidenciado no Evangelho segundo Lucas, é a salvação sendo ofertada ao mundo todo, representado no momento por aquele estrangeiro que precisava de ajuda. Era uma vítima indefesa, que vivia desprezado, em locais sem vida, apontando para sua própria existência sem socialização, sem traços de humanização, era um morto-vivo, mas à semelhança do filho da viúva de Naim (Lc 7,11-17) foi trazido de volta a vida. O poder manifesto em proveito deste gentio era o mesmo empregado em favor dos judeus. O Messias é a luz do mundo, a água da vida para todos os povos.

Esses textos, contendo λίμνη em Lucas, não poderiam terminar suas “aparições” de maneira mais intrigante e em consonância com a macrosseção do ministério de Jesus na Galileia, apresentando Jesus, o Salvador do mundo, ajudando e libertando um gentio necessitado. Quem é esse? Se perguntaram os discípulos em Lc 8,25, após acalmar os ventos e as ondas no lago. Esse é aquele que não está subordinado a nada, nem degeneração, nem fome, doença, maldade, demônios, fenômenos naturais poderosos, mas que a tudo sujeita, trazendo ordem, calma e vida. O vocábulo lago no Evangelho segundo Lucas aponta para a identidade do taumaturgo, do benfeitor, amigo dos seres humanos; revela natureza divino-humana de Jesus e mostra as maneiras de ele ser Messias, maneiras que diferiam da expectativa popular e até mesmo da maioria dos religiosos, habitantes de Israel, no período do Segundo Templo.

Proposta teológico-ecológica do uso de λίμνη em Lucas

Em muitas cosmogonias antigas, como a suméria, a babilônica e a egípcia¹⁹, a água assume papel preponderante, sendo descrita como águas primordiais ou oceano cósmico; deste local, surgem os deuses que criam e organizam o universo. Ao colocar Jesus controlando as águas e o que há dentro delas, o hagiógrafo põe em evidência que Ele é maior que as águas, Ele está acima de quaisquer elementos naturais, embora labore com eles e neles. Isso aponta para identidade do Nazareno, respondendo à pergunta – “Quem é esse?” Há uma identificação de Jesus com o YHWH da Bíblia Hebraica, uma revelação mediada pelas ações no λίμνη e ao redor dele, ações que são realizadas mormente pela palavra poderosa do Cristo, relembrando Gn 1.

O λίμνη (lago) de Genesaré era fonte de vida seja pelo consumo da água seja pela pesca, tanto que havia comunidades em suas margens e intensa atividade pesqueira. Nesse local Jesus também se mostrou fonte

19 Conferir: https://pt.wikipedia.org/wiki/Oceano_c%C3%B3smico

de vida, saúde e poderio; mostrou a face de Deus para a humanidade e seu caráter de amor, que repreende tempestades, provê alimento (pesca), expulsa dominadores (demônios), traz de volta da morte (ressuscita literal e figuradamente).

De fato, pode-se dizer que o lago de Genesaré foi um local de grande manifestação divina no ministério de Jesus na Galileia, pois a água trouxe “luz” ao mundo. Hoje, continuamos precisando da água para sobreviver. Ela ainda ajuda a manter a vida, é um sinal do amor de Jesus conosco; por isso, precisamos cuidar para que outras gerações desfrutem desse presente. Ao cuidar da água doce e ajudar na preservação da salgada (com toda a sua vida) somos, de forma pequenina, semelhantes a Jesus, aquele que mantém a vida, que revelou ser a Luz do mundo, a água da vida, pois compartilhamos um pouco de vida aos nossos irmãos.

Considerações finais

Este artigo analisou as ocorrências do termo λίμνη no Evangelho segundo Lucas e a implicação destas “aparições” na narrativa lucana, percebemos, também, que fora do referido livro, só em Apocalipse ocorre de novo e sempre com um qualificativo – de fogo (lago de fogo). No lago há grande luz sobre a identidade de Jesus, há revelações de sua natureza divino-humana mediadas por suas palavras, que geram ações poderosas, tais como a “pesca” de homens, uma pesca fora do horário normal e com grande resultado, a contenção de fortes ventos e grandes e furiosas ondas, a expulsão de um poder dominador (demônio[s]). Além de eventos que ocorrem em cidades que margeiam o lago de Genesaré – Cafarnaum e Betsaida que, embora não referido explicitamente o vínculo com o lago, sabe-se que elas ficavam à beira dele. Nelas, há ressurreições – uma literal e uma figurada –, bem como outro milagre sobre os elementos naturais – a multiplicação de pães e peixes –, sinais que revelam Jesus como autor e mantenedor da vida, capaz de reverter qualquer sinal de degeneração e morte.

O λίμνη em Lucas é local de revelação divina da pessoa de Jesus, bem como um indicativo de forma figurada que como, no lago, há vida e manutenção de vida, pois nele e ao redor dele, o Autor e mantenedor de toda vida e mostrou sua face de poder e amor.

Referências

- ARNDT, W. F. *et al.* **A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature (BDAG)**. 3rd.ed. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- BÍBLIA. Português. **A Bíblia de Jerusalém**: nova ed. ver. e ampl. Coordenação Gilberto da Silva Gorgulho, Ivo Storniolo, Ana Flora Anderson; tradução: Euclides Martins Balancin *et al.* São Paulo: Paulus, 2016.
- BOCK, D. L. **Luke 1:1-9:50**. Grand Rapids: Baker Academics, 2004. Epub. (Baker exegetical commentary on New Testament).
- BOCK, D. L. **A theology of Luke's Gospel and Acts**: biblical theology of the New Testament. Grand Rapids: Zondervan, 2011.
- BOVON, F. **Das Evangelium nach Lukas (Lk 1,1-9,50)**. Zürich: Benziger; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1989.

(Evangelisch-Katholischer Kommentar Zum Neuen Testament, III/1).

CRIMELLA, M. **Luca**: Introduzione, traduzione e commento. Milano: Edizioni San Paolo, 2015. (Nuova versione della Bibbia dai testi antichi, vol. 39).

CROWTHER, D. Luke. In: MANGUM, D. (org.). **Lexham Context Commentary: New Testament**. Bellingham, WA: Lexham Press, 2020. (Lexham Context Commentary, não paginado).

DILLMANN, R.; MORA PAZ, C. A. **Comentario al evangelio de Lucas**: um comentário para la actividad pastoral. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2006. (Evangelio y Cultura, vol. 2).

FITZMYER, J. A. **The Gospel according to Luke I–IX**: introduction, translation, and notes. New Haven; London: Yale University Press, 2008. (Anchor Yale Bible, vol. 28).

GRAY, J. C. **Biblical Encyclopedia and Museum**: vol. 12. Hartford: The S. S. Scranton Co., 1900.

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

HARRIS, M. Synoptic Gospels. In: HARRIS, M.; MARLOW, H. (eds.). **The Oxford handbook of the Bible and ecology**. New York: Oxford University Press, 2022, p. 211-227.

JOHNSON, L. T. **The Gospel of Luke**. Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1991. (Sacra Pagina Series, vol. 3).

LOUW, J. P.; NIDA, E. A. **Léxico grego-português do novo testamento baseado em domínios semânticos**. Tradução Vilson Scholz. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

MANGUM, D. (org.). **Lexham Context Commentary: New Testament**, Lexham Context Commentary. Bellingham, WA: Lexham Press, 2020, não paginado.

MARSHALL, I. Howard. **The Gospel of Luke**: a commentary on the Greek text. Exeter: Paternoster Press, 1978. (New International Greek Testament Commentary).

MENDONÇA, José T. O outro que me torna justo: uma leitura pragmático-linguística da parábola do fariseu e do publicano (Lc 18,9-14). **Didaskalia**, Lisboa, v. 24, n.1, p. 49-86, 1994. Disponível em: <https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/16969/1/V02401-049-086.pdf>. Acesso em: 23 fev. 2021.

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

PAYNE, D. F. Beth-Saida. In: WOOD, D. R. W. *et al.* (Orgs.). **New Bible dictionary**. Leicester, England; Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1996, p. 133.

PERONDI, I. **A compaixão de Jesus com a mãe viúva de Naim (Lc 7,11-17)**. O emprego do verbo *splangxizomai* na perícopa e no Evangelho de Lucas. 2015. 300f. Tese (Doutorado) – Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humana, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

PERONDI, I.; CATENASSI, F. Z.; SILVA, G. S. A centralidade da Palavra de Deus em Lucas 5,1-11. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 11, n. 30, p. 682-708, abr/jun 2013.

REILING, J.; SWELLENGREBEL, J. L. **A handbook on the Gospel of Luke**. New York: United Bible Societies, 1993. (UBS Handbook Series).

RIENECKER, F. **Evangelho de Lucas**. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 2005. (Comentário Esperança).

SCHNEIDER, G. *πάωω παυῶ*. In: BALZ, H. R.; SCHNEIDER, G. (ed.). **Exegetical dictionary of the New Testament**. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1990–, p. 62.

THOMPSON, A. J. **Luke**. Nashville: B&H Publishing Group, Epub Edição do Kindle, 2016. (Exegetical Guide to the Greek New Testament).

WALLACE, D. B. **Gramática grega**: uma sintaxe exegetica do Novo Testamento. São Paulo: Editora Batista Regular do Brasil, 2009.

WIKIPEDIA. **Oceano cósmico**. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Oceano_c%C3%B3smico. Acesso em: 13 fev. 2023.

WINSTEAD, Melton B. Capernaum. In: Barry J. D. *et al.* (Orgs). **The Lexham Bible Dictionary**. Bellingham, WA: Lexham Press, 2016, não paginado.

ZERWICK, M.; GROSVENOR, M. **A grammatical analysis of the greek New Testament**. Rome: Biblical Institute Press, 1974.

O PENTATEUCO E AS NARRATIVAS SOCIOAMBIENTAIS

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 e membro do Grupo de Pesquisa TIAT.*

RESUMO

Muitas vezes, imaginam-se que as ideias inerentes a um texto bíblico estudado possam enriquecer as discussões em vista das atuais questões antropológicas, políticas, socioeconômicas, culturais e religiosas, sendo que, nos últimos anos, acrescentou-se, com urgência, a questão ecológica. Em vista deste último assunto, surpreende como os textos do Pentateuco se interessam positivamente pela natureza, ora por compreendê-la como criação divina, ora por entender que somente a convivência harmoniosa do ser humano com todos os outros seres, permite a sobrevivência da humanidade. No caso, um número maior de narrativas e formulações jurídicas do Pentateuco mostra-se diretamente favorável à preservação da fauna e da flora. Vale descobrir que, a todo tipo de vandalismo, destruição inútil, maus-tratos e exploração ilimitada da natureza, o legislador israelita opõe o mandamento: “Não danificarás!” (Dt 20,19b). Portanto, dialogar com Pentateuco, obra literário-religiosa milenar, pode favorecer processos atuais de aprendizagem em vista da urgente preservação do ambiente.

Palavras-chave: Sabedorias. Pentateuco. Ecologia. Narrativa socioambiental.

ABSTRACT

Many times, it is thought that the ideas inherent in a studied biblical text can enrich discussions in view of current anthropological, political, socioeconomic, cultural and religious issues, and in recent years, the ecological issue has been urgently added. In view of this last subject, it is surprising how the texts belonging to the Pentateuch are positively interested in nature, either by understanding it as a divine creation, or by understanding that only the harmonious coexistence of the human being with all other beings allows the survival of humanity. In this case, a greater number of narratives and legal formulations belonging to the Pentateuch are directly favorable to the preservation of fauna and flora. It is worth discovering that, to all types of vandalism, useless destruction, mistreatment and unlimited exploitation of nature, the Israeli legislator opposes the commandment: “You shall not harm!” (Dt 20,19b). Therefore, dialoguing with the Pentateuch, a millennial literary-religious work, can favor current learning processes in view of the urgent preservation of the environment.

Keywords: Wisdoms. Pentateuch. Ecology. Socio-environmental narrative.

* E-mail: lucianojdias@gmail.com

Considerações Iniciais

A Bíblia é o livro mais conhecido no mundo; já foi traduzido para milhares de línguas diferentes,¹ fruto da história de fé de um povo, chamado a iniciar uma caminhada com um Deus até então desconhecido por ele, A Bíblia não é um livro de história ou de ciências, mas literatura, detentora de vários gêneros literários diferentes. A Bíblia é uma verdadeira biblioteca, patrimônio da humanidade, escrita por várias pessoas ao longo de séculos, e que, em cada época, ganhou rosto e roupagem própria, sendo lida e relida, recontada, reinterpretada e ampliada de acordo com as vicissitudes temporais. Tudo isso ocorre, de forma a exaltar a grandiosidade e o poder da (שכינה) *shekhiná* – presença daquele que se revelou na história. Por vezes, a *sabedoria* bíblica, ao apresentar preocupações e angustias que permeavam o pensamento dos escritores bíblicos, nos permite aprender com eles e a dar respostas novas e criativas para problemas antigos e atuais, que assolam a humanidade.

Ao ouvir ou ler os textos bíblicos, as pessoas, em geral, ficam atentas àquilo que neles é pensado sobre *Deus* e/ou sobre o *ser humano*. E quando ocorrem referências a espaços geográficos, fenômenos meteorológicos, elementos abióticos (ar, água, solo, calor), vegetais e/ou animais, muitas vezes, correm o risco de serem avaliadas como meramente ilustrativas e, portanto, secundárias. Nessa atitude prevalece, comumente, ora um *teocentrismo*, ora um *antropocentrismo*, quando se lê a Bíblia. De forma bem mais rara, leituras populares, comunitárias e/ou interpretações científicas procuram nessa obra literária por uma *sabedoria* própria em relação às questões ambientais, no sentido de descobrir, nesses textos milenares, uma valorização dos seres que coexistem com o ser humano neste mundo.² Mesmo estudos específicos e recentes sobre a ética do Antigo Testamento não abrem espaços para as reflexões e os modelos de comportamento que essas textos propõem em vista do ambiente formado por elementos abióticos, flora e fauna.

As ideias inerentes aos textos bíblicos e, em especial, aos livros que compõem a Bíblia Hebraica, lidos por judeus e cristãos como Sagradas Escrituras e Palavra de Deus, oferecem, ainda hoje, uma colaboração significativa às reflexões e às discussões, que visam às questões antropológicas, ético-sociais, políticas, econômicas, ecológicas e culturais, além de servirem, de forma específica, como fundamento às esperanças religiosas de todos os tempos. A descrição de modelos ímpares de convivências alternativas entre as pessoas parece caracterizar a literatura bíblica, pois que, a partir da reflexão sobre o Deus de Israel, surge, simultaneamente, uma visão nova e surpreendente a respeito do homem, ser humano e, por que não dizer, em sua intrínseca relação com o meio ambiente e os demais seres a ele integrado.

1 Segundo um relatório Mundial de Tradução de Escrituras, publicado pelas Sociedades Bíblicas Unidas (SBU) nos demonstra que a Bíblia já foi publicada em 2.539 diferentes idiomas. Estes dados estão guardados e expostos em exemplares das novas traduções no Museu da Bíblia da Sociedade Bíblica do Brasil (SBB) e podemos encontrar no setor de Bíblias das SBU na Biblioteca da Universidade de Cambridge, na Inglaterra.

2 Tal observação se confirma ao observar o que Dominik MARKL escreve sobre os “enfoques recentes para o estudo do Êxodo” (Enfoques recientes para el estudio del éxodo. In: RUIZ, E. R. *80 años de exégesis bíblica en América Latina*. Actas del Congreso Internacional de Estudios Bíblicos organizado con ocasión de 80º aniversario de Revista Bíblica (Buenos Aires, 16 al 10 de julio de 2019). Madrid: Asociación Bíblica Argentina; Editorial Verbo Divino, 2021. p. 223-234). Ainda não se visa à questão ecológica e/ou socioambiental, para, em torno dela, nascer um diálogo com o Pentateuco.

Antes que o tema da ecologia se tornasse latente, multiplicaram-se na Antiguidade narrativas sobre desequilíbrios na natureza com riscos extremos para o ambiente vital da humanidade. O artigo aqui proposto, “**O Pentateuco e as narrativas socioambientais**”, visa a lançar luz sobre a preocupação socioambiental da atualidade, fazendo uso de uma das mais antigas *sabedorias* humanas, a *Escritura Sagrada*, e sem a pretensão de exaurir a temática, apresentar alguns textos bíblicos que, já na antiguidade, desenvolvem a preocupação com a preservação de todos os seres: o ser humano, os seres abióticos (o ar, a água, o solo e o calor), os vegetais e os animais.

As mudanças climáticas e suas preocupações

Vivemos tempos de profundas mudanças climáticas, e crises ambientais afetam as diversas regiões geográficas do mundo. Extremos meteorológicos e/ou catástrofes climáticas ganham destaque nos meios de comunicação. Temos observado que o ser humano ocupa o centro dessa crise pois, ao fazer parte dos sobreviventes, é intimado a aprender com o que presencia, em vista de seu próprio bem e do futuro de toda criação, na qual se engloba a humanidade.

Na atualidade, vemos uma certa mudança na percepção das pessoas em relação ao mundo que os cerca e de sua responsabilidade com a preservação. Isso se deve, talvez, às muitas informações transmitidas pelos meios de comunicação e em consequências das muitas conferências nacionais e internacionais acerca do meio ambiente e/ou da simples observação das latentes mudanças climáticas que têm atingido todo o globo.

É significativo ver as pessoas sensibilizadas com as grandes catástrofes ambientais, que ocorrem quase diariamente em diferentes partes do planeta, como terremotos, tsunamis, contaminação dos oceanos, incêndios, devastadores de florestas e cidades inteiras e/ou, inclusive, contaminações de usinas nucleares, causadoras de grandes desajustes ambientais. É evidente que no caso das catástrofes há, em geral, questões de ordem natural, ou seja, fenômenos relacionados ao ecossistema Terra, que já acontecem, desde a formação do planeta sendo, por vezes, previsíveis e até esperadas.

Todavia, há questões muito mais latentes na atualidade e de ordem antrópica, relativas à intervenção direta do ser humano no ambiente onde vive. Sabe-se que diferentemente dos outros seres, que se adequam ao ecossistema onde vivem, o ser humano, adequa o ecossistema a si, causando mudanças, que afetam a todos os seres que coexistem com ele, obrigando-os a uma mudança de território que, por vezes, leva-os a extinção.

Com o reconhecimento dessa interferência direta do homem sobre a natureza, e conseqüentemente no ecossistema, já podemos começar a falar do surgimento de uma consciência ecológica mais ampla, em que a percepção de nossa responsabilidade se impõe mais a cada dia. Gradativamente, reconhece-se que o planeta que habitamos constitui um grande e múltiplo organismo vivo do qual nós, seres humanos, fazemos parte.

Embora, de um lado, exista quem prefere a desinformação e/ou uma ignorância motivada por interesses egoístas, quando se fala de preservação, de outro lado, ocorrem avanços significativos em relação às pesquisas e aos debates sobre as questões ecológicas. Mencionamos aqui, o *Relatório de Avaliação do Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas*, órgão da Organização das Nações Unidas (ONU), publicado em 2021,³ e também a Encíclica *Laudato Si'* do Papa Francisco,

3 INTERGOVERNMENTAL PAINEL OF CLIMATE CHANGE. Sixth Assessment Report (AR6). Disponível em: <https://www.ipcc.ch/report/ar6/wg1/#SPM>. Acesso em: 03 out. 2022.

apresentada em 2015, esclarecendo que o século atual poderá testemunhar mudanças climáticas inauditas com destruição sem precedentes dos ecossistemas (FRANCISCO, 2015).

É tarefa urgente da humanidade proteger o ambiente que se ocupa, buscando uma convivência harmoniosa com os demais seres, sem saquear/destruir a natureza ou negligenciar responsabilidades; para isso, faz-se necessário acumular competências que auxiliem as questões tecnológicas e econômicas, guardando o princípio da sustentabilidade.

Dentre as competências capazes de auxiliar os seres humanos na compreensão da necessidade da preservação ambiental, podemos citar, enquanto *sabedoria*, as narratividades bíblicas. Nas diversas culturas, existem sabedorias que se dedicam à questão ambiental. Algumas delas são milenares, e, em diversos momentos, resultam em registros orais e escritos, para serem transmitidos de geração em geração. Isso se aplica à Bíblia, que dentro de um processo educativo e de espiritualidade, foi capaz de incluir majestosamente dentro da poeticidade de vários de seus textos, a reflexão sobre a coexistência harmoniosa de todos os seres.

Reconhecendo na Bíblia a sabedoria socioambiental

É tarefa tanto do leitor quanto do pesquisador bíblico atual, encontrar *sabedorias* favoráveis à compreensão e à proteção ambiental nas Sagradas Escrituras, patrimônio cultural da humanidade, fonte e inspiração de importantes processos refletivos, capazes de provocarem mudanças na sociedade. A Bíblia, com suas narrativas e formulações jurídicas, presentes principalmente no Pentateuco, apresentam as experiências fundantes responsáveis para o desenvolvimento da identidade do Israel bíblico e, conseqüentemente, do cristianismo.

Seguido por Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio, o livro de Gênesis é o primeiro dos cinco escritos que formam o Pentateuco. Composto por cinquenta capítulos, os primeiros onze deles formam uma espécie de abertura. Antes de iniciar a narrativa que visa à história de Israel e, com isso, à história da revelação de Deus a esse povo, o primeiro livro da Bíblia acolhe, de forma narrativa, o mundo e todos os seres nele existentes, inclusive, a humanidade. Com isso, diversos conflitos de convivência ganham atenção. Assim, quem chega ao final da leitura de Gn 1–11, ganha a impressão de que o mundo e a humanidade se encontram necessitados de salvação.

Surpreende-nos notar que, embora a dimensão ecológica não constitua o centro dos textos sagrados, ainda assim, a leitura a partir de uma perspectiva ecológica pode ser alcançada já em textos iniciais, como é o caso do livro de Gênesis, que apresenta uma preocupação com a criação em todas as suas dimensões, incumbindo ao homem, como ser humano (*adam* - homem e mulher) cuidar de sua preservação. Certamente, os textos bíblicos do Antigo Testamento, em especial, o livro de Gênesis, podem colaborar para a edificação de princípios de preservação do meio ambiente, quando realizada a leitura deles, a partir de uma perspectiva ecológica (LIMA & REIMER, 2014, p. 89-15).

Devemos considerar a vulnerabilidade da natureza e aceitar que cabe ao ser humano tratá-la de forma adequada e respeitosa, tendo em conta que, no que se refere à sua preservação, essa é uma obrigação inalienável de todos, pois o ser humano é, também, natureza. Portanto, a atitude de assumir a responsabilidade com o meio ambiente, equivale a cuidar da própria vida.

Na atualidade, nota-se que, embora, de forma tímida, cada vez mais autores tem nos apresentado uma perspicaz leitura dos textos bíblicos, extraíndo deles, algo que sempre esteve presente, entretanto, talvez, não instantaneamente perceptível. Falamos da pertinente preocupação socioambiental existente nas Sagradas Escrituras enquanto *sabedoria* bíblica, como podemos encontrar em REIMER (2006, p. 42), quando afirma que, consultado o livro de Gênesis no capítulo 1, versos de 28 a 30, percebe-se que, após Deus ter criado o mundo, ele incumbiu o ser humano da seguinte responsabilidade:

Deus os abençoou e lhes disse: “Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a; dominai sobre os peixes do mar, as aves dos céus e todos os animais que rastejam pela terra”. Deus disse: “Eu vos dou todas as ervas que dão semente, que estão sobre toda a superfície da terra, e todas as árvores que dão frutos que dão semente: isso será vosso alimento. A todas as feras, a todas as aves do céu, a tudo o que rasteja sobre a terra e que é animado de vida, eu dou como alimento toda a verdura das plantas”, e assim se fez (Gn 1,28-30).

A verbo hebraico (כִּבְשָׁה) *kiveshua* – *submetei*, significa, sobretudo, conquistar e subjugar uma população residente anteriormente num determinado lugar, mas também aproveitar todo o potencial económico e cultural associado ao conceito de (הָאָרֶץ) *há'arets* – “a terra”. O conceito de *há'arets*; recebe a extensão semântica mais avançada em Gênesis 1,28, em que Deus abençoa o homem e a mulher e ordena-os a subjugar *há'arets* depois de multiplicarem-se, preenchendo-a por meio da fertilidade humana. De fato, nesse texto, subjugar a Terra não significa que ela estivesse nas mãos de outros, que não tinham direito a ela, mas deve ser entendido como o dever do homem de tomar posse e fazer uso dela, de cultivar a terra e torná-la subserviente ao seu uso. A autoridade do homem sobre as criaturas da terra confere a ele a responsabilidade pelo exercício de seus poderes.

A máxima antropológica utópica, presente nesse texto, aponta que todo indivíduo humano é um “governante” do mundo. Em perspectiva hermenêutico-teológica, entende-se que o ser humano possui a responsabilidade sobre a terra, a “*dominação*” presente sob a forma verbal imperativa masculina plural Qal, do verbo (רָדָה) *radá* – *dominai*, não significa direito de destruir. Dominar, nesse contexto, é guardar, usar com cuidado, administrar, pensar no futuro das gerações, liderar. De fato, o ser humano (*adam* - homem e mulher) é responsável pela terra onde vive e de tudo que nela existe, cuidando de sua preservação.

Ler os textos bíblicos em perspectiva ecológica é algo que avança e merece atenção, pois tais textos oferecem fonte de pesquisa ampla e interessante, principalmente no aspecto ecológico. Contudo, antes de adentrar ao estudo das hermenêuticas ecológicas dos textos bíblicos, é necessário conceituar Hermenêutica. A Hermenêutica é reconhecida como ramo da filosofia, voltada ao estudo da interpretação. A Hermenêutica bíblica está inserida no âmbito da Hermenêutica Tradicional, como a jurídica e a literária. Significa, portanto, declarar, interpretar, esclarecer e traduzir.

Uma boa abordagem ecológica do texto bíblico, envolve uma hermenêutica básica, cuja leitura se desenvolve sob a suspeita de que aquele texto seja inerentemente antropocêntrico e/ou tenha sido tradicionalmente lido, a partir de uma perspectiva antropocêntrica, viés que encontramos em nós mesmos como leitores ocidentais, que nos vemos dentro de uma hierarquia das coisas criadas, em que Deus é o criador e abaixo dele estão os seres humanos,

como o supracitado da criação e depois todo o resto. A Bíblia, tem sido lida e entendida, como o livro de Deus para o ser humano, onde a natureza e todas as suas partes, sejam elas animadas ou inanimadas, são vistas e/ou entendidas apenas como objetos separados e inferiores, e por isso, podem ser dominados e/ou subjugados (Habel, 2000b).

Mesmo antes de ler a narrativa ou poesia do texto, os leitores que usam essa abordagem devem – pelo menos até certo ponto – aceitar suas profundas conexões ecológicas. Antes de começarmos a ler e buscar a identificação com a Terra no texto, precisamos enfrentar a realidade ecológica anterior de nosso parentesco com a Terra: nascemos da Terra e somos expressões vivas do ecossistema que surgiu neste planeta. Somos seres da Terra e não somente seres humanos, como tal, somos interpelados a fazer uma leitura diferenciada do texto bíblico.

A Bíblia e preocupação com a flora e a fauna

No que tange à flora e sua preservação, os textos bíblicos lançam luz para uma melhor forma de interação, mostrando nossa intrínseca e indissolúvel relação com ela, fazendo-nos reconhecer que a preocupação com as florestas remonta de *sabedorias* milenares e pode ser encontrada na Bíblia algumas evidências de sua importância (NARDINI, 2000, p. 30).

Um dos livros do Pentateuco, o Deuteronômio, estabelece o corpo legal dos hebreus, uma espécie de código de leis que deviam ser respeitadas pelo povo judeu na Terra Prometida. Nele podemos observar a condição estratégica das florestas:

Quando sitiareš uma cidade por muitos dias, combatendo contra ela, para tomá-la, não destruas as suas árvores, metendo nelas o seu machado, porque o seu futuro comerás. Não as cortarás. São as árvores do campo pessoas para que sejam sitiadas por ti? Somente as árvores que souberes não serem frutíferas poderás destruir e cortar, a fim de edificares baluartes contra a cidade que está em guerra contra ti, até que seja derrubada (Dt 20,10-20).

Percebemos que os seres humanos são um elo da comunidade da criação e têm a responsabilidade pelo restante dela. Pelo trabalho criativo, eles se tornam cocriadores com Deus (REIMER, 2006, p. 42). A responsabilidade ambiental é fundamental para a existência do planeta; assim, o que guarda relação com a responsabilidade da geração atual prepara a chegada das gerações futuras. O Princípio da Responsabilidade Ambiental impõe esse dever, fundamentado nas Leis Hebraicas do Antigo Testamento, em especial no Livro de Gênesis e no ordenamento jurídico ambiental atual (LIMA e REIMER, 2014, p. 92).

Adentrando um pouco mais nos textos do Pentateuco, encontramos no livro de Deuteronômio, uma preocupação direta e pertinente com a fauna, que nos dá um exemplo de cuidado com a natureza.

O mesmo fará com o seu asno, o mesmo farás com o seu manto e o mesmo farás com qualquer animal que o teu irmão tenha perdido e que encontres. Não fiques indiferente a eles. Se vês o asno ou o boi do teu irmão caído no caminho, não fiques indiferente: ajuda-o a pô-los em pé (Dt 22,3-4).

Em Deuteronômio (22,3-4), é explicitado o dever de cuidado com os animais, pois não deve ser concebível indiferença diante das suas necessidades. Cuidar da criação de Deus é respeitar a vontade do criador, é zelar da coletividade (PALMA, 2002, p. 102). O cuidado, antes de tudo, configura um modo de ser, uma relação nova para com a

realidade, a terra, a natureza e outro ser humano. O cuidado é o oposto do paradigma da conquista. O cuidado, está ligado ao gesto amoroso, acolhedor, respeitador do outro, da natureza e da terra. Quem cuida não se coloca sobre o outro, dominando-o, mas junto dele, convivendo, dando-lhe conforto e paz (Boff, 2012, p. 92-93).

O rompimento do ser humano com a natureza

São inúmeros os textos que evidenciam a preocupação socioambiental na Bíblia, e o livro de Gênesis, nesse sentido, tem muito a agregar no âmbito das discussões ambientais atuais e da responsabilidade social do ser humano com toda a criação. Gênesis narra a criação do mundo e do homem e apresenta o ser humano como o ponto mais alto e o centro de toda criação (cf. Gn 2,4-25). Feito à imagem (תְּצַלְמֶנּוּ -tselem) e semelhança (דְּמוּת -demut) de Deus, ele possui o dom da criatividade, da palavra e da liberdade. O mesmo livro narra, também, que a desobediência e a maldade do homem levou o SENHOR DEUS a arrepender-se de tê-lo criado (cf. Gn 6,5-6). Ao não se submeter a Deus, o homem rompeu a relação com o irmão e com a natureza, é o que observamos no relato: “O SENHOR viu que a maldade do homem era grande sobre a terra, e que era continuamente mau todo desígnio de seu coração” (Gn 6,5).

Desta forma, veio a destruição por meio do dilúvio, aqui idealizado como consequência da maldade humana, que leva o SENHOR a arrepender-se de tê-lo criado: “O SENHOR arrependeu-se de ter feito o homem sobre a terra, e o afligiu-se o seu coração” (Gn 6,6).

O emprego da linguagem *antropopática* (antro – homem; phatos – sofrimento), no texto é clara, pois nele, Deus é descrito com sentimentos humanos e isso é apresentado por meio do uso dos verbos hebraicos (נָחַם -narram’) – *sofrer pesar, lamentar-se*, e, também (אִצַּב -atsav’) – *estar magoado*. É assinalado aqui, o sofrimento do SENHOR, que havia desejado o bem da humanidade, mas ficou esmagadoramente decepcionado.

No relato Bíblico do dilúvio (Gn 6-9), ele é causado como forma de justiça punitiva divina. É significativo, no entanto, que nesta narrativa bíblica, a sentença proferida pelo juiz recaia não somente sobre os humanos identificados como acusados. Os animais e pássaros não fizeram nada de errado. As várias espécies vivas da natureza são totalmente inocentes. No entanto, eles vão morrer também. O dilúvio é mais do que punição pelo pecado humano. É uma destruição do mundo natural e da ordem de criação existente: é um retorno ao primordial e, portanto, a terra (*Erets*), também experimenta o resultado violento do julgamento do juiz.

Toda a fauna e flora de *Adamah/Terra* são relegadas ao esquecimento, porque o SENHOR está pronto para destruir uma espécie – adam/homem. De uma perspectiva antropocêntrica, isso pode ser considerado apenas um dano colateral; da perspectiva da vida não humana, é uma reação divina injustificada, por isso, uma leitura a partir das criaturas é necessária.

A narrativa em questão, embora não seja um tratado científico, mas um poema que contempla o universo como criação de Deus, faz-nos perceber a posição e a responsabilidade do ser humano diante da vida e do mundo. Homem e mulher, ambos criados à imagem e semelhança de Deus, são chamados a dominar e a transformar o universo, como participante da obra da criação, porém, quando isso não acontece, toda a criação padece juntamente com adam/homem.

Leitura similar podemos fazer, na atualidade, em que o desrespeito pela natureza e demais seres abióticos

nos tem feito vislumbrar à nossa frente um grande precipício à espreita da humanidade, mas as primeiras consequências de tal desrespeito já estão sendo experimentadas por aqueles que nenhum mal exercem sobre a casa comum na qual habitamos.

No fim do dilúvio, Deus poupa os seres humanos por misericórdia, já que não se consegue erradicar totalmente a maldade, que se aloja dentro do coração humano; poupa também, os animais, que foram escolhidos para estarem protegidos na arca por um período de quarenta dias/noites. Esse número representa um ciclo fechado, duração de toda uma vida, nesse caso, é a duração de uma grande provação, que só termina por intervenção de Deus e tem por remate o dom da Aliança sagrada que Deus concede aos que permanecem fiéis a Ele.

Podemos proferir que Noé e sua arca são o “*primeiro projeto de espécies ameaçadas*” já criado na história. Por ele, Deus quer que cada espécie continue existindo, apesar das perturbações introduzidas pelo ser humano. Nessa história, o homem deixa de ser a medida das coisas, pois a história de Noé ensina sensibilidade às formas de vida e às forças biológicas e teológicas, que as produzem. O que é necessário não é prudência humana, mas responsabilidade baseada em princípios para com a biosfera da Terra, para com Deus. Ao ler a Sagrada Escritura com um olhar ecológico, percebemos que os escritores bíblicos colocaram os seres humanos em seu devido lugar, revelando a existência de uma ética de pessoa para pessoa que se preocupa com qualquer ecologia humana viável; isso ocorre em uma esfera repleta de criaturas que também são motivo de preocupação. E dependendo do foco, essa ética é antropocêntrica, biocêntrica ou teocêntrica, mas é ambiental em todas as escalas (Holmes Rolston, 1996).⁴

A Bíblia, mesmo não sendo um livro de ciências, traz orientações que nos propiciam viver todos juntos – homens e demais seres –, guiando-nos na justiça e no amor, dentro de uma natureza com a qual entrelaçamos os destinos, e isso pode e deve ser feito de forma harmônica e sustentável.

Considerações finais

Diante da lacuna presente na interpretação bíblica em vista da importância da questão socioambiental, acolhemos essa temática no âmbito da Teologia, no qual ocorrem os estudos exegéticos da Bíblia. Dessa forma, reconhecemos que nossa tarefa, enquanto pesquisador bíblico é procurar, com espírito acadêmico-científico, a contribuição dos textos bíblicos, tendo como foco, a questão ecológica, que estes textos, comumente, sofre o perigo de leituras fundamentalistas e/ou ideológicas marcadas por interesses próprios, seja no ambiente popular, seja no mundo dos leitores mais eruditos.

Enfim, existe a necessidade de multiplicar os estudos metodologicamente justificados dos textos bíblicos, em especial, as pesquisas atentas às dimensões socioambientais inerentes a essas letras milenares. Embora o Brasil e toda a América do Sul se destaquem em vista de suas culturas religiosas, o estudo adequado das Sagradas Escrituras, no âmbito das Ciências Humanas, limita-se a um número pequeno de pesquisadores e pesquisadoras. Sem essa contribuição, por sua vez, fundamentalismos violentos, irracionais e destrutivos continuarão a usar religiões e crenças para os seus fins particulares, pervertendo conteúdos, que poderiam ser úteis à humanidade em vista da construção de convivências harmoniosas, pacíficas e mais igualitárias.

4 Interpretation: Journal of Bible and Theology 50(1996):16-26. Holmes Rolston, III professor of philosophy Colorado State University.

Referências

- ANDERSON, Bernhard W. **From Analysis to Synthesis: The Interpretation of Gen, 1-11.** *Journal of Biblical Literature*, vol. 97 n. 1, 1978: 23-29.
- BARKER, Margaret. **Creation: A Biblical Vision from The Environment.** London: T&T Clark International, 2010.
- BOFF L. **Cuidado necessário:** Na vida, na saúde, na educação, na ecologia, na ética e na espiritualidade. Petrópolis: Vozes, 2012.
- BOFF L. **Ecologia:** grito da terra, grito dos pobres: Dignidade e direitos da mãe terra. Petrópolis: Vozes, 2015.
- BOFF L. **Ética e espiritualidade:** Como cuidar da casa comum. Petrópolis: Vozes, 2017.
- BOFF L. **Saber cuidar:** Ética do humano - compaixão pela terra. Petrópolis: Vozes, 2014.
- BOFF L. **Sustentabilidade:** o que é: o que não é. Petrópolis: Vozes, 2012.
- BOROWSKI, Oded. **Daily life in biblical times.** Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003.
- Brasil. **Constituição da República Federativa do Brasil:** Texto Constitucional promulgado em 5 de outubro de 1998. Brasília: Senado Federal, Subsecretarias de Edições Técnicas, 2016. Disponível em: https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/518231/CF88_Livro_EC91_2016.pdf. Acessado em 21/03/2023.
- CROATTO J S. **A vida da natureza em perspectiva bíblica:** Apontamentos para uma leitura ecológica da Bíblia. Revista de Interpretação Bíblica Latino-americana. Petrópolis: São Leopoldo, 1995.
- DIAS, Reinaldo. **Gestão Ambiental:** responsabilidade social e sustentabilidade. São Paulo: Atlas, 2009.
- GRENZER, Matthias. **Aprendizados com a catástrofe climática (Êxodo 9,13-35).** In: *Perspectiva Teológica*, vol. 54, n. 2, 2022 (no prelo).
- GRENZER, Matthias; AGOSTINHO, Leonardo Henrique Silva. **Árvores nos Salmos.** Elementos para uma educação espiritual e ambiental. In: *Encontros Teológicos*, vol. 36. 2021: 439-456.
- GRENZER, Matthias; GROSS, Fernando. **Leis deuteronomicas favoráveis à preservação de fauna e flora.** In: *Revista Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral*, vol. 11, 2019: 778-791.
- HOLTE L V. **Direito Constitucional.** 5. ed. Salvador: JusPODIVM, 2009.
- JONAS H. **O princípio responsabilidade:** ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Tradução do original alemão de Marijane Lisboa, Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio, 2006.
- KIDNER, Derek. **Gênesis:** Introdução e comentário. São Paulo: Edição Vida Nova, 2006.
- LIMA Fabrício Wantoil. **Dimensões ambientais de textos bíblicos:** contribuições para formação de princípios no âmbito do direito ambiental contemporâneo. Tese (Doutorado em Ciências da Religião). Goiânia: Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2013.
- LIMA, Fabrício Wantoil; REIMER, Haroldo. **Princípios de Preservação Ambiental a Partir do Antigo Testamento da Bíblia Sagrada.** *FRONTEIRAS: Journal of Social, Technological and Environmental Science*, vol.3, n.1, 2014: 89-105.

MORAIS, Eveline Rachel Moreira de. **A Bíblia na educação ambiental: a contribuição dos textos ecocêntricos do Antigo Testamento**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Goiânia: Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2008.

NARDINI M J. **Da Responsabilidade Penal da Empresa Agrária nos Delitos Ambientais**. Dissertação (Mestrado em Direito Agrário). Goiânia: Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2000.

PALMA R F. **Leis Ambientais na Bíblia**. Goiânia: Kelps, 2002.

REIMER H. **Bíblia e Ecologia**. São Paulo: Editora Reflexão, 2010.

REIMER H. Ivoni; MATOS, Keila. **Sobre Origens do Ser e das Coisas: uma apresentação**. In: RICHTER REIMER, Ivoni; MATOS, Keila (orgs). *Mitologia e literatura sagrada*. Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2009. p. 7-10.

REIMER H. **Toda a criação: Ensaio de Bíblia e Ecologia**. São Leopoldo: Oikos, 2006.

REIMER, H. **Leis dos Tempos Jubilares na Bíblia: Ensaio de Uma Perspectiva Histórica**”. *Estudos Bíblicos*. São Paulo: São Leopoldo, n. 58. 1998.

REIMER, H; RICHTER REIMER, Ivoni. **Espiritualidad ecológica en la Biblia**. Ribla. In: *Espiritualidad bíblica en una perspectiva ecológica*. Revista de Interpretación Bíblica Latino Americana nº 65. Recu: Quito, Ecuador, 2011, p. 46-59.

STADELMANN, Luís I.J. SJ. **Criação e ecologia na Bíblia**. São Paulo: Loyola, 2007.

WAINER A H. **Olhar ecológico através do Judaísmo**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

JUSTIÇA SOCIAL E ECOTEOLOGIA NO ANO SABÁTICO DA TERRA

Jean-Luc Fobe, Mestre e Doutorando em Teologia pela PUC-SP*

RESUMO

O cristianismo tem sido responsabilizado pela crise ambiental atual, marcada pelo excessivo antropocentrismo, falta de responsabilidade com o meio ambiente, substituição do animismo das religiões primitivas, pela filosofia cristã e por uma atitude conformista na degradação do meio ambiente, com a adoção de uma teologia da redenção em detrimento a uma teologia da criação. A teologia bíblica do ano de descanso da terra ou *Shmitta* do Antigo Testamento traz uma consciencialização ecológica do cuidado da terra de maneira integral e inseparável da justiça social com combate a fome e a pobreza. Os princípios bíblicos do cuidado da terra com justiça social são encontradas em: Gn 1,1-2,4; Ex 23,10–11, 16,22; Dt 15,1-11, 24,19-22; 14,28-29; e Lv 25:1-7, 18–22, Lv 19,9-10; 23,22; 2Cr 36,21.

Palavras-Chave: Ecoteologia. *Shmitta*. Ano de descanso da terra.

ABSTRACT

Christianity has been blamed for the current environmental crisis due to excessive anthropocentrism, lack of responsibility towards the environment, replacement of the animism of primitive religions by Christian philosophy, and a conformist attitude towards the degradation of the environment, with a theology of redemption to the detriment of a creation theology. The biblical theology of the year of rest of the land or *Shmitta* of the Old Testament brings an ecological awareness of the care of the earth in an integral way, and inseparable from social justice with the fight against hunger and poverty. Biblical principles of caring for the land with social justice are found in: Gen 1:1-2:4; Ex 23.10–11, 16.22; Dt 15.1-11, 24.19-22; 14.28-29; and Lv 25:1-7, 18-22, Lv 19,9-10; 23.22; 2Ch 36.21.

Keywords: Ecotheology. *Shmitta*. Year of rest of the land.

Introdução

O cristianismo tem sido responsabilizado pela crise ambiental atual com as mudanças climáticas, pelo aumento da industrialização, dependência de combustíveis fósseis, extermínio de reservas vegetais e da vida selvagem, consumo desenfreado de recursos naturais, explosão populacional e poluição. O Mandato do Domínio da Criação¹

* Email: jeanfobe@yahoo.com.

¹ O Mandato do Domínio da Criação em Gn 1,28 tem uma hermenêutica incorreta de imperativo subjuguai e dominai. A hermenêutica correta do texto é voltada para a superação da associação cônica da prosperidade com as divindades da natureza, e deve ser adequadamente interpretada como cultivar e cuidar (MINCATO, 2009).

(MARTENDA, 2015), da perícopes do livro de Gênesis 1,26-28 é considerado a base teológica para a exploração ambiental com excessivo antropocentrismo da religião cristã e a falta de responsabilidade com o meio ambiente. A substituição do animismo das religiões primitivas pela filosofia cristã, que renega o cuidado ambiental a um segundo plano, também foi atribuída como um dos grandes culpados pela crise ecológica (WHIT, 1967).

A crise ambiental ocorreria por uma intervenção espoliatória no meio ambiente, corroborada por uma percepção religiosa cristã inadequada do propósito da criação e falta de empenho na prevenção das mudanças climáticas. A igreja cristã ocidental seria responsável por exercer uma atitude conformista na degradação do meio ambiente, com uma teologia da redenção em detrimento a uma teologia da criação (BROWNING, 2010).

A retórica cristã tem uma posição anti-ambientalista e encontra eco nas posições de grupos norte americanos cristãos fundamentalistas, que se opõem a tese das mudanças climáticas decorrentes da intervenção humana e consideram a ecoteologia como secundária na temática do ensino cristão (YORK, 2023).

A pretensa responsabilidade do cristianismo ocidental pela crise ecológica motiva propostas que incluem extremos entre uma resposta romântica de estagnação do desenvolvimento, com crescimento tecnológico zero, o retorno de um animismo formal com o culto a natureza, como entidade independente da atuação divina prejudicada pela atuação humana, chamado ecologismo igualitário dos ecologistas radicais, e que engloba a teologia do processo.² A posição cristã mais conservadora, em oposição, considera essencial a preservação da ordem da criação e o exercício do domínio humano com cuidado responsável, considerando a crise ambiental um desvirtuamento dos propósitos do cristianismo (MARSH, 1994).

A prática da fé cristã devidamente orientada é uma ferramenta poderosa para motivar e construir uma ética ecológica (GRENZER, 2021; GRENZER, 2020; GRENZER, 2019; 2022). Apesar de uma tentativa de responsabilização da ética cristã pela crise ambiental, as lideranças cristãs historicamente não se omitem ao chamado para a reflexão da ação predatória humana no meio ambiente. O Papa João Paulo II introduziu o tema da conversão ecológica³, propondo a integração da criação como processo moral, (EDWARDS, 2006) e nomeou, simbolicamente, São Francisco de Assis o patrono da ecologia. O Papa Francisco, no quarto capítulo da *Laudato Si*, propôs o conceito de ecologia integral para a solução da crise ambiental global (https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_encyclica-laudato-si.html).

2 A teologia do processo propõem uma nova reflexão sobre o modo de agir de Deus através da história, existe uma transferência da responsabilidade ao homem, que passa a escrever o seu próprio futuro, dependente do passado, mas que será construído. Existem pontos de convergência com teologia da libertação e a do processo, como a responsabilidade social e da natureza, admite-se um teísmo aberto, com manifestações diversas do sobrenatural, não exclusivas ao cristianismo e as escrituras (Cobb, 1976; Cobb, 2009, p. 13-20).

3 No Compêndio Social da Igreja nos artigos 481 até 485 existe uma relação direta entre ecologia e doutrina social com a proposta progressista de divisão dos bens criados da terra com equidade, segundo os princípios de justiça e caridade. A distribuição desigual da população cria obstáculos ao desenvolvimento e ao uso sustentável ao meio ambiente, e o crescimento demográfico é plenamente compatível com um desenvolvimento integral e solidário. Salienta-se a necessidade de cooperação internacional no enfrentamento os problemas ecológicos, e solução da desigualdade econômica, ambiental e social, ressaltando-se a importância das reservas hídricas com uso racional e solidário. O direito a água é um direito universal e inalienável. https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_po.html#Ambiente%20e%20partilha%20dos%20bens

As lideranças cristãs têm se posicionado cronologicamente contra a intervenção humana predatória nas mudanças climáticas:

1. As reuniões de Assis, em 1986, patrocinadas pelo World Wildlife Fund, resultaram nas Declarações Religiosas sobre a Natureza, nas quais as tradições religiosas enfatizavam a sua preocupação com o meio ambiente e como as suas crenças podem ser utilizadas no processo de preservação;

2. Fóruns Globais de Líderes Espirituais e Parlamentares, de 1988 a 1993, especialmente na reunião de 1990, com o tema: Preservando e Valorizando a Terra: Um Apelo para o Compromisso Conjunto em Ciência e Religião;

3. O Apelo Conjunto (pelo meio ambiente) em Religião e Ciência, uma declaração de líderes religiosos na Cúpula sobre o Meio Ambiente em 1991;

4. Atividades, desde 1993, do National Religious Partnership for the Environment nos EUA e o Grupo de Religião e Ecologia da Academia Americana de Religião;

5. Atividades desde 1995 da Alliance of Religions and Conservation em conjunto com o World Wildlife Fund e o Banco Mundial, por exemplo, o resultado da conferência Sacred Gifts for a Living Planet em 2000;

6. Declarações conjuntas do Dalai Lama, do Papa João Paulo II e do Patriarca Ecumênico Bartolomeu I sobre meio ambiente nos Simpósios de Religião, Ciência e Meio Ambiente de 1994 a 2002;

7. O Programa Ambiental das Nações Unidas, Parceria Inter-religiosa para o Meio Ambiente, por exemplo, a Cúpula Mundial de Líderes Religiosos e Espirituais pela Paz em 2000;

8. Contribuição religiosa na Iniciativa da Carta da Terra, estimulada pela ONU, com uma declaração de princípios éticos destinados a guiar a humanidade em direção a um futuro sustentável (WATLING. 2006).

O ponto de partida para um aprofundamento da discussão de uma teologia cristã propositiva sobre ecologia deve incluir a definição de ecologia e ecoteologia, já que existe uma ambiguidade no uso semântico destes termos. (URBAN, 2021).

A ciência da ecologia tem como pressuposto o estudo do processo integrado de todos os organismos vivos que compartilham o mesmo ambiente físico, mediante um processo adaptativo ou de competição. O termo ecologia é atualmente empregado indistintamente para as subdivisões da ecologia: fisiologia, comportamental, populacional, comunitária, evolutiva, e dos ecossistemas. A ecologia é, muitas vezes, sobreposta à sociologia e à política e torna a discussão sobre mudanças climáticas, perda da biodiversidade, poluição, consumo de recursos naturais um paradigma, que não encontra necessariamente comprovação metodológica científica estruturada. A ecologia e as ciências do meio ambiente se tornaram de interesse para a população em larga escala e não somente objeto de estudo acadêmico. A ecologia atualmente tem um caráter mais normativo do que investigativo, determinando diretrizes e políticas coletivas (PLUTYNSKI. 2008).

A ecoteologia é uma teologia contextualizada, englobando os preceitos da teologia da libertação, teologia negra, feminista e indígena, respondendo a diversos desafios atuais. Faz parte do contexto do progressismo contempo-

râneo na busca de soluções para as alterações climáticas e renova a sabedoria da tradição cristã adaptada aos tempos atuais. Objetiva incorporar novas práticas doutrinárias na igreja com uma dimensão ecológica, não lançando novos elementos na teologia da criação já definidos historicamente no cristianismo, mas é complementar, preenchendo lacunas na prática cristã contemporânea (CONRADIE, 2006). A ecoteologia faz uma discussão abrangente inter-religiosa, multi-colaborativa, dialoga com os povos indígenas, promove um discurso ecumênico contra a exploração econômica, fomenta contribuições a ética do meio ambiente (biodiversidade, biotecnologia, e economia alimentar), revê as tradições cristãs primitivas integradas à natureza. Redescobre, por exemplo, o cristianismo celta, com foco particular na natureza, emprega simbolismos contextualizados com o meio ambiente, dirige o ministério pastoral para a conscientização ecológica, induz reflexões cognitivas e, por fim, estimula um revisionismo da hermenêutica bíblica. A ecoteologia estimula a fé cristã como prática integrada ao movimento contemporâneo de preservação do meio ambiente (CONRADIE, 2014).

A teologia bíblica participa da discussão sobre a ecoteologia, identificando diretrizes na revelação particular das sagradas escrituras, principalmente na introdução do Ano Sabático da Terra, indicando a hermenêutica de Êxodo 23,10-12 como o período de descanso da terra, contrário à prática atual de super utilização do campo com uso de agro-tóxicos, fertilizantes e rotação de culturas (BEDIAKO, 2013; CAFFERKY, 2015).

A narrativa em Gn 1-2,2 descreve *YHWH*, envolvido com todas as criaturas, sustentando continuamente a sua criação (Ps 104,30) e a exploração abusiva é considerada um ataque direto ao criador (CAFFERKY, 2015).

O conceito do *Shabbath* da terra, ou *Shmitta* é uma extensão da ecoteologia com a necessidade de justiça social nos meios de produção agrícola, desmistificando a responsabilização da degradação do meio ambiente tem uma base teológica no pensamento cristão ocidental, em detrimento à prática animista (WHIT, 1967).

O princípio do descanso da terra por um ano a cada seis é uma extensão da simbologia do número sete, encontrado na fundamentação inicial do sabatismo (Ex 16,26). O descanso da terra a cada seis anos transcende a perspectiva ecológica em Levítico 25,1-6, incorporando os princípios de justiça social com a alimentação do pobre e do estrangeiro e do perdão das dívidas do povo hebreu (Ex 10,11; Lv 25,6; Dt 24,19).

O descumprimento de justiça social do modelo heptagônico sabático do cultivo da terra por Israel faz parte do contexto punitivo do exílio babilônico. Os 70 anos de descanso forçado da terra com a remoção do povo judeu para o exílio babilônico são uma punição aos 490 anos em que a terra de Israel foi submetida à exploração abusiva, sem o descanso sabático da terra e o perdão das dívidas, indicado nos livros dos profetas Daniel e Jeremias (Dn 9,2; Jr 25,11), e reiterado em 2Cr 36,21. O domínio sobre a terra, como concessão de *YHWH* no Pentateuco, não pode ser desvinculado da justiça social com os pobres e estrangeiros, sendo excluídos dos benefícios da produção da terra, e do perdão das dívidas.

O sabatismo nas sagradas escrituras é dividido em três momentos históricos distintos: o *Shabbath* da narrativa da criação, o *Shabbath* do pacto com Israel e o *Shabbath* da expiação (MÖLLER, 2019). Os princípios para ecoteologia são encontrados no *Shabbath* da narrativa da criação e do pacto com Israel.

O ano sabático da terra, *Shmitta*, com diretriz de responsabilidade social e respeito aos direitos dos pobres e

estrangeiros no Antigo Testamento é apresentada a partir de uma análise diacrônica, ampliando a perspectiva da ecoteologia e indica a necessidade de ética na exploração da terra, que deve ser estendida aos outros meios de produção, tais como, indústria, serviços e comércio. O *Shabbath* é analisado em conjunto com o *Shmitta* pela sua interdependência teológica.⁴

O Sabatismo no Antigo Testamento

A introdução da santificação do sábado ou *Shabbath*⁵ é considerado um dos pontos mais importantes da literatura jurídica no Pentateuco e traz uma simbologia teológica ímpar na revelação de *YHWH* nas tradições judaicas. A origem da semana de sete dias, em oposição aquela de dez dias do calendário egípcio, admite a discussão da influência cultural do povo judeu ao calendário lunar, costumes cananita e babilônico, que já tinham na sua cultura o *umu sabattu* como um dia descanso para o coração. Etimologicamente *Shabbath*, שַׁבָּת, está associado a sua raiz verbal, שָׁבַט, que significa um dia que marca o fim da semana e consequente interrupção de todo o trabalho. Apesar do paralelo cultural com outros povos, o *Shabbath* é um evento histórico-religioso, singular, único, atribuído exclusivamente ao povo judeu, narrado de forma descritiva em Êxodo 16,22-30 (CARSON, 2006; JASTROW, 1898).

A finalidade da instituição do *Shabbath* inclui: relembrar o homem da sua eterna obrigação de culto ao seu criador, separar um período de tempo para adoração e meditação do criador com um dia de repouso do trabalho, instituir um dia de descanso do trabalho ao homem, simbolizar o descanso eterno da salvação (Sl 95,7-11), um sinal para Israel que *YHWH* tem o projeto de santificação da nação (Ex 31,13, Ez 20,12, 16), celebrar a criação (Ex 20,11), comemorar a redenção e o descanso eterno (Dt 5,15) e testemunhar o verdadeiro Deus *YHWH* entre as nações (COHEN, 1965). No judaísmo, o *Shabbath* projeta três princípios fundamentais: a criação *ex nihilo*, o estudo da revelação de *YHWH* na *Torah* neste dia, a expectativa do dia do descanso na eternidade, e também este dia de descanso aponta para os aspectos humanitários dos escravos e dos animais, mesmo no período da colheita (Encyclopaedia Judaica, 2007, p. 621).

O *Shabbath*, na prática atual religiosa judaica, contextualiza a necessidade da interrupção do trabalho de toda a criação, a distinção entre o sagrado e o mundano, a simbologia da identidade judaica, a memória do pacto divino e o momento de lazer dado por *YHWH* (DAVIDOVITCH, 2017).

A indicação da dinâmica heptagônica de contagem dos dias da semana já é encontrada na narrativa da criação em Génesis 1,1-2,4 com a centralização da mensagem do descanso no sétimo dia do *Shabbath*, considerada o dia da celebração da criação, com uma ordem relacional, que integra todos os seus elementos, com sustentabilidade, antes mesmo da narrativa jurídica deuteronomista (BROWNING, 2010). O *Shabbat* é o sétimo e último dia da semana e simboliza o selo da plenitude e perfeição de *YHWH* (DAVIS, 1964).

Após a saída da escravidão do Egito, o povo judeu é chamado para a celebração do *Shabbath* em Ex 16,22-30,

4 As referências das citações bíblicas seguem a padronização europeia ou católica (<https://libguides.up.edu/chicago/biblical>). Os textos bíblicos empregados em português são os da Bíblia de Jerusalém (Bíblia de Jerusalém, 2016) e as citações em hebraico empregam o texto Massorético (Bíblia Hebraica Stuttgartensia, 1997).

5 A etimologia, citação no AT, significado e aplicação da palavra שַׁבָּת é abordada exaustivamente por E. Haag em Theological Dictionary of The Old Testament. Volume XIV. Edited by BOTTERWECK, Johannes, 2004, p. 387-396.

antes da proclamação do decálogo em Ex 20,8-11, denotando que o Senhor havia dado o descanso e a santidade ao povo, שבתון שבת־קרנש. A preocupação social também é motivo do descanso sabático, destacada em Ex 23,12, inclui a solidariedade com os estrangeiros, Ex 23,9 e o sustento dos pobres, Ex 23,11. A quebra do pacto sabático representa a própria rutura da aliança com *YHWH* e está sujeita à punição, em Ex 31,12-17; 35,2-3.

O ano sabático traz a previsão do descanso da terra e o perdão das dívidas no sétimo ano (Ex 23,10-11; Lv 25,1-7,18-22, e Dt 15,1-11). O ano do jubileu corresponde a sete sequências de anos sabáticos (Lv 27,16-25; Nm 36,4) com perdão total das dívidas e a restauração da posse original das propriedades agrícolas para a família que, por ventura tivessem sido alienadas, independente da causa (Encyclopaedia Judaica, 2007, p. 621).

O *Shabbath* aponta para a coroação de toda a criação de modo integrado no sétimo dia da semana em Gn 2,1-3, a instituição do dia do descanso para a criação (Ex 20,8-11), e o sabatismo da terra (Ex 23,10-11; Lv 25,1-7,18-22, e Dt 15,1-11). O dilúvio (Gn 6-9) e o exílio babilônico também são associados ao ano sabático na representação simbólica de descanso da terra explorada como forma de punição pelo cultivo predatório da terra e ganância humana (BEDIAKO, 2013. SPOELSTRA, 2019).

A mensagem da revelação encontrada no *Shabbat* nas tradições do Antigo Testamento é identificada como especial, progressiva e complementar, com a vinculação da criação e do pacto com o povo de Israel na *Torah* em Ex 20,8-11:

Lembra-te do dia do sábado para santificá-lo. Trabalharás durante seis dias, e farás toda a tua obra. O sétimo dia, porém, é o sábado de *Iahweh* teu Deus. Não farás nenhum trabalho, nem tu, nem teu filho, nem tua filha, nem teu escravo, nem tua escrava, nem teu animal, nem o estrangeiro que está em tuas portas. Porque em seis dias *Iahweh* fez o céu, a leira, o mar e tudo o que eles contêm, mas repousou no sétimo dia; por isso *Iahweh* abençoou o dia do sábado e o santificou.

Os ensinamentos teológicos do *Shabbath* devem integrar a igreja cristã ocidental como revelação da ética do sobrenatural manifestada na humanidade (BROWN, 1967). A necessidade da compreensão da mensagem teológica do *Shabbath* é reforçada em Mc 2,27-28, quando Jesus Cristo se identifica como o Senhor do sábado.

O Ano Sabático da Terra: *Shmitta*

O ano sabático da terra é uma prescrição complexa exclusiva da *Torah*, apesar da prática do ano sabático agrícola com ciclo de sete anos com descanso da terra acarretar indiretamente o aumento da produtividade, a suspensão das dívidas e liberdade da escravidão ser encontrada isoladamente em alguns povos do Antigo Oriente (BEDIAKO, 2013).

O ano sabático da terra, *Shmitta*, שמיטה, tem a sua prescrição no Antigo Testamento em Ex 23,10-11; Dt 15,1-11; e Lv 25:1-7, 18-22.

No Livro da Aliança (Ex 23,10-11), os israelitas recebem a ordem de deixar a terra sem cultivo, as suas vinhas e olivais intocados, para que os pobres comam, assim como os animais. A Aliança do povo com *YHWH* prevê a justiça social com o pobre e com os animais associada à exploração sustentada da terra.

A segunda passagem (Lv 25:1-7, 18–22) refere-se ao “Sábado do Senhor”, um ano de completo descanso para a terra. A terra agriculturável deveria ser cuidada, protegida, até com a retirada de ervas daninhas, mas sem a exploração das culturas: “não semearás o teu campo e não podarás a tua vinha, não ceifarás as tuas espigas, que não serão reunidas em feixes, e não vindimarás as tuas uvas das vinhas, que não serão podadas...”. O campo não era submetida uma nova semeadura para exploração comercial, o texto indica que existe produção de trigo e uvas que não devem ser exploradas pelo proprietário da terra, prometendo a bênção de *YHWH* sobre a colheita do sexto ano, com produção tripla naquele ano, para aqueles que suspendessem o seu trabalho no sétimo ano: “eu estabeleço a minha bênção no que colherdes no sexto ano, de modo que vos garanta produtos por três anos. Quando semeardes, no oitavo ano, podereis ainda comer dos produtos antigos, até o nono ano; até que venham os produtos desse ano, comereis dos antigos”. A promessa de *YHWH* traz uma mensagem de fé e faz menção a porção dobrada do maná no período de peregrinação no deserto obtido no sexto dia da semana (Ex 16,22).

A *Shmitta* também é chamado do ano da libertação no livro de Deuteronômio (Dt 15,1–11) com o perdão das dívidas contraídas pelos compatriotas, até porque o devedor não poderia cultivar comercialmente a terra para pagar o seu credor. A preocupação da justiça social é contra a fome, e neste ano particular a pobreza é eliminada:

... mas deixarás quite o que havias emprestado ao teu irmão. É verdade que em teu meio não haverá nenhum pobre, porque *Iahweh* vai abençoar-te na terra que *Iahweh* teu Deus te dará, para que a possuas como herança, com a condição de que obedças de fato à voz de *Iahweh* teu Deus, cuidando de pôr em prática todos estes mandamentos que hoje te ordeno....

A justiça social da *Shmitta* prevê sequencialmente o combate a fome de todos, integração com os animais, e eliminação da pobreza dos compatriotas.

O livro de Neemias (Ne 10,32) narra a repactuação da aliança da comunidade judaica pós exílica, que retorna do cativeiro babilônico, com o *Shabbath* e a *Shmitta*, conforme ordenado na “Lei de Deus”: “Se os povos da terra trouxerem para vender, no dia de sábado, mercadorias ou qualquer espécie de víveres, nada compraremos deles em dia de sábado ou em dia santificado. Não colheremos os produtos da terra no sétimo ano, e perdoaremos toda dívida”.

O *Shabbath* da terra ou *Shmitta* é associado primariamente com a questão ecológica e aumento da fertilidade da terra evitando o seu esgotamento, com ciclo de cultivo de seis anos em sete anos (BEDIAKO, 2013), mas a leitura dos textos citados identifica uma preocupação social central nesta prática. Em Ex 23,11 a justificativa para o *Shmitta* é que o pobre possa se alimentar, וְאֵכְלוּ אֶרְבֵינֶי, e em seguida a toda a criação, הַיְתִתְּ הַשְּׂדֵה, *YHWH* demonstra a preocupação social que o homem não passe fome e que os animais sejam adequadamente tratados (GRENZER, 1997; GRENZER, 2001). A preocupação ecológica no cuidado da terra no contexto do Antigo Israel com a prática do descanso da terra não pode ser vista desvinculada da justiça social.

A pobreza infelizmente faz parte da história da humanidade, e a sua erradicação tem sido utópica, independente da região e forma de governo (PIETRAS-EICHBERGER, 2021). A *Shmitta* apresenta um princípio para o combate da fome, apesar da persistência da pobreza (Lv 19,9-10; 23,22; Dt 24,19-22; 14,28-29). O descanso da terra

da *Shmitta*, é insuficiente para resolver a fome exclusivamente pelo ciclo temporal de sete anos, mas é exemplo de comportamento social, complementada pelas instruções de separar parte da colheita anualmente, e com ciclo de três anos no combate a fome em Lv 19,9-10; 23,22; Dt 24,19-22; 14,28-29. A colheita anual deveria deixar parte da colheita no campo para os necessitados, e a cada três anos o dízimo da colheita deveria ser deixado a disposição para o combate à fome.

Lv 19,9-10: “Quando segardes a messe da vossa terra, não segareis até o limite extremo do campo. Não respigarás a tua messe, não rebuscarás a tua vinha nem recolherás os frutos caídos no teu pomar. Tu os deixarás para o pobre e para o estrangeiro. Eu sou Iahweh vosso Deus”.

Lv 23,22: “Quando segardes a messe na vossa terra, não segarás até o limite extremo do teu campo e não respigarás a tua messe. Deixarás isso para o pobre e para o estrangeiro. Eu sou Iahweh vosso Deus”.

Dt 24,19-22:

Quando estiveres ceifando a colheita em teu campo e esqueceres um feixe, não voltes para pegá-lo: ele é do estrangeiro, do órfão e da viúva, para que Iahweh teu Deus te abençoe em todo trabalho das tuas mãos. Quando sacudires os frutos da tua oliveira, não repasses os ramos: o resto será do estrangeiro, do órfão e da viúva. Quando vindimares a tua vinha, não voltes a rebuscá-la: o resto será do estrangeiro, do órfão e da viúva. Recorda que foste escravo na terra do Egito. É por isso que eu te ordeno agir deste modo.

Dt 14,28-29:

A cada três anos tomarás o dízimo da tua colheita no terceiro ano e o colocarás em tuas portas. Virá então o levita (pois ele não tem parte nem herança contigo), o estrangeiro, o órfão e a viúva que vivem nas tuas cidades, e eles comerão e se saciarão. Deste modo *Iahweh* teu Deus te abençoará em todo trabalho que a tua mão realizar.

A narrativa no capítulo 2 do livro de Rute revela a prática de deixar parte da colheita para os pobres e trata de maneira elogiosa, ou seja, como justo, Boaz.

O castigo da nação de Israel com o exílio babilônico é atribuído, pelo menos em parte, ao descumprimento da *Shmitta*. A narrativa profética encontrada no livro de Jeremias e repetida em Daniel (Dn 9,2; Jr 25,11) do cumprimento de 70 anos de exílio babilônico é considerada punição pelos 490 anos em que a terra de Israel foi submetida à exploração agrícola abusiva, sem o descanso sabático da terra e omitindo a responsabilidade social da comunidade (WINKLE, 1987). A referência de 2Cr 36,21 é uma evidência interna da punição a nação de Israel pela quebra da *Shmitta* (GROHMANN, 2016).

2Cr 36,21: “cumprindo assim o que Iahweh dissera pela boca de Jeremias: “Até que a terra tenha desfrutado de seus sábados, ela repousará durante todos os dias da desolação, até que se tenham passado setenta anos”.

A *Shemitta*, aplicada aos dias de hoje, traz à memória da preocupação ecológica com desenvolvimento sustentável, associada aos valores da justiça social, coincidindo com o reavivamento do movimento sionista moderno (KRANTZ, 2016. KRONE, 2015). Na prática, o que se observa é a leniência do rabinato europeu e palestino com os colonos da Palestina, que considera a *Shemitta* obsoleta para os dias atuais, com a resolução que o trabalho no ano sabático da terra poderia ser executado por não judeus, e mesmo com a prática da transferência das propriedades temporariamente para outros proprietários. Esta situação não é consenso no judaísmo e motivou o posicionamento contrário dos rabinos asquenazes, afirmando que a *Torah* deve ser aplicada literalmente, inclusive com a aplicação da *Shemitta* para os dias atuais, e sem concessões (<https://jewishencyclopedia.com/articles/8943-jubilee>).

Considerações finais

A afirmação de que o cristianismo ocidental é responsável pela maior parte dos problemas ambientais atuais, com a argumentação que a doutrina bíblica do domínio da terra justifica a atividade exploratória desenfreada dos meios de produção, e pela filosofia antianimista (WHITE, 1967) é falaciosa, não pode servir de base para a confrontação das ações dos diversos grupos cristãos, que tem se posicionado e atuado no combate à crise ambiental e não faz parte da teologia bíblica do Antigo Testamento. A ecoteologia no Antigo Testamento integra o cuidado da terra e a justiça social, com combate a fome e a pobreza.

O *Shabbath* proclama a coroação de toda a obra do criador, de modo integrado no sétimo dia da semana em Gn 2,1-3, com a instituição do dia do descanso para a criação (Ex 20,8-11) e não valida a argumentação de que o Mandato do Domínio da Criação justifique a exploração abusiva dos meios de produção, particularmente na agricultura.

A teologia bíblica do *Shabbath* da semana e do ano de descanso da terra ou *Shmitta* traz uma conscientização ecológica do cuidado da terra de maneira integral e inseparável da justiça social com combate à fome e o cuidado com a pobreza. Os princípios bíblicos do cuidado da terra com justiça social são encontrados nas narrativas bíblicas do Antigo Testamento em: Gn 1,1-2,4; Ex 23,10-11, 16,22; Dt 15,1-11, 24,19-22; 14,28-29; e Lv 25:1-7, 18-22, Lv 19,9-10; 23,22; 2Cr 36,21.

O ano da *Shmitta* ocorreu no primeiro dia de *Tishrei* do ano judaico de 5782, ou a partir do pôr do sol do dia 6 de setembro de 2021 no calendário ocidental. As dívidas não foram perdoadas pelas instituições financeiras em Israel, e a terra não foi submetida ao descanso previsto. As terras tornaram-se públicas no ano do descanso da terra, com pagamento aos agricultores, que se tornaram guardiões temporários, entregando a produção ao estado, em outros casos a terra foi alugada para não judeus ou se empregou cultivo hidropônico⁶ (<https://israelemcasa.com.br/o-ano-de-shemitah-em-israel/>).

A sociedade do Antigo Israel era predominantemente agropastoril, mas os princípios éticos prescritos de produção responsável com justiça social do Antigo Testamento podem ser aplicados a todos os ramos de produção, tais como, indústria, comércio e serviços.

O movimento cristão ocidental não é o grande responsável pelas mudanças climáticas, considerando os preceitos das sagradas escrituras e pelas iniciativas fomentadas pelos diversos grupos cristãos atualmente em curso.

⁶ O cultivo hidropônico foi considerado plantação fora da terra pelos ortodoxos, justificando que não se aplica a lei do descanso da terra.

A afirmação que o cristianismo favorece a degradação do meio ambiente pela sua oposição filosófica ao animismo também é considerada inverídica. Os maiores poluidores ambientais, atualmente, são Bangladesh, Paquistão e Índia, países de religiosidade predominantemente animista (<https://worldpopulationreview.com/country-rankings/most-polluted-countries>). O cristianismo não pode ser responsabilizado pela crise ambiental, pelo contrário, ele contribui para a sua solução com a conscientização da responsabilidade do cuidado e do propósito social na agricultura sustentável e de outros meios de produção.

A aplicação de uma hermenêutica simbólica para o cristão contemporâneo para o *Shabbath* e para a *Shmitta* incorpora a mensagem de responsabilidade da preservação ambiental e justiça social nos meios de produção.

Referências

BEDIAKO, Daniel Kwame. The Biblical Sabbatical Year and Its Implications for Ecology: An Exegesis of Exodus 23:10-11. **Journal of Environmental Science and Engineering**, p. 377-380, 2013.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2016.

Biblia Hebraica Stuttgartensia. Ediderunt K. Elliger et W. Rudolph eds. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 5th edition, 1997.

BROWN, J. The Doctrine of the Sabbath in Karl Barth's Church Dogmatics. **Scottish Journal of Theology**, v. 20:1, p. 1-24, 1967.

BROWNING, George Victor. **Sustainability and Sabbath: Genesis 2:1-4a and the Climate Change debate**. Thesis submitted to Charles Sturt University for the degree of Bachelor of Theology, October 2010, p. 12.

CAFFERKY, M. E. Sabbath: The Theological Roots of Sustainable Development, **Journal of Biblical Integration in Business**, v. 18:1, p. 35-47, 2015.

CARSON, D. A.. **Do Shabbath para Dia do Senhor**. Editora Cultura Cristã, São Paulo, p. 21-25, 2006.

Chicago Style (17th Edition) Citation Guide: How to Cite: Biblical & Catholic Sources. <https://libguides.up.edu/chicago/biblica> acessado em 9/6/2013.

COBB, John, Jr. Pontos de contato entre a Teologia de Processo e a Teologia da Libertação em matéria de fé e justiça. **Revista Caminhando**, v. 4, n. 1, p. 8-27, 2009.

COBB, John, Jr. **Process Theology. An Introductory Exposition**. The Westminster Press: Philadelphia, 1976.

COHEN, Gary G. The doctrine of the Sabbath in the Old and New Testaments. **Grace Journal**, v. 6:2, p. 1-15, 1965.

Compêndio da Doutrina Social da Igreja. https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_po.html#Ambiente%20e%20partilha%20dos%20bens. Acessado em 9/6/2013.

CONRADIE, Ernst M. **Christianity and ecological theology: A research guide**. University of the Western Cape,

SUN PRESS, p. 3-4, 2006.

CONRADIE, Ernst M., et al. **Christian Faith and the Earth, The Laudato Si' Integral Ecology Collection**, London: Bloomsbury Publishing, p. 12-13, 2014.

DAVIDOVITCH, Nitza et al. The Sabbath, the Synagogue, and Leisure Culture: Jewish Tradition and Modernity. **US-China Education Review B**. v.7, n:3, p. 159-165, 2017.

DAVIS, John Jefferson. Biblical Numerics. **Grace Journal**, v. 5:3, p. 30-44, 1964.

EDWARDS, Denis. **Ecology at the Heart of Faith**. New York: Orbis Books, Maryknoll, p. 13-14, 2006.

ENCYCLOPAEDIA JUDAICA, Second Edition, Fred Skolnik editor. Macmillan, USA, v. 17, p. 621-623, 2007.

FREITAS, Tarcísio. **O ano de Shemita em Israel**. <https://israelemcasa.com.br/o-ano-de-shemita-em-israel/>. Acessado em 5/2/2023.

GRENZER, M. Decidido a defender o oprimido (Ex 2,11-15c). **Revista de Cultura Teológica**, São Paulo, v. 35, p. 129-139, 2001.

GRENZER, M. **Jó: A violência contra os pobres**. **Revista de Cultura Teológica**, São Paulo, v. 19, p. 87-117, 1997.

GRENZER, Matthias; AGOSTINHO, Leonardo Henrique Silva. Árvores nos Salmos. Elementos para uma educação espiritual e ambiental. **ENCONTROS TEOLÓGICOS**, v. 36, p. 439-456, 2021.

GRENZER, Matthias; GROSS, F. Leis deuteronomicas favoráveis à preservação de fauna e flora. **REVISTA PISTIS & PRÁXIS: TEOLOGIA E PASTORAL**, v. 11, p. 778-791, 2019.

GRENZER, Matthias; RAMOS, M. S. Água nos Salmos. Elementos para uma ecoespiritualidade. **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 80, p. 750-763, 2020.

GRENZER, Matthias. APRENDIZADOS COM A CATÁSTROFE CLIMÁTICA (EX 9,13-35). **PERSPECTIVA TEOLÓGICA (BELO HORIZONTE)**, v. 54, p. 375-391, 2022.

GRENZER, Matthias. Econarratividades exodais: a praga das rãs em Ex 7,26-8,11. In: Edward Guimarães; Emerson Sbardelotti; Marcelo Barros. (Org.). **50 anos de Teologias da Libertação. Memória, revisão, perspectivas e desafios**. 1ed. São Paulo: Editora Recriar, v. 1, p. 129-142, 2022.

GRENZER, Matthias. Erva, bovino selvagem, tamareira e cedro: ecoespiritualidade no Salmo 92. **ATUALIDADE TEOLÓGICA**, v. XXIV, p. 66-86, 2020.

GROHMANN, Marianne. "Interpreting the Destruction of Jerusalem and the Beginning of Exile". "Let the Wise Listen and add to Their Learning" (Prov 1:5): **Festschrift for Günter Stemberger on the Occasion of his 75th Birthday**, edited by Constanza Cordoni and Gerhard Langer, Berlin, Boston: De Gruyter, p. 11-28, 2016.

HAAG, E. **Theological Dictionary of The Old Testament**. Volume XIV. Edited by BOTTERWECK, Johannes. Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Col., p. 387-396, 2004.

JASTROW, Morris Jr. The Original Character of the Hebrew Sabbath. **The American Journal of Theology**, v. 2:2, p. 312-352, 1898.

- KRANTZ, David. Shmita Revolution: The Reclamation and Reinvention of the Sabbatical Year. **Religions**, v.7:100, p. 1-31, 2016.
- KRONE, Adrienne. 'A Shmita Manifesto' A radical sabbatical approach to Jewish food reform in the United States Religion and Food. **Scripta Instituti Donneriani Aboensis**, v. 26, p. 303–25, 2015.
- MARSH, Bernard. "'Towards a theology of ecology'". **Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia**, Vol. XXVI:2, p. 113-193, 1994.
- MARTENDA, Marcelo, et al. A Teologia diante da crise ecológica. **Encontros Teológicos**, v. 72:3, p. 161-180, 2015.
- MINCATO, Ramiro. A questão do “subjugar a terra” em Gn 1,28. **Teocomunicação**, v. 39, n. 3, p. 366-377, 2009.
- MÖLLER, Francois P. Three perspectives on the Sabbath. **In die Skriflig**, v. 53:1, p. 1-10, 2019.
- Papa Francisco. **Enciclica Laudato Si. Sobre o cuidado da casa comum**. https://www.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html acessado em 9/6/2023.
- PIETRAS-EICHBERGER, M. (2021). **History of Poverty**. Leal Filho, W., Azul, A.M., Brandli, L., Lange Salvia, A., Özuyar, P.G., Wall, T. (eds). No Poverty. Encyclopedia of the UN Sustainable Development Goals. Springer.
- PLUTYNSKI, Anya. **Ecology and the Environment**. The Oxford Handbook of Philosophy of Biology, chapter 1. Edited by Michael Ruse, 2008.
- SPOELSTRA, Joshua Joel. The Flood as Sabbatical Rest: A Comparison of Genesis 6–9 and Leviticus 25. **Journal for Semitics**, v. 28:1, p. 1-15, 2019.
- URBAN, Peter, et al. How to define ecology on the basis of its current understanding? **FOLIA OECOLOGICA**, v. 48:1, p.1-8, 2021.
- WATLING, Tony. **The Field of Religion and Ecology: Addressing the Environmental Crisis and Challenging Faiths**. https://www.researchgate.net/publication/296340382_The_field_of_religion_and_ecology_Addressng_the_environmental_crisis_and_challenging_faiths. Acessado em 5/2/2023.
- WHITE, Lynn. The Historical Roots of Our Ecological Crisis, **Science** 155, p. 1203-1207, 1967.
- WINKLE, Ross E. **Jeremiah’s seventy years for Babylon: a re-assessment. Part I: The scriptural data**. Andrews University Seminary Studies, v. 25:2, p. 201-214, 1987.
- World population review, most pollute d country. <https://worldpopulationreview.com/country-rankings/most-pollute-d-countries>. Acessado em 5/2/2023.
- YORK, Michael. **Religion and the Environmental Crisis**. Hufnagel L, editor. Ecotheology - Sustainability and Religions of the World. Chapter 2, p. 1-22, 2023.

ECONARRATIVIDADES BÍBLICAS: DESAFIOS PARA CRIAÇÃO

Maria Cristiane Santos, Religiosa da Congregação Nossa Senhora de Sion. Mestre em Teologia Bíblica PUC/SP. Pós-Graduada em Cultura Judaico-Cristã: História e Teologia (CCDEJ/SP). Bacharel em Filosofia e Teologia - FAJE/BH. Vice-presidente do Conselho de Fraternidade Cristão-Judaica de SP. Coordenadora do Projeto Consagrae: Conheça a Sagrada Escritura (online).*

Marivan Soares Ramos, leigo casado, doutorando em Teologia Bíblica pela PUC-SP, é Coordenador Acadêmico e professor do CCDEJ-SP. Membro do Conselho Editorial e Consultivo da Coleção de livros Judaísmo e Cristianismo. Membro do Grupo de Pesquisa Tradução e Interpretação do Antigo Testamento (TIAT) e vice-líder do Grupo de Pesquisa Ecos da Torah/Escritura nos Evangelhos e na literatura paulina.*

RESUMO

O presente artigo tem como finalidade apresentar de que forma as Sagradas Escrituras judaico-cristãs, Palavra de Deus para judeus e cristãos, refletem sobre a diversidade da vida. De um modo especial, como as narrativas bíblicas se preocupam com a manutenção e preservação da obra criadora do Deus de Israel e de Jesus Cristo, superando a visão tradicionalista antropocêntrica fechada para uma ética do cuidado e respeito. Com isso, cria-se um modelo de comportamento para os seres humanos, que nelas acreditam. Ainda mais, de que forma, as tradições judaico-cristãs podem juntas, com outras religiões e pessoas de boa vontade espalhadas por todo mundo, se unirem para garantir a continuidade dos ecossistemas e sua variedade incrível de vidas.

Palavras-chave: Ecologia. Criação. Narrativas. Escrituras. Ecossistemas.

ABSTRACT

This article aims to present how the Jewish-Christian Holy Scriptures, Word of God for Jews and Christians, reflect on the diversity of life. In a special way, how the biblical narratives are concerned with the maintenance and preservation of the creative work of the God of Israel and of Jesus Christ. Overcoming the anthropocentric traditionalist view closed to an ethics of care and respect. With that creating a new model of behavior for human beings, who believe in them. Even more so, in what ways can the Jewish-Christian traditions, with other religions, and people of goodwill around the world, come together to ensure the continuity of ecosystems and their incredible variety of life.

Key-words: Ecology. Creation. Narratives. Scriptures. Ecosystems.

* E-mail: ir.cris.nds@gmail.com

* E-mail: marivanramos26@gmail.com

Introdução

A interface entre as narrativas bíblicas e a Ecologia faz-se necessária frente ao grande desafio ecológico na atualidade e para as próximas gerações. Entretanto, a responsabilidade da geração atual é ainda maior, uma vez que a ecologia do futuro dependerá da preservação e cuidado da mesma na atualidade. Haja vista o modo como às gerações anteriores depredaram a natureza. Mesmo assim ela, a Mãe terra, é generosa e nos brinda com sua bondade beneficiando-nos com sua riqueza sempre renovada. Entretanto, se faz necessário estabelecer limites, a fim de proteger e salvaguardar a sobrevivência, não apenas do ser humano, mas de toda forma de vida. Impõem-se recuperar a dimensão da cultura do cuidado com todos os seres que habitam nosso Planeta, isto é, os seres abióticos (ar, água, solo, calor), e os seres bióticos (ser humano, vegetais, animais). Urge uma mudança de paradigma, em que “a lógica do ser-no-mundo (...) configura o situar-se sobre as coisas para dominá-las e colocá-las a serviço dos interesses pessoais e coletivos”, para a “lógica do coração, da cordialidade e da gentileza” (BOFF, 1999, p. 94.102).

Depois de séculos de exploração e milhares de extinções de muitas espécies, percebeu-se que não existe outro mundo possível para se habitar. Neste sentido, houve, nas últimas décadas, grandes avanços, ou seja, um crescente aumento de Instituições Governamentais e não Governamentais (ONGs) que se dedicam à proteção ambiental. Entre elas destacam-se: IBAMA (Instituto Brasileiro do Meio Ambiente dos Recursos Naturais Renováveis); Instituto Ecotece (SP); Instituto Regeneração Global (IRG), entre inúmeras outras. Grande parte dessas instituições foi estimulada pela Conferência do Rio de Janeiro, em 1992 e o Rio+20 de 2012. Esses encontros produziram “diversas sementes” no campo da reflexão ecológica (BARRERA, 2016, p. 70-71), fazendo com que a esperança por novos tempos ressurgisse.

Além disso, diversos países reivindicam a proteção das grandes reservas florestais em diversas partes do mundo, inclusive no Brasil, como é o caso da Amazônia. A razão para tal reivindicação consiste no desmatamento desordenado e exploratório, que arrasa as florestas e esgota a biodiversidade em diversas partes do globo. Estamos vivendo uma crise sem precedentes na história. A Amazônia, que antes fora considerada pulmão do mundo, hoje faz parte, juntamente com outras reservas como a salvação da humanidade. Mas, cada vez mais debilitada. Sem a natureza, a vida humana torna-se seriamente ameaçada no globo terrestre. “Atualmente, a mudança climática e o aumento da intervenção humana (...) estão levando a Amazônia rumo a um ponto de não retorno” (ASSEMBLEIA ESPECIAL DO SÍNODO DOS BISPOS, 2019, p. 16), e isso é muito sério.

Diante desse horizonte do cuidado com a vida em todas suas formas, a teologia é convidada a pensar sobre ecologia e a justiça socioambiental a partir da fé cristã. Neste sentido, os estudos bíblicos carecem de produções que, por sua vez, devem ser frutos de uma vivência transformadora. Tampouco, as introduções mais recentes à ética do Antigo Testamento acolhem o assunto da preservação da natureza. No entanto, já existem primeiras contribuições monográficas, elaboradas por membros do Grupo de Pesquisa TIAT (Tradução e Interpretação do Antigo Testamento) da PUC-SP, as quais se dedicam à fundamentação bíblica de uma possível ecoteologia e/ou ecoespiritualidade.¹

1 Cf. Matthias GRENZER; Fernando GROSS, **Leis deuteronomicas favoráveis à preservação de fauna e flora**; Matthias GRENZER, **Erva, bovino selvagem, tamareira e cedro**; Matthias GRENZER; Marivan Soares RAMOS, **Água nos Salmos**; Matthias GRENZER; Leonardo Henrique Silva AGOSTINHO, **Árvores nos Salmos**; Matthias GRENZER, **Econarratividades exodais**; Matthias GRENZER; Paulo Freitas BARROS; José Ancelmo Santos DANTAS, **Pássaros nos Salmos**;

O que dizem as Sagradas Escrituras

As ideias inerentes aos textos bíblicos oferecem, ainda hoje, uma colaboração significativa às reflexões e discussões que visam às questões antropológicas, ético-sociais, políticas, econômicas e culturais. A literatura bíblica, além de prestar grande contribuição na dimensão espiritual do ser humano, ainda favorece na descrição de modelos importantes de convivências alternativas entre as pessoas. Com isso, percebe-se que, a partir da reflexão sobre Deus, surge uma visão nova e surpreendente a respeito da humanidade, no sentido de sua essência, ou seja, de ser humano.

Decerto, os escritos bíblicos refletem sobre diversos assuntos. O tema principal parece ser Deus mesmo e, sobretudo, a história de sua revelação. Nesse sentido, por um lado, os textos transmitem um certo teocentrismo. Ao mesmo tempo, por outro, a literatura bíblica visa ao ser humano, propondo-lhe modelos de fé e de comportamento, com a esperança de favorecer convivências mais felizes com os demais seres bióticos e abióticos.

Primeiro Testamento

No Primeiro Testamento, Deus, ao criar céus e terra e tudo o que neles existe, os criou com potencial gerador de vida. A vida, de acordo com as narrativas do livro do Gênesis é um valor primordial e fundamental inerente ao ser de Deus (Gn 1,1). Por isso, ao criar o homem e a mulher à sua imagem e semelhança (Gn 1,26-28), Ele os cria como geradores de vida. Neste sentido, o dom de Deus, concedido aos humanos, resultará, como forma de resposta, em tarefas a esses últimos, assumidas por meio de três categorias: a) dominar as criaturas feitas por Deus; b) governar o mundo com justiça e santidade e c) exercer o julgamento com retidão de vida (MAÇANEIRO, 2011, p. 56-57)

Essa vida não se restringirá ao “domínio”, não entendido como exercício de manipulação, mas no sentido de *cuidar* de todos os seres criados.² Com isso, irão gerar e multiplicar os indivíduos por eles gestados, compondo, assim, a humanidade sob o horizonte do Criador (Gn 1,26-29). Tal qual a função do jardineiro exige-se cuidado necessário para a preservação e o crescimento do jardim e assim deve ser o exercício humano em relação ao meio onde se vive.

Adão e Eva são reconhecidos por Deus como uma bênção para toda a criação e à humanidade. Por isso, a eles será atribuída a *responsabilidade*, marca daqueles que cuidam, protegem e nutrem a vida em todas as suas manifestações. E tudo é bom (Gn 1,10.12.18.21.25): os seres humanos criados, os seres vivos do céu, da terra e do mar, a natureza em sua fauna e flora. Tudo é muito bom! (Gn 1,31).

Matthias GRENZER, **Aprendizados com a catástrofe climática (Ex 9,13-35)**, Matthias GRENZER, **A morte do gado (Ex 9,1-7)**, Matthias GRENZER, **Fulgem**; Matthias GRENZER, **Locusts**; Matthias GRENZER; Paulo Freitas BARROS; José Ancelmo Santos DANTAS, **A bondade de Deus no templo e na natureza**; Matthias GRENZER; Leonardo Agostini FERNANDES, **Gafanhotos na Bíblia Hebraica**.

2 O verbo “שָׁבַח”, comumente traduzido por ‘dominar’ deve ser entendido de acordo com seu contexto, para que não sirva de pretexto e, com isso, não manipule o sentido original do texto. No caso, “a relação mais óbvia de ‘dominar’ é com a palavra ‘Dominus’, cuja tradução mais óbvia costuma ser Senhor, Dominador, Criador. Por isso mesmo, o homem é chamado de cocriador. Mas seja qual for a tradução, o sentido é qualquer coisa, menos ‘destruidor’” (GARCIA; LODOÑO, 2016, p. 145).

Deus tudo criou com perfeição, abençoou e descansou.³ O descanso divino coroa sua criação. O homem esqueceu-se do descanso. Vive do trabalho e para trabalhar e esse ativismo desequilibra a si mesmo e à ecologia. Um dia de descanso para Deus, a natureza e os humanos equilibra toda a terra, mãe gaia. Neste sentido, as tradições bíblicas sensibilizam-se com a necessidade do descanso. Justamente com a intenção de guardar esse princípio, do descanso e com ele o equilíbrio da vida, cria-se o Ano da graça (ano sabático), para que a comunidade de Israel pudesse experimentar uma vida pautada pelo equilíbrio e pelo bem viver, Assim escreve o legislador:

Durante seis anos semearás o teu campo, durante seis anos podarás a tua vinha e recolherás os produtos dela. Mas no sétimo ano a terra terá seu repouso sabático, um sábado para o Senhor Deus; não semearás o teu campo e não podarás a tua vinha, não ceifarás as tuas espigas, que não serão reunidas em feixes, e não vindimarás as tuas uvas das vinhas, que não serão podadas. Será para terra um ano de repouso (Lv 25,3-5).

Com isso, garante-se, a partir do repouso sabático, a “regeneração das reservas naturais, não só pomares, vinhedos, trigais e oliveiras, mas o solo e, indiretamente, os aquíferos” (MAÇANEIRO, 2011, p. 57).

O livro de Neemias confirma nossa afirmação anterior: Deus dá vida a tudo o que ele cria (Ne 9,6). É essa consciência que falta aos humanos em relação à ecologia: dar vida e não desmatar e destruir. O desejo de conquistar, possuir, torna o ser humano insensível à realidade do outro. É necessário fomentar a cultura da empatia, para que sejamos capazes de olhar a vida por outras óticas.

O Salmista eleva os olhos ao céu para contemplar a obra criadora de Deus e afirma: “o céu manifesta a glória de Deus e o firmamento proclama a obra de suas mãos” (Sl 19,1). De fato, a grandiosidade da realidade celeste ultrapassa nossa capacidade de atingi-la graças à sua vastidão complexa e infinita. A palavra criadora de Deus fez o céu com perfeição (Sl 33,6), ou seja, “o universo não é fruto do acaso, nem se destina à mera utilidade dos humanos, mas constitui um louvor vivo à glória do Criador” (MAÇANEIRO, 2011, p. 59). Neste sentido, os Salmos nos convidam, em primeiro lugar, “a viver com ética e moralidade, como criatura que somos, e, portanto, a cuidar da natureza”, em segundo, a “orar com a natureza” (GARCIA; LODOÑO, 2016, p. 146).

Os que habitam a terra recebem de Deus a capacidade de respirar e recebe de Deus o “sopro de vida” (Gn 2,7). “Deus dá respiração ao povo que habita a terra e o espírito aos que sobre ela caminham” (Is 42,5). *Nefesh* em hebraico significa espírito e inteligência. Uma vez que o ser humano recebe de Deus o seu espírito, naturalmente torna-se responsável por cuidar da natureza. Uma das maneiras sábias e inteligentes de devolver a Deus o dom da ecologia é replantar, reflorestar e, sobretudo, cuidar. O cuidado como responsabilidade social é uma das marcas dos textos bíblicos, que apresentam “com cores fortes a nossa irresponsabilidade no modo como tratamos a natureza” (GARCIA; LODOÑO, 2016, p. 149). Isto é, o ser humano parece não ter a exata consciência de sua missão no mundo. Por isso, é preciso rever modelos de comportamento. Em geral, muitas atitudes humanas têm levado para um ponto muito perigoso, onde para alguns se nomina como ponto de não retorno.

3 Seja aqui lembrado que “o verbo שבת, do mesmo no tronco verbal qual, pode ainda sugerir a ideia de ‘cessar’. Como verifica-se no texto de Gn 8,22, ‘dia e noite jamais cessarão (שבת)’”. Cf. Paulo Antônio ALVES; Marivan Soares RAMOS. **Alguns aspectos do sétimo dia ou shabbat nas Escrituras e na tradição judaico-cristã**. In: **Cadernos de Sion**. Disponível em: < <http://ccdej.org.br/cadernosdesion/index.php/CSION/article/view/32/31>>.

Segundo Testamento

O Novo Testamento assume como herança as tradições judaicas. Os textos neotestamentários são lidos numa perspectiva cristológica, pois Cristo é o fundamento da fé cristã. Neste sentido, a “fé cristã vincula salvação e cosmos num só mistério, unindo Terra e Céu” (MAÇANEIRO, 2011, p. 72). Neste sentido, o cristianismo entende à Terra como a morada comum de todos e todas, ela é nossa oikos, e por isso mesmo, deve abrigar “todas as etnias e da diversidade dos reinos mineral, vegetal e animal” (MAÇANEIRO, 2011, p. 74)

A comunidade mateana faz a experiência do Ressuscitado e, com isso, um novo olhar é lançado para a realidade que a cerca, onde, agora, as criaturas humanas, ligadas em Cristo, são abençoadas por Deus e, por isso mesmo, receberão como herança o Reino ou a vida eterna, uma vez que Deus preparou isso para o ser humano, desde a criação do mundo (Mt 25,34). Esse princípio aparece na comunidade marcana. Fazendo memória do texto de Gênesis, a comunidade, reafirma a criação do homem e da mulher como obras das mãos de Deus. Com isso, reforça-se a preposição de que Deus diz e acontece. Portanto, a Palavra de Deus tem o poder de fazer todas as coisas (Marcos 10,6). A comunidade joanina nos revela que Deus-Pai já amava o seu Filho encarnado, Jesus, antes da criação (Jo 1,1-2). Ou seja, Jesus já estava no Ser de Deus e em seus planos salvíficos antes mesmo de tudo ser criado por Ele, em sua eternidade. “Pai, aqueles que tu me deste, eu quero que eles estejam comigo onde eu estiver, para que eles contemplem a minha glória que tu me deste, pois me amaste antes da criação do mundo” (Jo 17,24). O enfoque dado no texto ao amor, incentiva-nos a amar e respeitar a ecologia, assim como Deus amou tudo o que Ele criou: “e viu que tudo era bom” (Gn 1,10.12.18.21.25) e amou Seu Filho e nos ama como seus filhos.

É incrível e surpreendente perceber o poder e a perfeição de Deus na natureza. Tudo nela nos fala de Deus. Sábio é quem sabe contemplar a natureza para tirar dela frutos do espírito como: paz, harmonia, simetria, estrutura, equilíbrio, admiração, louvor, êxtase, reconhecimento etc. Mais ainda, é contemplando a natureza, que o ser humano pode ser capaz de se encontrar com Deus, ou seja, nem mesmo é necessário a fé, para que o humano se encontre com o divino. É o que afirma São Paulo aos Romanos: “De fato, desde a criação do mundo, as perfeições invisíveis de Deus, tais como o seu poder eterno e sua divindade, podem ser contempladas, pela inteligência. Os homens, portanto, não têm desculpa” (Rm 1,20).

São Paulo exorta a comunidade dos Colossenses a tomarem consciência do poder criador de Deus, ao afirmar: “Porque nele foram criadas todas as coisas, tanto as celestes como as terrestres, as visíveis como as invisíveis: tronos, soberanias, principados e autoridades. Tudo foi criado por meio dele, e tudo nele subsiste” (Col 1,16). A Palavra criadora de Deus e o fato de tudo subsistir nele nos revela que absolutamente tudo na Natureza fala de Deus e se sustenta em Deus, inclusive o potencial que o ser humano tem em amar a natureza. A Carta aos Hebreus confirma a ação criadora de Deus. “E ainda: Tu, Senhor, nas origens fundaste a terra, e os céus são obras de tuas mãos” (Hb 1,10).

Ouvimos da Tradição da Igreja que “Tudo está interligado” (LAUDATO SI, 2015, p. 91), afirmou o Papa Francisco em sua Carta Encíclica *Laudato Si* (Louvado Seja) sobre o Cuidado com a Casa Comum. A visão de Francisco nos insere numa Ecologia integral⁴ que afirma que *tudo está interligado*: céus, terra, mar, ser humano, fauna, flora, o universo

4 A visão da ecologia integral é sistêmica, integra todas as coisas num grande todo dentro no qual nos movemos e somos.

e Deus. Talvez o que esteja faltando não seja meramente o cuidado com a natureza mas, sobretudo, *reverência e respeito* pela Criação de Deus e ao próprio Deus Criador. Reverência e respeito são acompanhados de fé, ação e esperança. Quem não crê, não reverencia e nem respeita nada e nem ninguém. Quem não age humanamente e ecologicamente apenas destrói. Destrói a si mesmo, ao próximo e à natureza. E ao fazer isso, destrói o futuro das novas gerações que estarão fadadas a experimentar o mundo como uma estufa e calor insuportável nunca visto antes.

Portanto, nas Escrituras judaico-cristãs encontramos as razões pelas quais devemos cuidar e preservar a natureza criada por Deus. “O Verbo sustenta o universo, agindo em sintonia com o Sopro Divino que tudo penetra” (MAÇANEIRO, 2011, p. 123), como diz a Escritura: “O Espírito do Senhor enche o universo e mantém coesas todas as coisas” (Sb 1,7). Por isso, se faz necessário fazer a experiência da interligação com tudo o que está a nossa volta. Desse modo, compromete-se mutuamente com a defesa e a preservação da vida em todas as áreas de nosso planeta.

Resta-nos, em sentido amplo, ou seja, todos os organismos e instituições de nossas sociedades, uma nova percepção diante dessa realidade frágil que se apresenta. Num primeiro momento, devemos reconhecer nossas falhas. Reconhecendo-as teremos mais chances de provocar mudanças que, por sua vez, devem ser portadoras de ações concretas. Visando a restauração de nossos Ecossistemas como tentativa de salvá-lo.

Trata-se do despertar ecológico das religiões assunção de suas responsabilidades pela vida humana e planetária, a partir das próprias fontes religiosas (textos sacros, mística, teologia, moral) e em vista de engajamento ecológico ao lado das ciências, dos governos, das instituições civis e também das demais religiões. (MAÇANEIRO, 2011, p. 149)

Natureza do Problema

Após, por um lado, introduzir a questão temática e, por outro, a visão bíblica, emergem algumas perguntas sobre as causas que nos trouxe a esta situação-limite. Entre muitas outras, estão o efeito estufa, causado pela liberação de gases como dióxido de carbono e metano na atmosfera, gerando aquecimento global, causado pelo desmatamento das florestas. De acordo com IBFLORESTAS, entre outras consequências encontramos transformações estruturais e sociais do planeta provocadas pelo aumento das temperaturas, entre elas podemos citar:

- a) Elevação das temperaturas dos oceanos e derretimento das calotas polares;
- b) Possíveis inundações de áreas costeiras e cidades litorâneas, em função da elevação do nível dos oceanos;
- c) Aumento da insolação e radiação solar, em virtude do aumento do buraco da camada de ozônio;
- d) Intensificação de catástrofes climáticas, tais como furacões e tornados, secas, chuvas irregulares, entre outros fenômenos meteorológicos de difícil controle e previsão;
- e) Extinção de espécies, em razão das condições ambientais adversas para a maioria delas.
- f) Quedas e dificuldades na produção da agricultura, pecuária e silvicultura;

Ações necessárias como possibilidades de combate

Segundo o Instituto brasileiro de Florestas, há as seguintes possibilidades de combate ao aquecimento global:

- g) Reflorestamento como forma de combate ao aquecimento global;
- h) Plantio de árvores em áreas urbanas que ajudam a reduzir o calor das cidades. Tal ação evita enchentes e preservam cursos de água, além de tornarem o ambiente mais agradável com suas cores e sombras.
- i) Escolha de fontes renováveis e não poluentes de energia, diminuindo ou até abandonando a utilização de combustíveis fósseis, tais como o gás natural, o carvão mineral e, principalmente, o petróleo.
- j) Por parte das indústrias, a diminuição das emissões de poluentes na atmosfera;
- k) A diminuição da produção de lixo, pela conscientização social e do estímulo de medida de reciclagem, também colabora com o meio ambiente, uma vez que, conseqüentemente, reduz a poluição e a emissão de gás metano, muito comum em áreas de aterros sanitários.
- l) Soma-se a essas medidas a preservação da vegetação, tanto dos grandes biomas e domínios morfo-climáticos, tais como a Amazônia, como o cultivo de áreas verdes no espaço agrário e urbano. E principalmente o reflorestamento, restaurando áreas degradadas e plantando cada vez mais florestas que irão ajudar a sequestrar o carbono emitido pelas indústrias.

Ecologia da Restauração

Recentemente emergiu a pesquisa sobre “A ecologia da restauração”. Abordaremos aqui os resultados práticos desta pesquisa que podem iluminar nossa reflexão. Sarr, Puettmann et al, em sua pesquisa definiram a *restauração da ecologia* como ciência da restauração de ecossistemas. Seus objetivos abrangem culturas e relacionamentos com o corpo maior de ciência e gestão (SARR; PUETTMANN, p.20).

Se pensarmos na floresta amazônica, podemos vislumbrar a possibilidade de realizar um projeto de restauração florestal com o objetivo de *restaurar* a sua estrutura florestal. Tal iniciativa é capaz de agregar abrangência, ferramentas de pesquisa e gestão e oportunidades de emprego para o campo. Ao fazer isso, naturalmente ocorrerá a restauração da vegetação e da vida selvagem.

Restaurar terras danificadas de um ecossistema de pradaria foi o esforço de Aldo Leopoldo que deu certo. Quando a recuperação de zonas húmidas e zonas ribeirinhas começaram a surgir, a restauração desses ecossistemas tornou-se popular. O foco nos objetivos abrangia “revegetação, estabilização de margens, construção ou colocação de estruturas de habitats e estabelecimento de hidrologia de zonas húmidas” (p. 30). A restauração florestal surgiu como um tratamento para estruturas, ou seja, mudanças associadas à supressão de incêndios.

A ecologia da restauração tem sido amplamente adotada pela iniciativa privada e proprietários de terras públicas. Além disso, é amplamente apoiada por iniciativas dos contribuintes. A sugestão que se pode fazer é que se realizem programas de restauração da ecologia, capazes de serem desenvolvidos em universidades com patrocínio conjuntos de departamentos florestais em parcerias com outras disciplinas.

Seja ainda lembrado que a teologia deve oferecer bases para uma reflexão ecológica. Ou seja, o que os textos bíblicos nos propõem como reflexão aos problemas inerentes a essa realidade? E quais são as pistas para superar tamanhos desafios? O pensar a fé deve ser feita “no horizonte da consciência planetária” (MURAD, 2016, p. 211) e por isso mesmo, ampliando a capacidade de compreensão e, por conseguinte, o sentido de pertença em relação ao todo. Não estamos sozinhos neste mundo!

A Terra é morada, jardim e nutridora dos humanos. Com ela mantemos uma relação profunda de parentesco (nascemos da argila modelada) e sobrevivência (da terra nos nutrimos). Por isso, os verbos ‘procriar’ e ‘dominar’ devem conciliar-se com ‘cultivar’ e ‘reconhecer’. (MAÇANEIRO, 2011, p. 143)

Considerações finais

Por fim, notamos, reconhecemos, louvamos e agradecemos ao Deus Criador pela grandeza de sua criação, isto é, a Natureza em sua beleza imensurável. Observamos com esperança possibilidades de contenção do avanço do desmatamento da Amazônia e de outras reservas florestais no mundo. Em nível de macrovisão, cabe às instituições competentes usar de inteligência e competência para elaborar Projetos capazes de salvar a natureza. Além disso, é urgente aplicar rigorosas multas àqueles que exploram os minérios e derrubam milhões de árvores ao longo do ano, graças a seus interesses econômicos. Em nível da microvisão, cabe aos indivíduos que compõem a população cuidar e preservar. E, sobretudo, denunciar aos órgãos governamentais competentes de modo que eles garantam uma ação mais pontual na preservação da ecologia, de modo especial junto a Amazônia, além de outras reservas naturais.

Ainda mais, devemos nos sentir acolhidos e convidados para sermos parceiros e responsáveis por toda criação. Comprometendo-nos a responder o chamado de Deus para cuidar da Casa Comum. Gestos concretos devem marcar nossas ações. Entre elas destacam-se: a) apelo à auto alfabetização e às práticas pessoais cotidianas de proteção e cuidado; b) o cuidado na geração de resíduos e adequada gestão deles; c) adequado manejo da água; d) apoio a política locais e estaduais de proteção ambiental (BARRERA, 2016, p. 98). Dessa forma, pensando, educando, propagando, corrigindo e agindo dessa maneira, poderemos superar uma visão antropocêntrica egoística e dominadora, assumindo de uma vez por todas a “ética que tem como conteúdo central a conservação e a continuidade da vida, em toda a sua extensão” (MURAD, 2016, p. 227). Neste sentido, urge a necessidade de uma educação ambiental para as novas gerações, como parte integrante da formação integral e essencial do ser humano.

Referências

ATTENBOROUGH, David. **Nosso Planeta**: O alerta do maior ecologista do nosso tempo. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2022.

ASSEMBLEIA ESPECIAL DO SÍNODO DOS BISPOS. **Amazônia**: novos caminhos para a Igreja e para uma ecologia integral. Instrumentum Laboris. Brasília: CNBB, 2019.

ALVES, Paulo Antônio; RAMOS, Marivan Soares. **Alguns aspectos do sétimo dia ou shabbat nas Escrituras e na tradição judaico-cristã**.

In: *Revista Cadernos de Sion*. Vol. 2, nº 2, (2021). Disponível em: <<http://ccdej.org.br/cadernosdesion/index.php/CSION/article/view/32/31>>. Acesso em: 10/04/2023.

BOFF, Leonardo. **Saber cuidar. Ética do humano – compaixão pela terra**. Petrópolis: Vozes, 1999.

BARRERA, Elda M. Suárez. **Iniciativas e sinais de esperança**. In: *Ecoteologia: um mosaico*. MURAD, Afonso (org.), São Paulo: Paulus, 2016, p. 63-101.

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

GARCIA, Luis G. E.; LODOÑO, Alejandro. **Perspectiva a partir da Bíblia**. In: *Ecoteologia: um mosaico*. MURAD, Afonso (org.). São Paulo: Paulus, 2016, p. 137-164.

GRENZER, Matthias. **Erva, bovino selvagem, tamareira e cedro**. Ecoespiritualidade no Salmo 92. *Atualidade Teológica*, v. XXIV, p. 66-86, 2020.

_____. **A coroa de espinhos**. *Anais do 33º Congresso Internacional da SOTER: Religião, laicidade e democracia*. Belo Horizonte: SOTER, 2021, p. 1195-1199.

_____. GRENZER, Matthias. **Econarratividades exodais**. A praga das rãs em Ex 7,26–8,11. Em: Guimarães, Edward; Sbardelotti, Emerson; Barros, Marcelo (orgs.). *50 anos de Teologias da Libertação. Memória, revisão, perspectivas e desafios*. São Paulo: Recriar, 2022, p. 129-142.

_____. GRENZER, Matthias. **Aprendizados com a catástrofe climática (Ex 9,13-35)**. In: *Perspectiva Teológica*, v. 54, n. 2, p. 375-391, 2022.

_____. GRENZER, Matthias. **A morte do gado (Ex 9,1-7)**. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, v. 89, n. 1, p. 80-92, 2023. <https://www.centrobiblicoquito.org/images/ribla/89.pdf>

_____. GRENZER, Matthias. **Fuligem**. Econarratividades em Ex 9,8-12. *Cadernos de Sion*, v. 4, 2023. (no prelo)

_____. GRENZER, Matthias. **Locusts**. Econarrativities in Exod. 10:1-20. *Stellenbosch Theological Journal*, 2023. (no prelo)

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; GROSS, Fernando. **Leis deuteronomicas favoráveis à preservação de fauna e flora**. In: *Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral*, v. 11, p. 778-791, 2019.

GRENZER, Matthias; SANTOS, Maria Cristiane dos. **Poesia jurídica**. In: *Revista de Pesquisas em Teologia*, v. 3, n. 6, p. 251-264, jul./dez. 2020.

GRENZER, Matthias; AGOSTINHO, Leonardo Henrique Silva. **Árvores nos Salmos. Elementos para uma educação espiritual e ambiental**. *Encontros Teológicos*, v. 36, p. 439-456, 2021.

GRENZER, Matthias; BARROS, Paulo Freitas; DANTAS, José Ancelmo Santos. **Pássaros nos Salmos**. Elementos para uma ecoespiritualidade. *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**. Leitura verde do Salmo 65. *Encontros Teológicos*, v. 38, 2023 (no prelo).

GRENZER, Matthias; FERNANDES, Leonardo Agostini. **Gafanhotos na Bíblia Hebraica**: suas dimensões socio-ambientais e teológicas. *Revista de Cultura Teológica*, 2023. (no prelo)

IBFLORESTAS. **Aquecimento Global**. Disponível em: <<https://www.ibflorestas.org.br/aquecimento-global>>. Acesso em: 05/02/2023.

MAÇANEIRO, Marcial. **Religiões e Ecologia**. Cosmvisão valores e tarefas. São Paulo: Paulinas, 2011.

MILLER, G. Tyler. *Ecologia e sustentabilidade*. Editora Cengage Learning 2012.

MURAD, Afonso. **Iniciativas e sinais de esperança**. In: *Ecoteologia: um mosaico*. MURAD, Afonso (org.), São Paulo: Paulus, 2016, p. 205-236.

SARR, Daniel; PUETTMANN, Klaus; Rob Pabst; Meredith Cornett; Leonel Arguello. **Restoration Ecology**. New Perspectives and Opportunities for Forestry. *Journal of Forestry*. July/August 2004.

SOUZA, Ana Cláudia de Oliveira. **Ecologia e Desenvolvimento sustentável**. Londrina: Editora e Distribuidora Educacional S.A., 2017

SILVA, Cássio Murilo Dias. **Laudato si' e a dignidade da vida**. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 46, n. 1, p. 1-3, jan.-jun/ 2016.

QUEM ESTÁ NO DESERTO?

Fernando Gross, Sacerdote católico. Doutor em Teologia pela PUC-SP; professor no Centro Cristão de Estudos Judaicos (CCDEJ) no Ipiranga, em São Paulo. Membro da Comissão Nacional do Diálogo Católico Judaico – DCJ e membro da Família Abraâmica (Casa da Reconciliação).*

RESUMO:

Quem se encontra presente nas narrativas bíblicas a partir da saída do Egito, pelo deserto, rumo à Terra Prometida? Sair da escravidão foi, na verdade, a primeira etapa. A libertação física pedia outra libertação: a da mentalidade opressiva e dos costumes ameaçadores da vida e do seu ambiente. A quem teria servido o final da escravidão, se o povo não tivesse aprendido a lição que todos os seres humanos criados à imagem de Deus devem ter entre si um respeito mútuo e respeitar a Criação igualmente? Talvez uma Teologia que faça uma leitura verde das Escrituras possa vir em socorro e em resgate da vida ameaçada e sob escombros.

Palavras-chave: Deserto. Ecologia. Bíblia. Ecoteologia. Leitura Verde.

ABSTRACT:

Who is present in the biblical narratives from the exit of Egypt through the desert towards the Promised Land? Getting out of slavery was, in fact, the first stage. Physical liberation called for another liberation: that of the oppressive mindset and the threatening customs of life and its environment. Who would have served the end of slavery if the people had not learned the lesson that all human beings created in the image of God must have a mutual respect and respect the creation equally? Perhaps a theology that makes a green reading of the Scriptures can come to the help and in the rescue of threatened life and under ruins.

Keywords: Desert. Ecology. Bible. Ecoteology. Green reading.

Introdução - O que a Geografia física nos ensina sobre o Deserto?

Em linhas gerais pode-se dizer que “Os desertos são regiões áridas nas quais a evaporação potencial é muito mais alta do que a precipitação anual” (WALTER, 1986, p. 113), “em outras palavras, onde a água pode ser perdida para a atmosfera a uma taxa maior do que aquela que seria normalmente disponibilizada para as plantas”. (GUREVITCH et al., 2009, p. 438). Os desertos apresentam um ar muito seco, as radiações de entrada e de saída são extremamente altas, com grandes flutuações da temperatura. (WALTER, 1986, p. 115)

Para Odum (1985, p. 360), os desertos ocorrem em “regiões que recebem anualmente menos de 250mm de precipitação, ou, às vezes, regiões com uma precipitação maior, porém distribuída de forma muito desigual”. “Com relação à temperatura, os desertos de baixa latitude tendem a ser mais quentes e com menos alterações ou mudanças sazonais do que

* E-mail: grossfernando@gmail.com.

desertos das latitudes médias, onde as temperaturas médias anuais são menores que 18°C e temperaturas de inverno congelantes são possíveis” (CHRISTOPHERSON, 2012, p. 303).

Entretanto, é preciso levar em consideração que “as condições ecológicas diferem de tal maneira de um ano para outro que a representação precisa dos ecossistemas dos desertos pode ser formada somente com base em observações a longo prazo e cada deserto deve ser considerado individualmente”. (WALTER, 1986, p. 114). “Os climas secos ocupam cerca de 26% da superfície terrestre. Se todos os climas semiáridos forem considerados, talvez até 35% de toda a área continental tende a ser árida”. (CHRISTOPHERSON, 2012, p. 477). Para a Organização das Nações Unidas, os desertos e as terras áridas ocupam, aproximadamente, 40% da superfície terrestre. (UN, 2021).¹

O deserto do ponto de vista bíblico

Se é verdade que para refletir sobre Deus o homem deve ouvir o mundo (HESCHEL, 1975, P. 128) e que a Bíblia aponta um modo de compreender o mundo do ponto de vista de Deus (Heschel, 1975, p. 32), apresentamos a seguir como o deserto é visto nos textos bíblicos brevemente em sua concordância. São 271 ocorrências presentes no Primeiro Testamento (AT) do vocábulo hebraico מִדְבָּר (deserto). Destas, 105 ocorrências estão presentes no Pentateuco, 74 nos Profetas e 92 ocorrências nos Escritos. No Segundo ou Novo Testamento o vocábulo grego ἔρημος τόπος (lugar inabitado), ou ainda ἐρημία (deserto) ocorrem 35 vezes.

Deste modo, em nível narrativo, o Pentateuco que contém a maior parte das ocorrências no deserto² poder ser lido sim “como o caminho dramático de Israel para a terra da Promessa, que começa com o chamado de Abraão dentre as nações e termina com um ‘final aberto’ na fronteira da terra prometida (ZENGER, 2016, p. 48). A passagem pelo deserto constitui, portanto, a etapa central na narrativa desses 187 capítulos do Pentateuco. Os textos nos mostram Israel a caminho, passando do Egito pelo deserto do Sinai e deste pelo deserto a Moab, na divisa da terra prometida e depois recebendo as instruções de como viver de agora em diante após a realização da promessa feita em Gênesis (12,7; 13,15; 15,18-21; 17,8) e a entrada finalmente nela no livro de Josué 1 – 4.

O deserto realidade complexa rica em contrastes

Os filhos de Israel experimentaram a reversão do seu destino como algo provocado por Deus mesmo, experimentaram a libertação do Deus de Israel com braço forte que os fez sair do Egito. Mas isso talvez seja somente a primeira etapa da libertação. A segunda ocorre no próprio deserto, quando terão que aprender a serem livres, a mesmo tendo saído do Egito, agora tirarem o Egito do próprio coração. Serão processos duros de amadurecimento,

1 Agradeço aqui a valiosa colaboração, amizade e contribuição para esse artigo do Professor Doutor João Carlos Nucci, Professor Titular do Departamento de Geografia da Universidade Federal do Paraná (DGEOG-UFPR). Tem experiência na área de Geografia Física, com ênfase em Planejamento da Paisagem, atuando principalmente nos seguintes temas: desenvolvimento de espaços livres de edificação e áreas verdes, ordenamento da paisagem urbana, qualidade ambiental urbana e conservação da natureza nas cidades.

2 As 105 ocorrências do vocábulo “deserto” no Pentateuco assim estão distribuídas: sete ocorrências no Livro do Gênesis, 27 ocorrências no Livro do Êxodo, 4 ocorrências no Livro do Levítico, 48 ocorrências no Livro dos Números e 19 ocorrências no Livro do Deuteronômio.

de imaginar e vivenciar uma sociedade sem pobres e sem escravos ou opressores.³ Também esse projeto por um novo espaço de convivências, mais amorosas, sem famintos e oprimidos é igualmente um projeto da Igreja.

No antigo Israel, pelo deserto, esse aprendizado no deserto será transformado num projeto jurídico onde a libertação possa ser vivenciada de novo e experimentada novamente pelas gerações dos filhos desse povo. Se esse Deus é experimentado pelo povo através de uma Teologia Exodal, esse Deus se torna, portanto, Legislador, que nos permite dizer: “Egito, nunca mais!”, porém, não se pode dizer “Deserto, nunca mais!”, porque este acaba por se tornar no local teológico, real e com múltiplas possibilidades de aprendizado, atualizações históricas, para que a libertação crie raízes na memória e na vida sonhada e cotidiana. A experiência da sarça ardente no deserto adentro (cf. Ex 3,1) que deve arder, fazer sonhar e concretizar as palavras de Deus a respeito da libertação de um povo, de todos os povos, também hoje. Não se é possível negociar jamais a liberdade desejada por Deus a todos os povos.

Contudo, no deserto também existe a contradição do ser humano face à vida

Na narrativa dos espiões, ou dos exploradores da Terra de Israel, parece estar uma grande realidade vivida no deserto, no coração do livro dos Números. Quando uma delegação de líderes do povo é enviada para ir reconhecer a tão desejada e prometida Terra, alguns deles trazem notícias que deixam o povo amedrontado e capaz de fazer perguntas que desnorteiam: “Não seria melhor retornamos então para o Egito? Apontemos pois um líder e voltemos para o Egito!” (Nm 14,3-4). No deserto, podem ser criadas também fantasias, mundos interiores, bem como medo de seguir adiante e conquistar a Terra prometida, fatores que podem interromper o projeto do Êxodo. “Contudo(עָנָה), os povos que habitam o país são poderosos e as cidades são fortificadas e muito grandes, e além disso, vimos ali os anaquitas (gigantes)” (Nm 13,28).

Nachmânides (Ramban) indica que o ponto central desse discurso é a incomum palavra *efes* (עָנָה): literalmente, nada, zero – aqui traduzida por contudo, porém (ZORNBERG, 2015, p. 120).. O desânimo também se encontra no deserto: “Pode até ser verdade, mas *nós não podemos!*”. “*Efes* traz consigo o sentido da tecla ‘Delete’ num computador. Toda a beleza da Terra é em última análise irrelevante: nós somos impotentes” (ZORNBERG, 2015, p. 121).O próprio Salmo 78, amplamente revisita essa condição vivida no deserto:

- v. 8 – *Uma geração indócil e rebelde, cujo coração foi inconstante e cujo espírito foi infiel a Deus.*
- v. 11 – *Esqueceram eles as Suas obras, e os prodígios que Ele lhes tinha mostrado.*
- v. 19 – *Falaram contra Deus dizendo: “Será que Deus pode preparar uma mesa no deserto?”*
- v. 22 – *Porque não acreditaram em Deus e não esperaram no Seu socorro.*
- v. 32 – *Apesar de tudo, tornaram a pecar, não tiveram fé nos seus prodígios.*
- vv.36-37 – *Mas O adulavam com suas palavras e com a língua lhe mentiam; seu coração não era sincero com Ele e não eram fiéis à Sua Aliança.*

³ Para aprofundar sobre esse assunto confira GRENZER, Matthias. **O Projeto do Êxodo**. São Paulo: Paulinas, 2007.

No deserto, encontramos processos duros de amadurecimento ou de negação, no deserto a tentação de abandonar a liberdade e gerar novos relacionamentos mais sensatos e humanos parecem sucumbir aos desafios que aparentam ser imensos e constantes. Desde a Sarça ardente em Ex 3, do recebimento das Palavras divinas no Monte Sinai até à entrada na Terra Prometida o deserto é mesmo como um prisma revelador de muitos aspectos. Avivah Zornberg ainda lembra que esta fé, esta confiança e suas falhas, constitui a história do povo no deserto, pois “a experiência no deserto, com o Sinai no seu coração, representa duplamente morte e vida. Ele é o lugar do amor apaixonado, da alegria que inunda os portões da percepção, é o austero teatro no qual a coragem humana deve ser praticada” (ZORNBERG, 2015, p. 88).

O deserto pode ser um tempo e isso abre possibilidades

Já o Cardeal José Tolentino Mendonça amplia a localização para um deserto, considerando que este também pode ser um “tempo de deserto”, evocando a organização dos tempos de oração dos monges. E isso alcança novas latitudes, pois se é assim, “o deserto pode acontecer no meio da cidade, por entre os nossos trajetos habituais ou no espaço da nossa casa... O deserto devolve-nos a nós mesmos ” (MENDONÇA, 2017, p. 110). Olhar o deserto com uma nova compreensão pode-nos ajudar a superar os preconceitos que dele fazemos como lugar inóspito, mortal e ácido.

As experiências no grande cenário do deserto e num grande intervalo de tempo vão acontecendo e fundindo-se, amadurecem ou irão demonstrar a falta de maturidade com o passar dos anos. Mas diante das queixas e reclamações que irão se sucedendo durante a jornada pelo deserto, o SENHOR também irá escutar e reagindo com o líder Moisés e com o povo, irá reunir, formar, educar, estar presente e conduzir seu Povo, caminhando com ele. Será sempre uma alternativa de quem educa, pedagógica mesmo, que tem como objetivo diminuir o cansaço e o sofrimento durante a caminhada para a terra prometida. A presença de Deus será comprovada como real, jamais uma ilusão ou ficção, e trará um efeito purificador na consciência dos filhos e filhas de Israel, naqueles que tinham já provado amargamente os anteriores anos de escravidão.

O longo e penoso caminho percorrido no deserto pode mesmo surpreender, como na Bíblia em que “o Deus libertador educa os antigos escravos para serem uma comunidade com identidade comum. Essa foi a finalidade da longa caminhada no deserto: fortalecer os laços com Deus, entre os clãs e os seus membros” (MURAD, 2022, p. 224). Também internamente o deserto pode provocar mudanças, um caminho performativo de atenção. “O poeta Edmond Jabès afirma que o dom do deserto é ensinar-nos a radical abertura de coração e a profundidade da escuta” (MENDONÇA, 2017, p. 110).

O que a Simbologia do Deserto nos ensina?

Como o deserto possui uma forte conexão com a terra, ou com a mãe Terra, provedora da vida, o deserto pode igualmente ser como uma terra sem fecundidade, ou mesmo ainda como terra sem vida, ou a terra do local da morte, que impossibilita a vivência humana, porque é o local onde tudo falta. Ainda no Profeta Isaías fala-se de uma qualidade, de um estado de espírito, “na aridez da tua alma” (Is 58,11) pode haver uma reversão da situação.

Para Alvesz, a simbologia do Deserto nos remete a lugares, atmosferas e espaço, ora difíceis, ora também promissores, reveladores de uma expectativa nova, ora de despojamento, e ora de disponibilidade, ora de solidão, exposto a todo tipo de incômodos e sujeitar-se a receber da Providência, sempre à expectativa de surgirem novos horizontes (ALVES, 2006, p. 117-123). Quando o deserto é visto como o lugar da morte, o profeta Jeremias lembra-nos a própria reflexão que as Escrituras de Israel fazem da ação de Deus: “Onde está o SENHOR, que nos libertou do Egito, que nos conduziu através do deserto, terra de desolação e abismos, terra de aridez e de escuridão, terra por onde ninguém passa e onde ninguém habita” (Jr 2,6). “Mas ocorre igualmente a certeza de que onde Deus intervém a vida brota com infinita pujança” (Cf. Gn 2,7-24) (ALVES, 2006, p. 118).

O deserto é povoado igualmente por vários agentes, que colocam concretamente em risco a vida do ser humano “Um vento virá do oriente, um sopro de Deus virá subindo do deserto, para secar as fontes e esgotar as nascentes. Vem para levar o tesouro e todos os objetos de valor “ (Oséias 2,13), lugar de serpentes e outros animais perigosos: “Que te conduziu através do deserto grande e terrível, cheio de serpentes venenosas e escorpiões, uma terra árida e sem água. Foi ele que fez brotar água da pedra duríssima” (Deuterônimo 8,15).

No deserto, podem igualmente habitar as forças da morte: “O odor do peixe manteve à distância o demônio, que fugiu para o deserto do Egito” (Tobias 8,3); “Quando o espírito impuro sai de alguém fica vagando por lugares desertos, à procura de repouso, e não encontra” (Mt 12,43); “O demônio o levava para lugares desertos” (Lc 8,27-29). No deserto, o próprio Jesus encontra-se com o tentador (Mc 1,12-13; Mt 4,1-11; Lc 4, 1-13), e o vence nesse local também, com o uso das próprias palavras da Escritura (Dt 8,3; Dt 6,13; Dt 6,16).

A simbologia da tentação e da prova também ocorreu para o povo de Israel, que experimentou: “a tentação de caráter físico – a sede (Ex 15,22-27; Nm 20,2-13) e a fome (Ex 16,1-21; Nm 11); de caráter religioso ou a tentação de adorar outros deuses – o bezerro de ouro (Ex 32) e a tentação de caráter político, de revolta contra a autoridade de Moisés (Nm 14,16)” (ALVES, 2006, p. 119).

Mas o deserto pode ser também um lugar de purificação e de encontro com Deus

A prova foi dura no deserto Nm 14,29.30: “Neste deserto ficarão estendidos vossos cadáveres. Todos vós que fostes recenseados, de vinte anos para cima, e que murmurastes contra mim, nenhum de vós entrará na terra na qual, com mão levantada, jurei fazer-vos habitar – exceto Caleb, filho de Jefoné e Josué filho de Nun”. Desagradaram a Deus e, por isso, “caíram mortos no deserto” (1Cor 10,5; Hb 3,7). O deserto acabou purificando o coração, preparando uma nova geração e uma nova mentalidade para entrar e viver o projeto libertador exodal de Deus para seus filhos e filhas. Longos anos de contato com o Deus da vida. Contraditórias realidades, lugar do nada e lugar da possibilidade de um encontro com o Deus da vida. Justamente porque aí, no deserto, existe o lugar do encontro do acontecimento Fundador do Povo da Bíblia: o recebimento das Palavras divinas no deserto do Monte Sinai e o desejo de praticar esses mandamentos como condição para a manutenção da liberdade (Ex 24,3).

Se Deus sempre conduz ao deserto o seu povo para lhe falar ao coração (cf. Os 2,6) o lugar do deserto pode também significar novas possibilidades de aprendizado de como ser fiel a Deus. Mais mero local de transição e passagem do Egito para a Terra Prometida, ser entendido como um símbolo de um “seio vazio, obscuro e misterioso,

marcado de peripécias e de sobressaltos onde o Deus da Aliança, numa longa gestação de 40 anos, fez nascer e crescer um povo; (...) o deserto é igualmente o ponto de partida das infinitas possibilidades de Deus” (ALVES, 2006, P. 120).

Jesus e João Batista igualmente iniciam sua atividade a partir do deserto e durante seu ministério. Os discípulos acompanham Jesus, quando vai lá para se encontrar com o Pai: “De madrugada, quando ainda estava bem escuro, Jesus se levantou e saiu rumo a um lugar deserto. Lá, ele orava”. E lá também nós podemos, mesmo diante das contradições dos seus calores escaldantes durante o dia e frios intensos à noite, encontrar aí um símbolo da vida humana, mas não só humana.

No deserto a Torah, a instrução, o caminho de vida (Pr 6,23) nos foi dada. Por quê?

A saída do Egito foi somente a primeira etapa da emancipação. A libertação física chamava para outra libertação, aquela do Espírito. As Dez Palavras constituem o fundamento sobre o qual toda a legislação de Israel se elabora (HADDAD, 2013, p. 23). Mas essas Tábuas da Lei são o fundamento de uma sociedade onde o direito da vida de cada ser humano foi proclamado pelo Deus Libertador e ao mesmo tempo a garantia da liberdade das pessoas. Essa revelação foi a origem da Festa de Pentecostes (50 dias após a Páscoa – Shavuot) no antigo Israel. Essa caminhada de quarenta anos sob a proteção constante divina foi a origem da Festa das Tendas, das Cabanas (Sukot). Nahum M. Sarna relembra que essas festas “se tornaram comemorações dos benefícios realizados para com Israel da parte de Deus no Egito e no deserto, agora emancipados da dependência dos fenômenos da natureza” (LIEBER, 2001, p. 316).

O percurso no deserto ocorreu para dar confiança aos filhos de Israel na proteção de seu Deus “diante de probabilidades esmagadoras diante de seus inimigos (Dt 7,18), para motivar os israelitas a serem fieis às leis de Deus (Dt 8,2.18; 9,7.27; 11,2; 24,9.18.22; 25,17; 32,7) e preparar os israelitas para a participação na Páscoa (Dt 16,3) e Shavuot (das Semanas - Dt 16,12) (HARRIS -MARLOW, 2022, p. 115).⁴ Mas era preciso sofrer, celebrar e viver um longo processo de amadurecimento. Crescer para longe da compreensão estreita da Torah unicamente como Lei, a Luz que é a Torah, é caminho de vida, instrução, disciplina para a felicidade (cf. Livro dos Provérbios 6,23), e seus preceitos são como lâmpada para os passos de quem procura vivê-la.

No quadragésimo aniversário, ano de 2023, o Instituto Bat Kol em Israel, sob a animação por décadas da Irmã Maureen Fritz, religiosa de Sion e dos Irmãos de Sion atualmente, aprendemos como o Professor Zeev Harvey da Universidade Hebraica de Jerusalém ensinava sobre o motivo de Deus ter falado a Israel num local público – assim denominava o deserto. E dizer isso abertamente, com “parresia” e a franqueza. Deus deu as Palavras de vida num espaço aberto, amplo e não em Terra de Israel. O Deserto é público, não pertence a ninguém, simboliza a Universalidade (a todos), qualquer um pode vir e aceitar a Torah. Um lugar onde ninguém pode ter o controle. E a resposta do povo de Israel no deserto foi a de que a cumpriram, a realizariam nas suas vidas e as escutariam para sempre (cf. Ex 24,7). A Torah se assemelha também a três realidade: ao próprio Deserto, ao Fogo e à Água.

Ao fogo, porque está dito que no livro do Êxodo Deus desceu em fogo (Ex 19,8). Como a água porque está dito no livro dos Juízes que “as nuvens se desfizeram em água” e que no livro de Isaías está dito “a todos que estais com sede,

⁴ Cf. PERSON Jr. Raymond F. *Deuteronomy* – Chapter 8 in: HARRIS -MARLOW, 2022, p. 115

vinde buscar água! Quem não tem dinheiro, venha também! Sem pagar! (Cf. Isaías 55,1). Mas é preciso humildade para se receber a Torah. Ela não foi dada num trono, num palácio poderoso. E o deserto é lugar de humildade. Ainda falava o Professor Zeev Harvey dava três características do deserto: grátis, humildade e sem limites e fronteiras. O SENHOR falou no deserto do Sinai, na Tenda do Encontro (Números 1,1). O deserto é um lugar aberto (הפקר) onde é preciso abandonar-se, condição para receber a Sabedoria ou a Torah, a Palavra de Deus.

Talvez na simplicidade do deserto, na aparente inutilidade e inospitalidade da realidade que nos abraça, é exatamente nesse local despercebido, nessa sarça de espinhos, deserto adentro, então é aí “que Deus se manifesta a Moisés com toda sua magnificência, grandeza. E justamente naquilo que em nós era deserto e vazio, aquilo que fracassou, o que foi ferido e machucado, Deus o transforma no lugar de sua presença.” (GRÜN, 2007, p. 19). Talvez o deserto possa também vir em auxílio do processo de humanização e da compreensão de como Deus age.

SACKS evidencia que, no deserto, foi descoberta a Lei como Amor, através de um longo, vital e duro processo. A Palavra de Deus foi revelada e doada no deserto, porque essa Torah representa a *fé de Deus nos Patriarcas, nos antepassados desse povo*, “de como Ele confiou neles com a criação de uma sociedade, que se tornaria um Lar para Sua Presença e um exemplo para o mundo. Foi no deserto que os Israelitas fizeram seu mais íntimo contato com Deus” (SACKS, 2016, p. 216).

No deserto, Deus faz morada que revela proximidade e memória que protege do esquecimento

Por que foi construída a Tenda do Encontro no meio da travessia do deserto? A própria Escritura procura esclarecer o objetivo quando diz: “E eles me construirão um santuário, para que eu resida entre eles”, disse Deus a Moisés (cf. Ex 25,8). Haveria algum objetivo específico para essa construção num deserto? E que durasse tais objetivos por quarenta anos ao menos? Ao povo foi construído um santuário para que ele procurasse modelar a sua vida segundo os mandamentos presentes na Bíblia. É preciso sempre manter a presença de Deus que é proteção e fonte de bênçãos para todos. Sem dúvida, também para se proteger contra o esquecimento pelas novas gerações. Ainda mais: é preciso não ceder diante das falsas propostas e oportunismos, fanatismos. Por isso, é preciso sempre dever apresentar um código de ética que não cede e não tolera o fanatismo e nem fascismos e que seja capaz de olhar a realidade a partir da experiência comunitária e de fé de um povo. Por fim, com isso também se dilatam os horizontes do ser humano, é preciso olhar para Deus e conscientizar que o que une um povo é uma história bíblica comum de salvação e libertação e não somente as dificuldades, as decepções históricas em determinados momentos de tristeza. Um santuário no deserto também é construído “atrair conforto e esperança em tempos difíceis, para encontrar significado e sabedoria diante de dilemas éticos e belos rituais pelos quais celebramos os momentos mais difíceis, mais importantes de nossas vidas” (FIELDS, 2015, p. 94).

Nessa morada de Deus que caminha pelo deserto, o Santuário ou a Tenda do Encontro, deveria abrigar a arca da aliança que continha as tábuas santas sobre as quais foram gravadas os dez mandamentos. Era uma Tenda portátil, construída por Moisés segundo as instruções de Deus (cf. Êxodo 25 – 27) e que acompanhou os israelitas no deserto, um Deus que caminha, junto com um povo que caminha.

No deserto Deus alimenta a vida

“Na origem histórica do maná deve estar uma planta – o tamarisco – que existia no deserto do Sinai – e que segregava uma seiva que ao endurecer, dava para comer e que os beduínos ainda comem atualmente: o *mann*” (ALVES, 2006, p. 199). O maná era o alimento que Deus forneceu milagrosamente aos filhos de Israel durante as suas peregrinações através do deserto (Exodo 16,14-35). eles comeram o maná até a primeira páscoa na terra de Canaã segundo o livro de Josué 5,12. Conforme Ex 16,35 Sele parariam de comer o maná quando tivessem chegado nas fronteiras de Canaã. esse alimento era chamado “pão”. e era descrita como uma substância fina, que Deus fazia chover do céu (caía como o orvalho da noite) para permitir ao seu povo sobreviver na longa travessia do deserto. Significava o maná sobretudo a grande experiência para o povo de Israel de que Deus os alimenta. eles no entanto deveriam ir colher a dádiva divina.

O próprio texto bíblico lembra em Êxodo 16,32-34 que era preciso guardar um pote de maná dentro da arca do testemunho “a fim de que as gerações futuras possam ver com que alimento vos sustentei no deserto, quando vos fiz sair do Egito”. Essa narrativa nos lembra da experiência de Israel no deserto, isto é, como Israel aprendeu a depender de Deus. O Catecismo da Igreja Católica também relembra: §1334: A pressa da partida libertadora do Egito; a recordação do maná do deserto há de lembrar sempre a Israel que ele vive do pão da Palavra de Deus (cf. Deuteronômio 8,3). finalmente, o pão de todos os dias é o fruto da terra prometida, penhor da fidelidade de Deus às suas promessas. “Para um povo no qual muitos sofrem com fome e sob a fadiga da procura do pão para cada dia, esta era a promessa das promessas, que de algum modo a todas em si reunia: a remoção de todas as necessidades, um dom que para todos e para sempre saciaria a fome” (BENTO XVI, 2007, p.230).

Uma leitura verde das Escrituras que convida à amplidão, à comunhão com a Criação

O deserto como lugar onde devemos encontrar o Deus da vida, as pessoas e as outras Suas criaturas também. Um belo provérbio tuaregue garante: “No deserto encontrarás um oásis até para a tua dor” (MENDONÇA, 2017, p. 110).

É preciso, portanto, estender a compreensão do que acontece no deserto somente entre Deus, entre o povo e a libertação iniciada conjuntamente. Uma leitura verde das Escrituras, que apresente ao ser humano outras criaturas que convivem com ele, ou apesar dele, pode ajudar numa reformulação da vida, da manutenção da vida e da possibilidade da criação se tornar mais habitável, para todas as criaturas. Na tradição judaico-cristã, dizer “criação” é mais do que dizer natureza, porque tem a ver com um projeto do amor de Deus, onde cada criatura tem um valor e um significado (SUESS, 2017, p. 54). Nesse sentido o Papa Francisco com a Carta Encíclica *Laudato Sí* (LS), mostra que a lúcida interpretação das Escrituras rejeita o domínio irresponsável do ser humano sobre as outras criaturas. Assim afirma a *Laudato Sí*, nº 82: “Seria errado também pensar que os outros seres vivos devam ser considerados como meros objetos submetidos ao domínio arbitrário do ser humano” (FRANCISCO, 2016, p. 67).

Matthias Grenzer⁵, Afonso Murad são alguns teólogos que desenvolvem atualmente uma chamada ‘leitura verde’ das Escrituras, que levem em consideração o que a Bíblia e a Ecologia tem a nos ensinar. Um olhar ampliado para o deserto pode nos ajudar a compreender melhor a Ecoteologia, a teologia como reflexão da fé também “em relação às diversas faces da ecologia, como: ciência, práticas sustentáveis e a nova compreensão do ser humano como membro da Terra” (MURAD, 2022, p. 169).

Uma procura nos textos bíblicos que reflita uma visão ecoteológica e/ ou ecoespiritual podem sim trazer muitas conotações metafóricas e/ou simbólicas que podem se tornar imagens para realidades mais amplas, transmitindo um saber específico a quem as lê com maior atenção. Uma leitura verde que procure “por elementos bíblicos que, eventualmente, possam favorecer uma educação espiritual e ambiental” (GRENZER; AGOSTINHO, 2021, p. 441).

Se o solo, a água, as montanhas são carícias de Deus (cf. LS n° 84) igualmente é importante lembrar que “Deus uniu-nos tão estreitamente ao mundo que nos rodeia, que a desertificação do solo é como uma doença para cada um, e podemos lamentar a extinção de uma espécie como se fosse uma mutilação” (FRANCISCO, 2016, p. 73), retomando o Papa Francisco a exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, de 2013, n° 215 (cf. LS n° 89).

Se o texto de Isaías diz: “grita uma voz: ‘no deserto abri caminho para o SENHOR! No ermo rasgai estrada para o nosso Deus!’” (Is 40,3) ou se o versículo do Evangelho de Mateus ensina: “Uma voz grita no deserto: ‘Preparai o caminho do SENHOR, endireitai suas veredas’” (Mt 3,3) estamos diante de uma teologia da continuidade das Escrituras que pede ao ser humano ouvir e abrir caminhos novos, preparar, corrigir e atravessar estradas novas. O deserto desolador provocado atualmente pela perda de biodiversidade “e por causa de formas imediatistas de entender a economia e a atividade comercial e produtiva” (cf. LS n° 32) exige de nós novas leituras, novas ações e novas conversões, fruto de novos estilos de vida. Afinal, como lembrou o Papa Bento XVI na sua homilia no início

5 Uma pequena amostragem poderia ajudar a visualizar a riqueza e a necessidade dessa nova pesquisa ecológica nas Sagradas Escrituras para iluminar melhor qual é o papel humilde, fundamental do ser humano dentro da harmonia da Criação realizada por Deus.

GRENZER, Matthias; GROSS, Fernando. **Leis deuteronomicas favoráveis à preservação de fauna e flora**. *Revista Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral*, v. 11, p. 778-791, 2019. GRENZER, Matthias. **Erva, bovino selvagem, tamareira e cedro. Ecoespiritualidade no Salmo 92**. *Atualidade Teológica*, v. XXIV, p. 66-86, 2020. GRENZER, Matthias; RAMOS, Marivan Soares. **Água nos Salmos. Elementos para uma ecoespiritualidade**. *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**. *Encontros Teológicos*, v. 36, p. 439-456, 2021. GRENZER, Matthias. **A coroa de espinhos**. *Anais do 33º Congresso Internacional da SOTER: Religião, laicidade e democracia*. Belo Horizonte: SOTER, 2021, p. 1179-1183. GRENZER, Matthias. **Econarratividades exodais. A praga das rãs em Ex 7,26-8,11**. Em: Guimarães, Edward; Sbardelotti, Emerson; Barros, Marcelo (orgs.). *50 anos de Teologias da Libertação. Memória, revisão, perspectivas e desafios*. São Paulo: Recriar, 2022, p. 129-142. GRENZER, Matthias; BARROS, Paulo Freitas; DANTAS, José Ancelmo Santos. **Pássaros nos Salmos. Elementos para uma ecoespiritualidade**. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 82, n. 321, p. 115-129, 2022. GRENZER, Matthias. **Aprendizados com a catástrofe climática (Ex 9,13-35)**. In: *Perspectiva Teológica*, v. 54, n. 2, p. 375-391, 2022. GRENZER, Matthias. **A morte do gado (Ex 9,1-7)**. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, 2023. (no prelo) GRENZER, Matthias. **Fulgigem. Econarratividades em Ex 9,8-12**. *Cadernos de Sion*, v. 4, 2023. (no prelo) GRENZER, Matthias. **Locusts. Econarrativities in Exod. 10:1-20**. *Stellenbosch Theological Journal*, 2023. (no prelo). GRENZER, Matthias; DANTAS, José Ancelmo Santos. **BARROS, Paulo Freitas. A bondade de Deus no templo e na natureza. Leitura verde do Salmo 65**. *Encontros Teológicos*, v. 38, 2023 (no prelo). GRENZER, Matthias. **Chico Mendes como vereador xapuriense (1977-1982)**. Dissertação de Mestrado em História defendida na PUC-SP (2013). Disponível em: <https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/12801> MURAD, Afonso. *Janelas abertas. Fé cristã e ecologia integral*. São Paulo: Paulinas, 2022.

do Ministério Petrino em 2005: “se os desertos exteriores se multiplicam no mundo, porque os desertos interiores se tornaram tão amplos’, a crise ecológica é um apelo a uma profunda conversão interior” (cf. LS n° 217).

Por meio da compreensão das narrativas e dos textos bíblicos que considerem também a importância dos elementos naturais da Ecologia, podem esses elementos da natureza física, nos indicarem igualmente a importância de uma natureza simbólica espiritual, mas também de auxílio na convivência comum no único espaço que temos para viver, de todas as criaturas existentes e os seres humanos.

A resposta da Natureza na literatura profética: lamento e desolação

Por vezes também os profetas procuraram estabelecer uma relação entre o comportamento humano e a ação de Deus. Hilary Marlow cita os estudos feitos por Katherine Hayes sobre as passagens proféticas contidas em Isaías 24,1 – 20 e 33,7-9. Como exemplo: “A terra ficará mesmo vazia, saqueada de ponta a ponta, pois foi o SENHOR quem decretou. A terra está de luto e doente, o mundo definha, está doente, com a terra, o céu murchou. A terra foi poluída sob os pés dos moradores, pois passaram por cima das leis, violaram o mandamento, romperam a aliança eterna” (Is 24, 3-5). “A terra de luto transformada em um deserto árido é fruto dos atos dos seus habitantes. O mau cuidado e o mau uso fazem com que ocorra uma perda da capacidade de fertilidade e vida útil” (HARRIS -MARLOW, 2022, p. 130). Um belo exame de consciência atualizado de um texto tão antigo ainda pode suscitar a percepção que nem sempre os seres humanos são instrumentos especialíssimos através dos quais a revelação de Deus na criação pode ser facilmente percebida.

Leituras verdes a partir de um olhar novo, diferenciado para os textos bíblicos talvez nos ajudem a fazermos uma mudança. Passarmos daquilo que para o ser humano é bom e útil, para aquilo que me convém, para aquilo que é bom para todas as criaturas. E isso vai requerer uma conversão sim, ecológica, cardíaca, e de mentalidade. Poderia eu ser útil para a Criação, para o planeta, em vez de pensar aquilo que no planeta, na Criação é útil para mim? Poderia haver uma conversão do meu desejo imediatista e utilitarista frente ao mundo para outro modo de conceber a vida e as relações entre criaturas e seres humanos? Talvez um olhar mais atento aos textos bíblicos frente à Ecologia possa nos ensinar a fazer mais perguntas do que manter a postura de defesa e de hostilidade em relação ao mundo. Habitar, conviver ou usufruir e explorar? Seria possível em tempos de sinodalidade e de escuta como Igreja aprendermos a escutar também as criaturas.

Um texto que expressa uma mensagem literária muito específica e singular que coloca palavras na boca de uma mula, na narrativa que diz: “Então, o SENHOR abriu a boca da mula, e ela disse a Balaão: ‘Que te fiz eu, para me espancares já pela terceira vez?’ Balaão respondeu à mula: ‘Porque me estás provocando! Se tivesse uma faca na mão, agora mesmo te mataria’. E a mula respondeu a Balaão: ‘Não sou eu a tua mula que até hoje sempre montaste? Será que costume agir assim contigo?’ – ‘Não’, respondeu ele” (Nm 22,28-30). Poderia um novo diálogo e uma nova consciência existir com os animais e com o ambiente em que vivemos? Tais leituras ecológicas poderiam ajudar de fato o ser humano a conviver melhor com todas as outras criaturas.

No deserto, na peregrinação do deserto da sua vida, o ser humano não esteve e nunca estará só. E isso talvez exigirá de nós uma grande capacidade de diálogo e de esperança, de uma cultura do encontro, também com a Ecolo-

gia. Talvez esse encontro entre a Bíblia e a Ecologia seja para nós um novo mestre a fazer estrada, a fazer um caminho, a fazer perguntas, e com elas a fazer ressurgir a vida. Os textos bíblicos poderão assim a fazer-nos perguntas para que ocorra uma aproximação ao mistério da vida, ao mistério da vida presente nas outras criaturas, ao mistério de ambos, criaturas e seres humanos respirarem o mesmo ar para poderem sobreviver. Novas perguntas diante de textos tão antigos como os da Bíblia e diante da Ecologia podem nos fazer procurar novas respostas, reconfigurarmos nosso agir diante do mundo. Estaremos dispostos a acolher uma nova comunicação entre as criaturas e o ser humano? Que propostas profundas poderão os textos bíblicos ainda insistirem a nos fazer?

A Ecologia e a Bíblia podem nos oferecer mais do que regras para uma convivência rápida ou podem nos ajudar a iniciar processos mais permanentes e pacíficos, mais amplos e salutares? Daremos chance ao que pode mover realmente o nosso coração e a nos salvar a todos, ou nos destruiremos todos, num ritmo devastador e consumidor?

Ir em busca da vida e protegê-la

O cachorro chamado pelo nome de “Proteo”, acabou falecendo em meio ao seu serviço humilde e eficiente. Ele era um dos dez cães farejadores de vida humana, que foram levados do México para auxiliar no resgates das vítimas ainda com vida soterradas em meio aos escombros do terremoto, que atingiu a Síria e a Turquia em fevereiro de 2023. Após encontrar e indicar o local de várias pessoas nos locais abalados pelos terremotos, o cachorro Proteo, um dos animais de três a oito anos enviados para a Turquia sucumbiu, provavelmente num deslizamento de terra. Os nomes dos outros nove cachorros eram Tardio, Kiara, Teologia, Timba, Barato, Território, Balanceo, Bureta e Biosfera.⁶

Proteo sucumbiu, mas outro cachorro chamado Teologia não sucumbiu. A semelhança incomum com o nome do cão farejador surpreende também junto à teimosia de tantas outras equipes de resgate presentes no Oriente Médio e parece ser uma tarefa necessária, conectadas pelos desmandos e descasos em relação ao meio-ambiente que será preciso constantemente farejar, indicar e mostrar onde existe sim a vida, ainda que soterrada e sufocada pela indiferença e pelas economias mal direcionadas e gananciosas, que estrangulam igualmente climas, pessoas, planejamentos habitacionais e animais. Onde existem as possibilidades de se conectar com a vida, mesmo que esta ainda esteja desanimada e sem alento, é preciso continuar e buscar soluções, diálogos e projetos melhores de sobrevivência digna, para todas as criaturas, inclusive e não somente para a raça humana. Sim, a Teologia “fareja”, e vai atrás da vida, fragilizada e machucada, mesmo sendo testemunha igualmente da vida ameaçada que precisa de proteção, abrigo e respeito. Teologia que ainda hoje pode e deve ser eco da “Voz do SENHOR que faz estremecer um deserto” (Sl 29,8). No deserto da vida ameaçada e espoliada também há espaço para os que escutam essa Voz e caminham e no caminho salvam vidas, as suas e as dos outros.

Referências

ALVES, Herculano. **Símbolos na Bíblia**. Lisboa: Difusora Bíblica, 2006.

BENTO XVI. **Jesus de Nazaré**. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2007.

6 Morreu Proteo, o cão mexicano que foi para a Turquia ajudar nos resgates | Sismo na Turquia e Síria | PÚBLICO (publico.pt). Acesso em: 25 de março de 2023.

- CHRISTOPHERSON, R.W. **Geossistemas: uma introdução à geografia física**. Porto Alegre: Bookman, 2012.
- FIELDS, Harvey J. **La Torah commentée pour notre temps**. France: Le Passeur Éditeur, 2015.
- FRANCISCO, PAPA. **Carta Encíclica Laudato Sí. Sobre o cuidado da Casa Comum**. São Paulo: Paulinas, 2016.
- GUREVITCH, J.; SCHEINER, S.M.; FOX, G.A. **Ecologia vegetal**. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- GRENZER, Matthias. **O Projeto do Êxodo**. São Paulo: Paulinas, 2007.
- GRENZER, Matthias; AGOSTINHO, Leonardo Henrique Silva. **Árvores nos Salmos: elementos para uma educação espiritual e ambiental**. *Encontros Teológicos*, v.36, n° 2, Florianópolis, Maio-Ago 2021. lepidus,+Árvores+nos+salmos.pdf. Acesso em: 28 de março de 2023.
- GRÜN, Anselm. **Imagens de Transformação**. Petrópolis: Vozes, 2007.
- HADDAD, Philippe. **Pour expliquer le Judaïsme à mes amis**. France: Editions in Press, 2013.
- LIEBER, David L. **Etz Hayim. Torah and Commentary**. New York: Jewish Publication Society, 2001.
- MARLOW, Hilary; HARRIS, Mark. **The Bible and Ecology**. United States of America: Oxford University Press, 2022.
- MENDONÇA, José Tolentino. **O Pequeno Caminho das Grandes Perguntas**. Lisboa: Quetzal Editores, 2017.
- MURAD, Afonso. **Janelas abertas. Fé cristã e ecologia integral**. São Paulo: Paulinas, 2022, p. 169.
- ODUM, E.P. **Ecologia**. Rio de Janeiro: Discos CBS, 1985.
- UN. **United Nation Decade for Desert and Fight against Desertification**. 2021. Disponível em: https://www.un.org/en/events/desertification_decade/whynow.shtml. Acesso em: 14/02/2023.
- SACKS, Rabbi Jonathan. **Essays on Ethics – A weekly Reading of the Jewish Bible**. United States: Maggid Books, 2016.
- SUESS, Paulo. **Dicionário da Laudato Sí. Sobriedade Feliz. 50 palavras-chave para uma leitura pastoral da Encíclica “Sobre o cuidado da casa comum” do Papa Francisco**. São Paulo: Paulus, 2017.
- WALTER, H. **Vegetação e zonas climáticas: tratado de ecologia global**. São Paulo: EPU, 1986.
- ZENGER, Erich (org.). **Introdução ao Antigo Testamento**. São Paulo: Loyola, 2016.

A INFIDELIDADE DOS JUDEUS: JOÃO 12,37-43 E SUA RELEITURA DE ISAÍAS 53,1 E 6,9-10

Waldecir Gonzaga, Doutor em Teologia Bíblica pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, Itália) e Pós-Doutorado pela FAJE (Belo Horizonte, 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, credenciado junto ao CNPq.*

Paulo Cesar Machado Faillace, Mestrando em Teologia Bíblica junto à mesma Universidade. Bacharel em Teologia pela Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro. Membro do Grupo de Pesquisa de Análise Retórica Bíblica Semítica, constante no Diretório do CNPq.*

RESUMO

Nas inúmeras intervenções realizadas ao longo da história do povo israelita, Deus se autorrevela como aquele que liberta e salva. Seu braço forte se manifesta na libertação da escravidão do Egito e em tantos e grandiosos outros eventos salvíficos. Contudo, a fé do povo nunca se mostrou robusta e inabalável. A pertinaz incredulidade deste povo prolonga-se ainda no tempo de Jesus Cristo. Mesmo tendo visto uma multiplicidade de seus sinais, a dureza de seus corações persistia e não acreditava nele como o Cristo, o Messias que cumpria as Escrituras. Segundo a perspectiva da perícopes Jo 12,37-43, este artigo tem por objetivo mostrar que a citação das duas passagens do profeta Isaías atesta e reforça a antiga e obstinada situação de incredulidade do povo israelita frente às ações salvíficas de Deus e que, ao citá-las, o evangelista resgata a continuidade da dureza de seus corações, que os impede de ver em Jesus o Cristo, o enviado do Pai. Alguns passos do método histórico-crítico serão adotados, como a tradução segmentada e a estrutura da perícopes. Uma comparação entre as citações nos idiomas em que foram escritas e um breve confronto entre sinais (João) e parábolas (Sinóticos) serão apresentados. Uma síntese do inter-relacionamento destas citações com a perícopes Jo 12,37-43 leva a uma leitura em chave messiânica e ao reconhecimento de Jesus Cristo como o Filho, predito pelos profetas e o Messias enviado pelo Pai para a salvação da humanidade.

Palavras-chave: João. Incredulidade. Judeus. Isaías. Uso do AT no NT. Glória.

ABSTRACT

On the countless interventions throughout the History of the Israeli people, God reveals himself as the One who frees and saves. He showed his mighty arm when he set his people free from the bondage in Egypt and in so many and so great other wonders. However, the people's faith was never solid nor unshakable. The people's stubborn unbelief extends itself yet to Jesus' time. Even after seeing a great number of his signs, the obduracy of their hearts persisted and they did not believe in Him as the Christ, the Messiah who fulfilled the Scriptures. According to Jo 12,37-43, this article aims to present quotes from prophet Isaiah's two passages that attests and reinforces the old and obstinate unbelief

* E-mail: waldecir@hotmail.com

* E-mail: pcfaillace@gmail.com

of the people who had witnessed God's acts of salvation. As such, the evangelist confirms the continuous toughness of their hearts, which prevents them from seeing Jesus as the Christ, the One sent by God. In this approach, some steps of the historical-critical method will be adopted, such as the segmentation and the passage structure. A comparison between the languages in which each text was written and a brief relation between signals (John) and parables (Synoptic) will be presented. A synthesis of those two quotations and of the passage by Jo 12,37-43, will lead the readers to understand the passage under a messianic viewpoint so they are able to recognise Jesus Christ as the Son of God, foretold by the prophets and the Messiah sent by the Father, for the salvation of mankind.

Keywords: John. Unbelief. Jewish. Isaiah. Use of the AT in the NT. Glory.

Introdução

Desde sua eleição, o próprio Deus já reconhecia que Israel era “עַם־קָשָׁה־הַעֲרֵף הוּא”/um povo de dura cerviz”.¹ Ao longo de toda a pedagogia de sua autorrevelação, YHWH realiza suas ações por meio de intervenções salvíficas no curso da história deste povo. Iniciando no Êxodo, com o “ciclo de Moisés”, Ele se revela um Deus que liberta o povo da opressão da escravidão e, marchando à sua frente (Dt 9,3), leva-o a conquistar a terra prometida aos Patriarcas.

O cuidado e o interesse com as corretas percepção e compreensão das realizações de Deus para com seu povo se mostraram uma preocupação constante ao longo da História da Salvação, como as citadas em Jo 12,37-43, a partir da alusão ao texto de Dt 29,2-3², fazendo, desta forma, uma releitura intertextual dos feitos do Senhor no AT (MALZONI, 2018, p. 226-227; MAZZAROLO, 2000, p. 153; ZEVINI, 1996, p. 66); bem como das citações de Is 53,1 e 6,9-10 (ORLANDO, 2022, p. 197; SIMOENS, 2002, p. 509). Por outro lado, inúmeras são as situações e as ocasiões em que o povo rejeita e se afasta daquele que o escolheu e a ele se afeiçoou (Dt 7,7). Particularmente durante o período da Monarquia, os reis israelitas abandonam YHWH e tomam exclusivamente a si as decisões sobre a condução do povo. Contudo, Deus é fiel e não abandona a Aliança que fez com Israel e, por isso, elege alguns dentre o povo, prepara-os e dirige-lhes sua palavra, visando alertá-lo e reconduzi-lo a seu caminho – os profetas, que alertam sobre o Messias e a *Shekinah* divina na vida do povo (CASTRO SÁNCHEZ, 2008, p. 233). Dentre estes, Isaías desponta como um profeta cuja mensagem pode ter sofrido algum desvio na sua interpretação. Segundo Sicre Díaz (2016, p. 2001)

[...] se existe algo evidente é que Isaías pretendeu converter seus contemporâneos. Suas denúncias sociais, sua crítica às autoridades e juizes, procuram uma mudança de conduta: ‘Deixai de praticar o mal, aprendei a fazer o bem’ (1,16-17). [...] Dizer que Isaías não procurou converter seus contemporâneos parece totalmente contrário aos textos e à mentalidade do profeta.

Tendo recebido o chamado divino, Isaías conclama o povo à conversão, transmitindo-lhe as palavras que ouvira de YHWH, pois o povo e a classe governante haviam se afastado de seus caminhos e confiado em seus próprios

1 “Este é um povo de cerviz dura”, ou, em seu sentido mais próprio, um povo teimoso e obstinado (Ex 32,9; 33,3; Dt 9,6).

2 O início do terceiro discurso de Moisés, ao final do livro do Deuteronômio, ressalta esta preocupação. Em seu discurso, na verdade “palavras da Aliança que Yahweh mandara Moisés concluir com os israelitas na terra de Moab”, Moisés emprega expressões que ecoarão em vários outros momentos: “[...] as grandes provas que vossos olhos viram, aqueles sinais e prodígios grandiosos” (Dt 29,1-3).

juulgamentos. Ao apontar estes desvíos, o profeta traz à tona, igualmente, uma política opressora não condizente com a vontade de Deus. As denúncias voltadas às questões sociais, à postura política dos governantes e à justificação de um inevitável castigo, não parecem ter sido estas o cerne de sua mensagem (ALONSO SCHÖKEL, 1988, p. 103-104), mas certamente a volta e a conversão do povo a YHWH.

No pós-exílio, contudo, a profecia vai caindo em descrédito e a esperança messiânica de um rei davídico³ e a expectativa de um retorno, não só da profecia (Jl 3,1-2), mas também de um grande profeta, vão ressurgindo (LIMA, 2012, p. 24). Esta situação de espera se prolonga e se acentua até o período da dominação romana na Palestina, entre o século I a.C. e o século II d.C.

No contexto deste inextricável painel de ideias sobre um messias e um grande profeta vindouros, que permeavam o imaginário do povo israelita, nasce Jesus Cristo: o Messias e o Profeta, por excelência. Contudo, após o Prólogo, o desenvolvimento do IV Evangelho apresenta a reação do povo a Jesus de certo modo ambígua e reticente, ainda que sempre impactado pela sua presença. Tal comportamento pode ter-se baseado não só em relação às palavras, à maneira como Jesus pregava e debatia com seus interlocutores, aos recursos de oratória empregados pelo evangelista, como a ironia, as palavras de duplo significado, os mal-entendidos⁴, mas também em relação às suas ações: os sinais que ele realizava, ligados às expectativas messiânicas.

Elementos centrais na primeira grande parte do IV Evangelho, os sinais⁵ não são inequívocos, já que dependem da atitude de quem os vê, e, apesar de receberem um reconhecimento inicial propício, percebe-se ainda assim um quê de indecisão por parte de quem os acolhe. Além disso, “correm sempre o risco de ser deturpados: reduzidos a simples prodígios (4,48), chamam a atenção pelo aspecto maravilhoso ou insólito e não atingem o objetivo” (BLANCHARD, 2004, p. 54). Os sinais não apenas manifestam a glória de Deus realizada em Jesus, mas, colocando-os sob uma perspectiva humana, manifestam o coração do homem, quando, ao presenciá-los, toma uma decisão (FABRIS; MAGGIONI; 1992, p. 406).

Desde o primeiro sinal em Caná da Galileia (Jo 2,1-12), até a ressurreição de Lázaro (Jo 11), sinal grandioso antes da última entrada em Jerusalém, o autor do IV Evangelho aponta a ambiguidade de atitude do povo:

3 Havia várias correntes de pensamento sobre a esperança messiânica e sobre o tipo de rei davídico que viria, na mentalidade do povo, conforme atestam vários textos apócrifos dos dois últimos séculos do primeiro milênio a.C., como os Salmos de Salomão, o Livro de Enoc, os manuscritos do Mar Morto, os escritos de Flávio Josefo, dentre outros. Embora referências com respeito ao messianismo possam ser encontradas no AT, o termo ganha importância na literatura apócrifa judaica entre os sécs. I a.C. e I d.C., em particular um messianismo davídico, de linha real (UTRINI, H. C. S. Entre o gládio de César e a Cruz de Cristo: messianismo e poder temporal a partir de SIsal 17 e de Mc 12,13-17, p. 523-524).

4 O “mal-entendido” é uma técnica empregada por quem fala no sentido de levar o ouvinte a uma “deliberada compreensão errônea do que Jesus diz por parte de seus oponentes no discurso” (PERKINS, P.; Evangelho segundo João. In: BROWN, R.; FIZTMYER, J. A.; MURPHY, R. (orgs.), Novo comentário bíblico São Jerônimo. Novo Testamento e Artigos Sistemáticos, p. 741). Para transmissão de sua mensagem sobre realidades de difícil compreensão para os homens, Jesus se utiliza de recursos próprios da linguagem humana, como metáforas e comparações, além do uso de parábolas e ditos. Os homens não alcançam a plenitude da mensagem, ficando apenas no seu sentido concreto e material (BROWN, R. E., Introdução ao Novo Testamento, p. 460; a posição dos discípulos em Jo 16,29-30). Ver também em MARGUERAT, D., Novo Testamento, p. 451; BORING, M. E., Introdução ao Novo Testamento, p. 1189-1190.

5 Apesar de “sinal” ser uma palavra característica do IV Evangelho, este termo não é estranho à Escritura. No AT, *סֵמֶל* / *סֵמָל* – *sinal/sinais* podem ser encontrados em várias passagens, como em Ex 10,1-2; Nm 14,11; Dt 4,34; 6,22, entre outras (KÖSTENBERGER, A. J. João. In: BEALE, G. K.; CARSON, D. A. Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento, p. 597).

presenciar (ver e ouvir) os prodígios de Deus *versus* a dureza e obstinação de seus corações, obstinação esta antiga na caminhada do povo de Deus (BLANK, 1991, p. 336), haja vista a longa história de denúncia dos profetas de Israel. João realiza uma seleção cuidadosa de sete sinais, também chamada de “série de *semeia*” (DODD, 2003, p. 490), calculadamente dispostos, com o objetivo de confirmar na fé seus leitores-ouvintes. A perícopre Jo 12,37-43 resgata este ponto e funciona como um balanço, uma prestação de contas dos sinais realizados e o quanto eles foram persuasivos o suficiente para despertar a fé naquele que os realizava, pois, enviado por YHWH, era em seu nome e pela força de seu braço que os realizava (BLANK, 1991, p. 337). Assim, como aquele povo iria reagir aos acontecimentos, à figura, às pregações e aos sinais de Jesus de Nazaré: “de Nazaré pode vir algo de bom (Jo 1,46)”?. Poderia algo ter mudado na mentalidade do povo israelita – de cerviz dura – para uma aceitação de certo tipo de messias, trazendo sua mensagem de salvação? O que estaria escondido para ser revelado e que ainda não estava claro para o povo?

Segmentação e tradução de Jo 12,37-43

A segmentação e tradução da perícopre de Jo 12,37-43 se dá a partir do texto grego de Nestlé-Aland 28ª edição (NA²⁸)⁶. Em seguida, são apresentadas algumas notas à tradução e de crítica textual. Visto isso, para confronto e conferência, são oferecidos os textos de Is 53,1 e 6,9-10, em hebraico (BHS)⁷ e em grego (LXX)⁸, que o autor do IV Evangelho cita nos vv.38cd.40, a partir versão da LXX (BEUTLER, 2016, p. 315; SIMOENS, 2002, p. 510-515; CARSON, 2007, p. 448; ZEVINI, 1996, p. 65; SLOYAN, 2008, p. 198; ZUMSTEIN, 2008, p. 555; DODD, 2003, p. 490). A segmentação e a tradução da perícopre Jo 12,37-43 revelam a organização, a beleza e a unidade temática deste texto joanino. Todo o vocabulário empregado para sua construção evidencia o itinerário e a experiência do autor acerca do amor de Deus e seu valor na vida de todo aquele que decidiu seguir o Cristo. A citação profética de textos tanto do Trito como do Proto-Isaías expressa o valor da profecia para os tempos messiânicos da vida de Cristo, na plenitude dos tempos.

Τοσαῦτα ⁹ δὲ αὐτοῦ σημεῖα πεποιηκότος ἔμπροσθεν αὐτῶν	37a	E tantos de seus sinais, tendo realizado (Jesus) diante deles,
οὐκ ἐπίστευον ¹⁰ εἰς αὐτόν,	37b	não acreditavam nele,
ἵνα ὁ λόγος Ἰσαΐου τοῦ προφήτου πληρωθῆ	38a	para que a palavra do profeta Isaías se cumprisse
ὃν εἶπεν ¹¹ ,	38b	a qual disse:
Κύριε, τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν;	38c	Senhor, quem acreditou no nosso anúncio?

6 NESTLE-ALAND (eds.), Novum Testamentum Graece. Ed. XXVIII (2012). O texto da NA²⁸ será seguido na sua totalidade. Serão apontados os itens de crítica mais relevantes. Apenas o v.40 será abordado com mais detalhes no corpo do texto, devido aos diversos elementos de crítica textual presentes.

7 ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.), Biblia Hebraica Stuttgartensia. 5. ed. (1997).

8 RAHLFS, A.; HANHART, R. (eds.), Septuaginta. Editio Altera (2006).

9 O ϕ^{66*} traz “ταυτα/estas coisas”, o que não altera em nada o sentido do texto.

10 O ϕ⁶⁶, f¹³; *Eus* trazem a leitura ἐπιστευσαν, igualmente do “πιστεύω/crer”, porém, no aoristo, enquanto a o texto da NA²⁸ registra-o no imperfeito, ambos no indicativo ativo 3ª plural. O verbo no imperfeito retrata a situação de uma ação no passado que não é vista como concluída. Apesar de o sinal realizado por Jesus ter acontecido, evento passado concluído, e as pessoas presentes o terem visto, também situação concluída, o estado de incredulidade se prolonga e permanece com a pessoa, o que aponta para uma situação que não se conclui no passado. Neste sentido, o emprego do verbo no imperfeito ajusta-se melhor a este texto joanino, conforme atestado pela NA²⁸.

11 O ϕ⁷⁵ traz “ὃν εἶπεν/a qual diz”, em nada alterando o sentido.

καὶ ὁ βραχίον κυρίου τίνι ἀπεκαλύφθη;	38d	e o braço do Senhor, sobre quem foi manifestado?
διὰ τοῦτο οὐκ ἠδύναντο πιστεῦειν,	39a	por isso, não podiam acreditar,
ὅτι πάλιν ¹² εἶπεν Ἡσαΐας,	39b	porque também disse Isaías ,
Τετύφλωκεν αὐτῶν τοὺς ὀφθαλμοὺς ¹³	40a	cegou os olhos deles
καὶ ἐπώρωσεν αὐτῶν τὴν καρδίαν,	40b	e endureceu o coração deles,
ἵνα μὴ ἴδωσιν τοῖς ὀφθαλμοῖς	40c	para que não vejam com os olhos,
<i>καὶ νοήσωσιν¹⁴ τῇ καρδίᾳ</i>	40d	mas entendam com o coração
καὶ στραφῶσιν,	40e	e se convertam,
καὶ ἰάσομαι αὐτούς.	40f	e (eu) os curarei.
Ταῦτα εἶπεν Ἡσαΐας	41a	Estas coisas disse Isaías
ὅτι ¹⁵ εἶδεν τὴν δόξαν αὐτοῦ ¹⁶ ,	41b	porque viu a glória dele
καὶ ἐλάλησεν περὶ αὐτοῦ.	41c	e (por isso) falou a respeito dele.
ὅμως μέντοι καὶ ἐκ τῶν ἀρχόντων πολλοὶ ἐπιστευσαν εἰς αὐτόν,	42a	No entanto, certamente também dentre os líderes, muitos acreditaram nele,
ἀλλὰ διὰ τοὺς Φαρισαίους οὐχ ὡμολόγουν ¹⁷	42b	mas, por causa dos fariseus, não confessavam
ἵνα μὴ ἀποσυνάγωγοι γένωνται.	42c	para que não fossem expulsos da Sinagoga.
ἠγάπησαν γὰρ τὴν δόξαν τῶν ἀνθρώπων	43a	De fato, amaram a glória dos homens
μᾶλλον ἢ περ ¹⁸ τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ.	43b	mais que a glória de Deus.

Notas à tradução

No v.37a, apesar de a palavra τσσαῦτα poder também significar “grandiosos”, opta-se por traduzir por “tantos”, mesmo considerando que o sinal mais próximo a esta palavra tenha sido a ressurreição de Lázaro, indicado como um sinal grandioso.

12 O códice D traz “καὶ γαρ/e, de fato”, em nada alterando o sentido.

13 O códice D traz “τοὺς ὀφθαλμοὺς/os olhos”, em nada alterando o sentido.

14 O ρ^{66*}, o manuscrito D e outros, ao invés a frase afirmativa “καὶ νοήσωσιν/mas entendam”, trazem a negativa “μὴ/não” entre os termos καὶ e νοήσωσιν, ficando “καὶ μὴ νοήσωσιν/mas não entendam”, o que alteraria o sentido, afirmando que não entenderiam, e não como está, na forma positiva, que entenderiam. Isso pode ser uma harmonização com o texto hebraico ou com variantes nos Sinóticos; portanto, não preferível como leitura.

15 Os manuscritos D K Γ Δ ρ³ 565. 700. 892. 1241. 1224 ℣ sy; Eus, ao invés da variante “ὅτι/porque/que”, trazem a leitura “ὅτε/quando”; e o manuscrito W traz a variantes “ἐπεὶ/depois de”; estes dois termos, conjunções temporais, encontram-se no mesmo campo semântico, em nada alterando o sentido. Além de o termo “ὅτι/porque/que”, escolhido pela NA²⁸, encontrar-se atestado por manuscritos de maior credibilidade já pelos critérios da crítica externa, por antiguidade e peso – ρ^{66.75} ⋈ A B L X Θ Ψ ρ¹ 33 al –, ele possui um sentido causal e confere mais força ao texto (LÉON-DUFOUR, X. *Leitura do Evangelho segundo João II*, p. 341; SCHNAKENBURG, R., *El Evangelio según San Juan*, p. 616).

16 Os manuscritos D Θ ρ³, ao invés de “αὐτοῦ/dele”, trazem τοῦ Θεοῦ, indicando a ter visto “a glória do Pai”.

17 O verbo ὁμολογέω pode ser traduzido para o português por verbos com sentidos dentro do mesmo campo semântico: concordar, admitir, declarar e confessar, dentre outros. O verbo “confessar” mostra-se mais aderente à teologia joanina de não apenas acreditar, mas sobre a necessidade de fazê-lo aberta e publicamente (LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho segundo João II*, p. 343; SCHNAKENBURG, R., *El Evangelio según San Juan*, p. 512). Ainda, em Rm 10,9-10, Paulo emprega este mesmo verbo igualmente neste sentido para “confessar Jesus Cristo”: “Os atos de confissão (‘confessares’) e de fé (‘creres’) originam-se do ‘coração’ e da ‘boca’, nos quais a palavra agora está presente (cf. 3,12-14; 15,5-6)” (SEIFRID, M. A. *Romanos*. In: BEALE, G. K., *Comentário do Uso do Antigo Testamento no Novo Testamento*, p. 822-823).

18 O ρ^{66*} e os manuscritos ⋈ L W ρ¹ 33. 565. 579, ao invés de ἢ περ, trazem a variante “ὑπέρ/sobre”, em nada alterando o sentido.

No v.38d, a LXX realizou uma rigorosa tradução sobre cada palavra em particular: “βραχίων/*braço*”, opção esta que se observa com frequência em seu texto. Escolheu-se manter a tradução da LXX (“brachium/*braço*”), também adotada pela Vulgata (WEBER; GRAYSON (eds.), 2007, p. 1683). Entretanto, o antropomorfismo – *braço* – utilizado no idioma hebraico e no contexto, em sentido metafórico, comporta o significado de força ou poder¹⁹. Esta opção é bem atestada em vários dicionários (ALONSO SCHÖKEL, 1997, verbete עַרְוֹעַ ou עַרְוֵן, p.198; BROWN; BRIGGS, 1939, verbete עַרְוֵן ou עַרְוֵעַ, p.283; HOLLADAY, 2010, verbete עַרְוֵן ou עַרְוֵעַ, p.129) e referenciada em outras passagens do AT (Ex 15,16; Dt 5,15), em particular quando se refere a YHWH. O pronome interrogativo τίς se encontra no dativo e tem tido a opção de tradução mais frequente por “a quem?”. No entanto, o hebraico registra a preposição “עַל/*sobre*”. Como o dativo comporta este sentido, optou-se por esta tradução. Entende-se também que a preposição “sobre” confere mais força ao texto, pois, além de “o braço do Senhor” ter-se revelado a Israel, manifestou-se *sobre* ele na realização de tantos e grandiosos feitos. A escolha por “manifestar”, ao invés de “revelar” (mais usual) – ambos se encontram no mesmo campo semântico, diferindo apenas em nuance –, tem objetivo idêntico. A opção da LXX em traduzir הִלָּא (no aspecto *nifal*) por ἀποκαλύπτω leva a esta escolha em português – *revelar* – devido ao título do último livro do NT: Ἀποκάλυψις.

No v.40d, utiliza-se o καὶ com valor adversativo (“mas”) e não de conjunção (“e”).

No v.41c, optou-se por acrescentar a expressão “por isso”, conferindo à partícula καὶ um valor consecutivo.

No v.41c, para a preposição περὶ, no genitivo, preferiu-se a expressão “a respeito de” à palavra “sobre”, por ajustar-se melhor ao idioma de chegada.

No v.42a, a expressão “ὅμως μέντοι/*no entanto, certamente*”, composta desta forma, ocorre somente nesta passagem neotestamentária, constituindo-se em um *hápax legomenon* em todo o NT.

No v.42a, A palavra “μέντοι/*certamente*” reforça o sentido adversativo de “ὅμως/*no entanto*”, dando ênfase ao prosseguimento da sentença, pois “corrige o aparente determinismo da segunda citação profética” (LÉON-DUFOUR, 1996 – vol.II, p. 343).

No v.42a, a opção pela tradução de “ἄρχων/*chefes*”, no genitivo plural no texto, recai sobre “líderes”. No caso da estrutura religiosa judaica do período, seriam as autoridades religiosas daquele tempo e poderiam indicar os chefes das sinagogas, altos sacerdotes ou mesmo membros do Sinédrio, aqueles que eram tidos como “notáveis” (ZUMSTEIN, 2008, p. 556) e/ou “magistrados” (MARTÍNEZ LOZANO, 2019, p. 311). A decisão por “líderes” tem a intenção de guardar mais fidelidade ao texto e não especificar ou restringir a função, mas deixar aberto para o campo de possibilidades.

No v.42c, a palavra ἀποσυνάγωγοι apresenta-se na forma de um adjetivo masculino plural. A opção em traduzir por “excomungados”, em função de referir-se à Sinagoga e, portanto, com sentido religioso, não parece apropriada por não ser o termo utilizado naquele período dentro deste contexto, configurando-se como um anacronismo e não refletindo corretamente a situação da época. A escolha em traduzir por “expulsos da sinagoga” mostra-se

¹⁹ Para abordagem inicial sobre os antropomorfismos bíblicos, BETTENCOURT, E., Para entender o Antigo Testamento, p. 61-69; em particular, sobre “braço”, p. 67; MALZONI, C. V., Evangelho Segundo João, p. 224; ZUMSTEIN, J., Il Vangelo secondo Giovanni, vol. 1: 1,1-12,50, p. 555.

mais adequada. Para toda a frase, optou-se por “para que não fossem expulsos da sinagoga”, embora uma oração reduzida de infinitivo adverbial final – “para não serem” – coubesse igualmente.

Nos segmentos do **v.43ab**, a tradução adotada reflete *pari passu* a do texto grego. Para o idioma de chegada, a construção se mostraria de uso mais corrente pelo deslocamento da palavra “μᾶλλον/*mais*” para a primeira parte da oração, que se configura assim como uma oração subordinada adverbial consecutiva.

No **v.43b**, a conjunção comparativa “ἢ/*que*” ou “*do que*”, seguida da partícula enclítica enfática πέρ, que indica uma ênfase no segundo termo da oração – “ἢπερ = ἢ + περ” –, composta desta forma, ocorre somente nesta passagem neotestamentária, constituindo-se em um outro *hápax legomenon* em todo o NT.

Notas de crítica textual

O **v.40** apresenta alguns elementos pertinentes de crítica textual, de modo singular em relação aos verbos, mas que não trazem problemas para a tradução do texto. Aliás, as formas flexionadas do verbo “πωρόω/*endurecer*” não diferem de modo a causar impacto significativo sequer para a hermenêutica, por apresentarem apenas nuances de sentido. O texto de NA²⁸ apresenta a forma verbal “ἐπώρωσεν/*endureceu*”, no aor. at. ind. 3ª pes. sing., e conta com o apoio de importantes manuscritos unciais, famílias, minúsculos, lecionários e Padres da Igreja – A B* L Θ Ψ f¹³ 33. l 844; Eus^{pt} –, tidos como de maior peso, antiguidade e grandeza para o IV Evangelho²⁰, o que por si só já facilita o julgamento favorável à manutenção dessa variante no texto, como sendo a mais próxima de um possível texto original, como fez o Comitê para o texto da NA²⁸. Os manuscritos B² Γ Δ f¹ 655. 700. 892. 1241. 1224 M; Eus^{pt} trazem a forma verbal “πεπωρωκεν/*endureceu*” – a qual encontra-se no perf. ind. at. 3ª pes. sing.; merecendo igualmente especial destaque, pois também tais manuscritos apresentam um peso singular, mas em nada alteraria o sentido temporal. As duas leituras possuem um sentido de tempo passado e em nada alteram a teologia do texto. Por sua vez, os manuscritos ρ^{66,75} κ K W 579 sy^{hmg} trazem uma outra leitura, com a forma verbal “ἐπήρωσεν/*mutilou (endureceu)*”, a qual não se refere ao verbo “πωρόω/*endurecer*”, mas ao verbo “πηρόω/*mutilar*”. Este verbo, quando composto em uma expressão com a palavra “coração”, como no texto do v.40, “ἐπήρωσεν αὐτῶν τὴν καρδίαν/*mutilou (endureceu) o coração deles*”, assume o sentido de “não entender”, “ser incapaz de aprender” ou de “fechar a mente” (FRIBERG; MILLER, 2006, verbete πηρόω, s/p, versão digital). Esta leitura parece aproximar-se mais do sentido do texto hebraico presente no Texto Massorético (BHS); porém, João citou o AT a partir da versão grega da LXX e não do texto hebraico. Por isso, pode ser uma *leitura harmonizada* ou uma *tentativa de correção*, para facilitar a leitura em concordância com o texto hebraico, o que, por si só, cria problemas diante dos critérios da crítica interna, a qual sustenta que a *lectio difficilior preferenda est*, visto que as outras podem ser *harmonizadas* ou *explicativas* da variante, demonstrando terem sido retocadas e ou corrigidas, por influência

20 Tal julgamento se baseia nos dados informados na Introdução de NESTLE-ALAND (eds.), Novum Testamentum Graece. Ed. XXVIII (2012), segundo a Introdução, em seu tópico “Testemunhas citadas de forma consistente nos Evangelhos”, que traz os papiros, os unciais, os minúsculos, os lecionários e as famílias de minúsculos que são de maior relevância para os Evangelhos, devem ser “pesados” em seu valor e antiguidade, e não contados em sua somatória numérica. Ainda, leva em consideração a lista de manuscritos e os critérios apontados por ALAND, K.; ALAND, B., *O Texto do Novo Testamento*, p. 116-117, e por PAROSCHI, W., Origem e transmissão do Texto do Novo Testamento, p. 51-52, sobre o valor dos unciais para os textos do NT, como é o caso do IV Evangelho, especialmente quando de encontra com um Manuscrito como o Códice Vaticano (B), considerado de longe “o mais significativo dos unciais” e como sendo “aquele que tem o menor número de erros escribais”, sobretudo se este vem acompanhado dos códice Sinaítico (κ) e Alexandrino (A), entre os mais importantes e antigos orientais.

da interpretação e ou intenção do copista (GONZAGA, 2015, p. 221); no contexto, “endurecer” tem uma força muito maior que “mutilar” (SIMOENS, 2002, p. 514). Diante do peso dos manuscritos e tendo presente possíveis correções e ou harmonizações, opta-se por seguir a variante sustentada pelo Comitê da NA²⁸ como sendo o mais provável para o texto do NT.

Quanto ao verbo “στρέφω/*converter-se*” (sentido figurado), as formas verbais constantes no aparato crítico referem-se a seu composto ἐπί + στρέφω, do mesmo campo semântico, também com sentido figurado de *converter-se*. Os diferentes tempos verbais não apontam para uma mudança significativa de sentido e, portanto, não influenciam na questão teológica. A opção da NA²⁸ por “στραφῶσιν/*se convertam*”, no aor. subj. at., tem por base os manuscritos ρ^{66,75vid} κ A B L Θ Ψ 33. 579, que são, de longe, de maior peso em seu conjunto, sendo, portanto, a leitura mais confiável, mais próxima de um possível texto original (GONZAGA, 2015, p. 221). As variantes adotadas por outros manuscritos são: ἐπιστρεψῶσιν, por K L W Θ 1424; Eus; ἐπιστρεψούσιν, por f¹³; ἐπιστραφῶσιν, por A D² Γ Δ f¹ 565. 700. 892. 1241. l 844 ℞. Ao adotar a forma “στραφῶσιν/*convertam-se*”, o Comitê da NA²⁸ também se afasta da opção adotada pelo texto da LXX, que registra ἐπιστρεψῶσιν e não στραφῶσιν. Quanto à tradução, não há alteração. De fato, pode estar em jogo a intenção teológica do evangelista. De todas as maneiras, concorda-se com a opção adotada pela NA²⁸.

Com relação ao advérbio de negação “μὴ/não”, do segmento v.40d, constante nos manuscritos ρ^{66*} e D, dentre outros, o texto da NA²⁸ não o adota. O texto no idioma hebraico possui certa ambiguidade, que tanto a LXX quanto a Vulgata não esclareceram inequivocamente nas suas traduções. Seja a propagação do “-יָ/para que não”, no TM; seja a do “μέποτε/para que não”, na LXX; seja a do “ἵνα μὴ/para que não”, do texto grego do Evangelho de João; visto que a inexistência do advérbio de negação associado a cada forma verbal dá margem a algumas questões. A Vulgata registra o advérbio de negação “non/não” apenas no primeiro verbo²¹. Em função da falta do advérbio de negação, pode-se admitir que o último segmento seja afirmativo de fato afirmativo e não negativo, o que é próprio da literatura apocalíptica, segundo a qual Deus sempre agirá e o fim será positivo e não negativo.

O paralelo marcano (Mc 4,12) registra somente: “μέποτε ἐπιστρέψωσιν καὶ ἀφεθῆ ἀυτοῖς/para que não se convertam e (não) lhes seja perdoado”. Nesta perícopie de Marcos, o texto de Isaías, mais curto/abreviado (BEUTLER, 2016, p. 315), propicia um fundamento *ad intra* que poderia levar ao entendimento do sentido negativo ao verbo final devido à proximidade, propagando-se até o último verbo²², embora a negativa μέποτε apareça apenas no início da frase. No v.40d, contudo, a tradução do καὶ com valor adversativo, a inexistência de “μὲ/não” e a mudança da forma verbal em João podem indicar um sentido positivo para os segmentos v.40def, como adotado pela NA²⁸: (“καὶ νοήσωσιν τῆ καρδίᾳ καὶ στραφῶσιν, καὶ ἰάσομαι αὐτούς/mas entendam com o coração e se convertam, e (eu) os curarei”). Na sequência de três verbos no subj. aor. 3^a pes. pl., após o “ἵνα μὴ/para que não”, o evangelista emprega o verbo “ἰάομαι/curar”, na 3^a pes. fut. ind. médio²³, se-

21 Vulgata: “ut non videant oculis et intellegant corde et convertantur et sanem eos/para que não vejam com os olhos e entendam com o coração e se convertam e os cure”. LXX: “μήποτε ἴδωσιν τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ τοῖς ὠσίν ἀκούσωσιν καὶ τῆ καρδίᾳ συνῶσιν καὶ ἐπιστρέψωσιν καὶ ἰάσομαι αὐτούς/para que não vejam com os olhos e ouçam com os ouvidos e entendam com o coração e se convertam e os curarei”

22 Mateus faz uma citação mais próxima do texto de Isaías, seguindo a LXX, deixando indeterminado o sentido negativo. Lucas (Lc 8,10) emprega apenas “βλέποντες μὴ βλέπωσιν καὶ ἀκούοντες μὴ συνιῶσιν/vendo não vejam e ouvindo não entendam”, parecendo indicar o aspecto negativo. Quanto ao verbo final, Mateus e João empregam “ἰάομαι/curar”, Lucas não o cita e Marcos utiliza o verbo “ἀφίημι/perdoar”.

23 Para discussão detalhada das formas verbais do v.40, ver GRASSO, S., *Il Vangelo di Giovanni*, p. 529-531 e WENGST, K.,

guindo a LXX. Ao resgatar o texto isaiano, seja do TM seja da LXX, João parece tê-lo usado com liberdade, tendo presente sua intenção teológica. Se em Is 6-9-10 há certa ambiguidade, para João, a conversão suscitada pelo entendimento com o coração – e não pela visão – dos sinais realizados pelo Deus revelado em Jesus Cristo, conduz à fé, e o leva a escrever, com uma finalidade salvífica, segundo o desejo do coração de Deus para o homem: “e eu os curarei” (Jo 12,40f).

Comentário às passagens de Isaías (Is 53,1; 6,9-10)

Is 53,1 (TM)	Is 53,1 (LXX)	Jo 12,37 (NA ²⁸)
מי האמין לשמענו	Κύριε, τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν,	Κύριε, τίς ἐπίστευσεν τῇ ἀκοῇ ἡμῶν,
וְזָרַעַתְהוּ עַל-מִי נִגְלַתְהָ:	καὶ ὁ βραχίον κυρίου τίνι ἀπεκαλύφθη;	καὶ ὁ βραχίον κυρίου τίνι ἀπεκαλύφθη;
Quem acreditou no nosso anúncio?	Senhor , quem acreditou no nosso anúncio?	Senhor , quem acreditou no nosso anúncio,
E o braço de YHWH, sobre quem se manifestou?	E o braço do Senhor , sobre quem se manifestou?	E o braço do Senhor , sobre quem se manifestou?
Is 6,9-10 (TM)	Is 6,9-10 (LXX)	Jo 12,40 (NA ²⁸)
<p>⁹וַיֹּאמֶר לְהִיאָרְתָּ לְעַם הַזֶּה</p> <p>שְׁמָעוּ וְלֹא תִבְיִנוּ</p> <p>וְרָאוּ וְלֹא יִרְאוּ</p> <p>¹⁰הַשְׁמֹן לִבֵּיהֶם הִזָּה וְאֲזַנֵּי</p> <p>הֶכְבְּדוּ וְעֵינֵיהֶם הִשְׁעוּ</p> <p>פֶּן יִרְאוּ בְעֵינֵיהֶם וּבְאֲזַנֵּיהֶם</p> <p>יִשְׁמְעוּ וְלִבָּבָם יִבְיִן וְשָׁב</p> <p>וְרָפָא לָהֶם:</p>	<p>⁹καὶ εἶπεν πορευθήτι καὶ εἰπὸν τῷ λαῷ τούτῳ ἀκοῇ ἀκούσετε καὶ οὐ μὴ συνῆτε καὶ βλέποντες βλέψετε καὶ οὐ μὴ ἴδητε</p> <p>¹⁰ἐπαχύνθη γὰρ ἡ καρδία τοῦ λαοῦ τούτου καὶ τοῖς ὠσίν αὐτῶν βαρέως ἤκουσαν καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν ἐκάμμυσαν μήποτε ἴδωσιν τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ τοῖς ὠσίν ἀκούσωσιν καὶ τῇ καρδίᾳ συνῶσιν καὶ ἐπιστρέψωσιν καὶ ἰάσομαι αὐτούς.</p>	<p>⁴⁰τετύφλωκεν αὐτῶν τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ ἐπόρωσεν αὐτῶν τὴν καρδίαν, ἵνα μὴ ἴδωσιν τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ νοήσωσιν τῇ καρδίᾳ καὶ στραφῶσιν, καὶ ἰάσομαι αὐτούς.</p>
<p>⁹E disse: vai; dirás a este povo, escutai certamente e não entenderéis, vede certamente e não conhecereis;</p> <p>¹⁰Faze gordo o coração deste povo, e os ouvidos dele, faze pesados, e os olhos dele, faze grudar, para que não veja com seus olhos e, com seus ouvidos, escute, e com seu coração entenda; e se convertam e se cure.</p>	<p>E disse: vai e dize a este povo: ouvindo, ouvireis e não entenderéis; e vendo, vereis e não perceberéis. Se torne gordo o coração deste povo e, com os ouvidos deles, com dificuldade, ouviram e, os olhos deles, fecharam, para que não percebam com os olhos e, com os ouvidos, ouçam e, com o coração, entendam e se convertam e os curarei.</p>	<p>⁴⁰Cegou os olhos deles e endureceu o coração deles, para que não vejam com os olhos, mas entendam com o coração e se convertam, e os curarei.</p>

Tabela e tradução dos autores.

A citação de Is 53,1, realizada pelo IV Evangelista, segue literalmente o texto da LXX que, por sua vez, guarda estreita relação e proximidade com o TM (CARSON, 2007, p. 448). Já o uso do texto de Is 6,9-10 não foi completo²⁴,

Il Vangelo di Giovanni, p. 507-509.

24 As partes em negrito ressaltam a equivalência (hebraico e grego) ou identidade (o grego da LXX e o grego do IV Evangelho).

mas empregado com certa liberdade. O autor do IV Evangelho o reduz, retirando-lhe apenas a parte de interesse para sua aplicação àquela circunstância e à defesa de seu propósito no local em que ocorrem no Evangelho. Contudo, as palavras-chave necessárias à compreensão da intenção do autor encontram-se presentes: “τετύφλωκεν αὐτῶν τοὺς ὀφθαλμοὺς/cegou os olhos deles” e “ἐπόρωσεν αὐτῶν τὴν καρδίαν/endureceu o coração deles”.

Observe-se que o autor joanino cita a parte final de modo quase literal, com exceção de algumas formas verbais distintas, uma vez que servem de reforço e apontam as consequências relativas às frases iniciais. Do *quiasmo* constante no texto isaiano²⁵ no idioma hebraico, o autor do IV Evangelho retirou a palavra *ouvido* e as referências à audição, pois “para ele o importante são os olhos e a mente (o coração), porque se trata de ver os sinais e interpretá-los. Não fecharam os ouvidos a uma doutrina, mas os olhos a uma realidade” (MATEOS; BARRETO, 1979, p. 572; tradução nossa).

A passagem de Is 6,9-10 encontra-se ao início do livro do profeta e refere-se à sua vocação e ao seu chamado. A descrição da teofania constante no relato de Is 6,1-8 não interessa ao evangelista neste momento. Sua intenção centra-se em ressaltar o aspecto paradoxal da missão do profeta e, com isso, estabelecer um paralelo com a missão de Jesus, que igualmente se mostrara, até aquele momento e de modo aparente, contraditória. A pregação do profeta gerará desconfiança e levará o povo a rejeitar seu anúncio. Ao contrário do esperado, suas profecias, ao não serem acolhidas, irão causar no povo um endurecimento do coração (ODEN, 2013, p. 115), ficando “fechado ao dom” de Deus (ZEVINI, 1996, p. 66). Por este motivo, João resgata esta passagem. Os inúmeros e grandiosos sinais realizados por Jesus não obtiveram o efeito desejado de suscitar a fé naquele que os realizava. Havia, decerto, um assombro inicial e a indagação sobre a identidade e o poder de quem os executava. Contudo, esta reação não evoluía para uma fé firme e perene.

Anterior à citação, o comentário do evangelista remonta àquele período, pelo emprego da frase: “οὐκ ἠδύναντο πιστεύειν/não podiam acreditar” (Jo 12,39a). As duas citações se completam e a segunda fornece a base interpretativa da primeira. A rejeição e a incredulidade do passado se repetem (MAZZAROLO, 2000, p. 153). O enviado de Deus no passado – o profeta – e o enviado de Deus no presente – seu próprio Filho, com sorte de profeta – encontram situações similares. A obstinação e a incredulidade (PÉREZ MILLOS, 2016, p. 1223; BOOR, 2002, p. 57) se mantêm naquele povo de “cerviz dura”: o povo continua a não ver e a não crer, inclusive dirigentes israelitas (ODEN (ed.), 2013, p. 112). João, contudo, interrompe o paralelismo e introduz o elemento de distinção entre as duas pregações, pelo emprego de forte expressão no v.42: “ὅμως μέντοι/no entanto, certamente”.

Delimitação e estrutura

A perícopos Jo 12,37-44 não apresenta problemas quanto à sua delimitação. Ela encontra-se ao final do Livro dos Sinais (Jo 3-12) e cumpre bem seu papel de servir como uma avaliação referente ao efeito da pregação, fundamentada nos sinais, durante o ministério público de Jesus (DODD, 2003, p. 490). Pouco antes, e ainda uma vez, os judeus “não creram nele”, confrontando suas palavras com a Lei (Jo 12,34).

Tendo cumprido sua missão de revelar o Pai e de fazê-los entender que, crendo nele, também se tornariam

²⁵ Is 6,10: coração-ouvidos-olhos – olhos-ouvidos-coração.

filhos (Jo 1,12), Jesus, através de sua pregação e da realização dos sinais, retira-se e oculta-se (Jo 12,36). Tudo o que era para ser dito (palavras) e feito (ações), assim o foi. O encerramento da perícopes anterior delimita o início de Jo 12,37, que se inicia com o evangelista assumindo a narrativa para indicar, em um tom negativo, a retrospectiva do ministério de Jesus: “não creram nele” (Jo 12,37b), para posteriormente concluir com uma afirmativa, indicando que Deus os curará (Jo 12,40f). Ainda como fatores delimitadores, não só da perícopes, mas de toda esta primeira parte, Jesus não falará mais em público, mas somente em particular aos discípulos, e o termo “sinais” não é mais utilizado²⁶.

A narrativa mostra-se coerente. Na primeira parte, a composição com as duas citações de Isaías fornece a coesão necessária ao texto e, na parte final, a palavra “δόξα/glória” une os três versículos finais, dando unidade a seu tema (“honra/glória”) (ORLANDO, 2022, p. 198; SIMOENS, 2002, p. 515; BOISMARD; LAMOUILLE, 1987, p. 327; ZUMSTEIN, 2008, p. 552). O encerramento da perícopes ocorre com o início do último discurso de Jesus em Jo 12,44-50, claramente abrindo nova seção temática. Agora, o narrador da seção anterior devolve a palavra a Jesus que, no plano do evangelista, reafirma sua procedência e unicidade com o Pai: “porque não falei por mim mesmo, mas o Pai, que me enviou, me prescreveu o que dizer e o que falar” (Jo 12,49). Embora não haja consenso sobre sua localização²⁷, Jo 12,44-50 indica um final natural da seção anterior.

Quanto à estrutura, pode-se dividir a perícopes em duas partes: a) vv.37-41: a incredulidade do povo judaico e sua causa; b) vv.42-43: a fé insipiente das autoridades judaicas e o medo. Estas duas partes podem ser segmentadas em unidades, como apresentado a seguir, na tabela.

37	E tantos de seus sinais, tendo realizado (Jesus) diante deles, não acreditavam nele,	Constatação/fato	A
38	para que a palavra do profeta Isaías se cumprisse, a qual disse: Senhor, quem acreditou no nosso anúncio e o braço do Senhor, sobre quem foi manifestado?	causa/motivo	B
39	por isso, não podiam acreditar, porque também disse Isaías ,		
40	Cegou os olhos deles e endureceu o coração deles, para que não vejam com os olhos, mas entendam com o coração e se convertam, e os curarei.		

26 O evangelista não emprega o termo “sinais” em todo o Livro da Glória, segunda grande parte do Evangelho. Só voltará a aparecer, apenas uma única vez, ao final da primeira conclusão, em Jo 20,30 (LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do evangelho segundo João I*, p. 338). Cabe observar o contraste entre as duas ocorrências. Para o evangelista, em Jo 12,37, o termo “sinais” assume um tom negativo, pois não atingiram seu objetivo (“não creram nele”), que se reverte um positivo em Jo 20,30. Neste último emprego, “muitos outros sinais” foram realizados e não escritos a fim de que, para aqueles que creem, tenham “vida em Seu nome”.

27 A perícopes Jo 12,44-50 parece fora de lugar e de contexto. Em Jo 12,36, Jesus retira-se, oculta-se e não fala mais em público, só com os discípulos e de modo privativo. Além disso, não há qualquer referência de local, ambiente e destinatários deste discurso (SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio según San Juan*, p. 507; KÖSTENBERGER, A., *John*, p. 393). FABRIS, R.; MAGGIONI, B., *Os Evangelhos II*, p. 406, concorda e atribui esta inserção a um redator final; LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do evangelho segundo João I*, p. 344, defende a localização. Cabe notar que se apresenta apenas a questão da localização da perícopes e não sua autenticidade.

41	Estas coisas, disse Isaías porque viu a glória dele e (por isso) falou a respeito dele.	dobradiça	C
42a	No entanto, certamente também dentre os líderes, muitos acreditaram nele,	constatação/fato	A'
42bc.43	mas, por causa dos fariseus, não confessavam para que não fossem expulsos da Sinagoga. De fato, amaram a glória dos homens mais que a glória de Deus.	causa/motivo	B'

Tabela e tradução dos autores.

Observa-se um paralelismo que se apresenta, entre A e A', de modo antitético. Em A, enquanto o povo não acreditou nele; em A', certos líderes creram. No caso do povo judeu, ainda israelita à época, Isaías já lhes cita a cegueira e o endurecimento do coração, que os acompanham desde os tempos remotos (B). Trata-se, afinal, de um povo de “cerviz dura”. No caso da crença que não pode ser declarada – as autoridades –, a raiz se encontra no medo das consequências desta atitude (B'), demonstrando ser uma fé imatura e superficial, subordinada a condicionantes humanos, o que, de certa forma, não deixa de ser um endurecimento do coração na relação a Deus (v.43).

O v.41 (C) cumpre o papel de dobradiça entre os dois momentos: *A/não crer* e *A'/crer*, pois refere-se à visão da glória, ou seja, ao reconhecimento daquele que realiza os sinais e pelo poder de quem os realiza.

Nos Evangelhos em geral, a fé se apresenta como um processo de adesão inegociável, isto é, situação em que não há espaço para uma fé sem um compromisso pleno (OPORTO, 2004, p. 264)²⁸. Em particular, “o evangelho segundo João, tem a intenção de reestruturar a fé dos crentes. Pretende fazê-los passar de uma fé enfraquecida e abalada para uma fé consolidada e claramente formulada” (MARGUERAT, 2015, p. 461; BRUCE, 1987, p. 24; FABRIS; MAGGIONI, 1992, p. 253). Esta reestruturação ou fortalecimento passa necessariamente pela compreensão da pessoa de Jesus Cristo²⁹. É o reconhecimento que conduz à fé. E, por sua vez, ter fé – *crer* – em Jesus Cristo implica em querer ver para além dos fatos concretos – os sinais –, *ver* com o coração e não com a vista, para atingir a divindade³⁰ oculta na humanidade, real objetivo dos sinais.

João e os Sinóticos: sinais e parábolas

Nos Evangelhos Sinóticos, a citação de Is 6,9-10 ocorre de maneira livre. O texto que consta no Evangelho de Mateus é o que mais se aproxima do Texto Massorético, embora siga a forma da LXX (BEUTLER, 2016, p. 315; SLOYAN, 2008, p. 198), como é comum no NT; e o texto de Lucas é o mais breve. Marcos parece esclarecer

28 O autor comenta, sobre o v.42 da perícopa Jo 12,37-43, a censura “tão fina quanto implacável a todos aqueles que não eram coerentes com a condição de sua fé”, chamando a estes de cristãos “medrosos”.

29 Para a teologia joanina, Jesus é o revelador do Pai por excelência, de onde vem (Jo 1,1-2; 16-28) e para onde volta (Jo 16,5.10.28; 17,13), e também Seu enviado (Jo 10,36; 17,18.25; 20,21) para anunciar o amor do Pai e que a salvação passa obrigatoriamente pela fé nele (Jo 14,6). Ele é o Filho de Deus, que se fez carne em Jesus de Nazaré, e é o Cristo/Messias. Maior aprofundamento em PERKINS, P. Evangelho segundo João. In: BROWN, R.; FIZTMYER, J. A.; MURPHY, R. (orgs.), Novo comentário bíblico São Jerônimo. Novo Testamento e Artigos Sistemáticos, p.743-744; MARGUERAT, D., Novo Testamento, p. 462-465; BORING, M. E., Introdução ao Novo Testamento, p. 1194-1196; OPORTO, S., Comentário ao Novo Testamento, p. 264-265.

30 Jo 1,1; 10,30; 14,9ss.

um pouco mais seus leitores-ouvintes sobre o emprego da profecia isaiana naquele momento, conservando mais proximidade inclusive com a LXX, que tem o uso do *passivum divinum*, em que é Deus quem endurece os corações (DODD, 2003, p. 490-491).

Para os Sinóticos, a referência à passagem de Isaías surge no contexto das parábolas de Jesus. Em todas as três perícopes sinóticas, logo após a parábola do semeador, os discípulos indagam a Jesus sobre o motivo de ensinar o povo através de parábolas. A resposta ocorre, igualmente nos três Evangelhos, entre a parábola e sua explicação. Os verbos “ἀκούω/ouvir” e “συνίημι/entender” encontram-se presentes em todas estas três passagens. Se João omite o trecho de Isaías sobre “ouvir”, os três evangelistas sinóticos o expõem, em menor ou maior detalhe, pois, através da palavra – parábolas –, Jesus ensina e transmite a doutrina, enquanto João realça que Isaías “viu” a glória de Cristo (BEUTLER, 2016, p. 315; ODEN, 2013, p. 113); de tal forma que Isaías é indicado como que um “emissário” de Cristo (HAENCHEN, 1984, p. 101; BOOR, 2002, p. 56), que “tinha falado dele” (MARTÍNEZ LOZANO, 2019, p. 311).

As parábolas nos Sinóticos possuem função semelhante aos *sinais* no IV Evangelho. “Ambos, sinais e parábolas, têm um elemento enigmático que divide os ouvintes” (BROWN, 2020, p. 838). Nos dois casos, ambos impelem o homem a uma atitude e decisão: qual será sua reação? Uma adesão, mediante a fé, que transcende o que foi ouvido ou visto e o desvela, penetrando no seu mistério³¹ mais profundo; ou uma rejeição, mediante exclusivamente o uso dos sentidos humanos, que não permite adentrar o mistério e permanece na sua superficialidade material?

Com relação a um comparativo no campo da visão, os *sinais* em João poderiam encontrar, nos *milagres* dos Sinóticos, um paralelo. Da mesma forma que o *senal* joanino apela para a visão, requer-se este mesmo sentido para o *milagre*. Contudo, enquanto para João, o *senal* pretende indicar que a força e o poder do Pai se revelam em Jesus, que assim também o revela, no caso dos Sinóticos, o aspecto taumatúrgico e do maravilhoso sobressai, apontando para a chegada do novo Reino³². De um modo geral ligado a curas e domínio sobre a natureza³³, os milagres Sinóticos visam o prodígio como revelador do poder do Pai em Jesus, com vistas à implantação do novo Reino em oposição ao reino do mal, cujos símbolos são as doenças e a morte (os milagres relacionados à ressurreição). A falha em entender as *parábolas* se identifica com a falha em compreender os *sinais* e, nos dois casos, em aceitar Jesus.

Os Evangelhos de Mateus e Marcos não fazem qualquer referência à relação “ver/crer” após a ressurreição. Embora Lc 24,36-43 comente sobre uma aparição de Jesus aos apóstolos, logo após a narrativa dos discípulos de Emaús, a questão do “ver” – “vede minhas mãos” –, este evangelista não parece querer associar diretamente com o fato do “ver” para um despertar da fé tão direto quanto nas narrativas joaninas. Apesar da frase “vede minhas mãos e meus pés” (Lc 24,39), Lucas parece focar na ressurreição propriamente, pois escreve

31 Cada evangelista sinótico apresenta sua expressão do mistério, mais conveniente e adequada a seus leitores-ouvintes. Mateus (13,11) se refere a “τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν/os mistérios do reino dos céus”. Marcos (4,11) alude a “τὸ μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ/o mistério do reino de Deus” e Lucas (8,10) menciona “τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ/os mistérios do reino de Deus”.

32 Nos três Sinóticos, o mistério está relacionado à palavra “reino” (nota sobre a palavra “mistério” deste item).

33 Marcos, em particular, apresenta nada menos que 13 milagres ligados a estas duas temáticas (ASCOUGH, R. S., Milagres de Jesus, p. 5-7).

em seguida, no mesmo versículo: “Apalpai-me e entendei que um espírito não tem carne, nem ossos”³⁴.

Considerando o Evangelho de Marcos ao final da década de 60, já se teriam passado mais de trinta anos do evento pascal. No caso do IV Evangelho, datado da segunda metade da década de 90, é provável que uma geração já tenha se passado e que restassem muito poucas testemunhas oculares do evento pascal. A resposta de fé das comunidades, de modo singular as joaninas, poderia estar enfraquecida, inclusive por situações externas, e sendo questionada.

Em João, o “ver” assume um grau distinto (CARDONA RAMÍREZ, 2015, p. 143). Daí o uso dos sinais, que velam e desvelam. O episódio de Tomé: “porque me viste, creste” (Jo 20,29) não poderia deixar mais clara esta relação. Para o Evangelho joanino, o episódio de Tomé (GONZAGA; LIMA, 2022, p. 130-163) representa uma situação concreta e vivenciada na comunidade e a pergunta se mostra, ao mesmo tempo, delicada e vigorosa: “é preciso ver para crer?”. Se com Jesus vivo, os sinais não teriam sido suficientes (Jo 12,37), com Jesus não mais estando fisicamente entre eles e não sendo visto e ouvido, como perseverar na fé? Na comunidade, quantos apresentavam uma fé forte no exterior, dissimulando uma fé interior hesitante? A comunidade precisa não só responder, mas manter viva e sólida a fé no Ressuscitado. O evangelista percebe, reconhece aquele momento e resgata este episódio para reavivar a fé: “vencida a incredulidade, o evangelista no-lo [a Tomé] apresenta como modelo da fé cristã” (OPORTO, 2004, p. 326).

Comentário exegético

A perícopre joanina (Jo 12,37-43) cita duas passagens de Isaías (Is 53,1; Is 6,9-10)³⁵. Embora os contextos das duas citações de Isaías em seu livro sejam distintos e as mensagens de cada texto possuam seu objetivo próprio, de acordo com a posição em que se inserem e o momento a que se referem, as duas passagens estão interligadas e se aplicam à intenção do evangelista, pois tratam das intervenções de Deus na história do povo escolhido e da tríade “ver”, “ouvir” e “acreditar”.

A primeira passagem se encontra dentro do IV Cântico do Servo Sofredor (Is 53,1) (MALZONI, 2018, p. 225; CARSON, 2007, p. 448; BLANK, 1991, p. 339; ZUMSTEIN, 2008, p. 553). O autor do IV Evangelho utiliza esta passagem *verbatim*, segundo a LXX (HENDRISKSEN, 2014, p. 518; BOISMARD; LAMOUILLE, 1987, p. 328). O IV Cântico, que traz a palavra de Deus em sua abertura e em sua conclusão, desenvolve-se através dos pilares “paixão” e “glória”.

34 “Enquanto Lc 24,41-43 alonga a demonstração da identidade física de Jesus com o crucificado em resposta à incredulidade, João cria um relato separado acerca do aparecimento de Jesus a Tomé” (PERKINS, P.; Evangelho segundo João. In: BROWN, R.; FIZTMYER, J. A.; MURPHY, R. (orgs.), Novo comentário bíblico São Jerônimo. Novo Testamento e Artigos Sistemáticos, p.813), com destaque para dois pontos da teologia joanina: o apelo à fé, a tornar-se crente; e o reconhecimento de Jesus como “Senhor e Deus”, pela identificação do Ressuscitado e exaltado em continuidade ao Crucificado e humilhado.

35 Não cabem, para o evangelista em sua época, as discussões e distinções modernas sobre o livro de Isaías, suas divisões, seus aspectos históricos, teológicos e literários (LÉON-DUFOUR, X., Leitura do Evangelho segundo João I, p. 339). O livro do profeta Isaías se encontra, juntamente com os livros dos Salmos e de Jeremias, entre os três maiores livros da BH, além de ser um dos mais citados pelo NT com cerca de 85 citações, sem considerar as alusões ou os ecos. O livro já era conhecido pela comunidade de Qumran em meados do séc. III a.C., com uma cópia bem conservada e significativamente completa, entre os textos encontrados nas Grutas de Qumran, nas descobertas de 1947.

A segunda citação se insere no chamado de Deus ao profeta Isaías (Is 6,9-10) (CASTRO SÁNCHEZ, 2008, p. 232; HENDRISKSEN, 2014, p. 520; CARSON, 2007, p. 448; BOISMARD; LAMOUILLE, 1987, p. 329; BLANK, 1991, p. 339; ZUMSTEIN, 2008, p. 553). As palavras do texto profético, citadas no corpo do IV Evangelho, são do próprio YHWH a Isaías: “Vai e dize a este povo...”. O evangelista faz um uso livre desta passagem, sem seu emprego completo e sem citá-la *ipissíma verba*. A parte selecionada pelo evangelista recorre à dificuldade da missão do profeta, dentro do seu relato de vocação.

A perícopre Jo 12,37-43 trata das capacidades humanas (“ver e ouvir”) que não somente caracterizam o anúncio, mas que levam – ou que deveriam levar – ao “crer”. O evangelista recupera exatamente este contexto. Deus encontra-se manifesto, encarnado e presente na história, e o ser humano pode vê-lo, ouvi-lo e tocá-lo (1Jo 1,1). Face aos sinais realizados, a cada um, apresenta-se uma escolha. No entanto, a realidade e as circunstâncias levam cada ser humano que “vê” e “ouve” a tomar sua decisão. Segundo Beasley-Murray: “Esta sentença de abertura apresenta um sumário do parágrafo vv.37-43: a resposta ao ministério de Jesus pelo seu povo foi de uma incredulidade persistente” (BEASLEY-MURRAY, 1987, p. 215 (tradução nossa)).

Ao longo de toda a primeira parte do IV Evangelho, vários e grandiosos sinais foram realizados por Jesus, “demonstrações espantosas de sua identidade messiânica (das quais o quarto evangelista escolheu sete exemplares extraordinários)” (KÖSTENBERGER, 2014, p. 597), e, contudo, não se pode afirmar que houve uma adesão significativa à mensagem transmitida durante seu ministério público. Alguns mostraram-se fiéis e proclamaram uma fé autêntica; são poucos, contudo. Apesar da grande admiração diante dos sinais, as multidões que os presenciaram apenas demonstram um deslumbramento inicial e uma posterior fé titubeante e não persistente³⁶. O aparente insucesso de sua missão de revelar o Pai deve-se unicamente à obstinada falta de fé e ao seu fechamento para as ações salvíficas de Deus por parte do povo e não às manifestações do poder de Deus realizadas em e por Jesus Cristo. Contudo, apesar da constatação ao final do Livro dos Sinais (Jo 3-12), o próprio evangelista já havia antecipado este cenário (Jo 1,11).

A citação de Is 53,1 soa quase como um lamento. Iniciando com um vocativo – ó Senhor –, na primeira parte, o profeta pergunta: “Quem acreditou no nosso anúncio?”. Mais que uma mera avaliação quantitativa, o evangelista pretende realizar uma reflexão qualitativa e teológica³⁷: considerados os sinais, tantos e grandiosos, por que os homens não creem? Em seguida, como um reforço, a segunda parte da pergunta aprofunda a reflexão: “sobre quem se manifestou o poder de Deus?”. Deus manifestou seu poder através das inúmeras ações realizadas na história sobre este mesmo povo – de cerviz dura – e para sua salvação.

Como não só a pessoa do profeta, mas também seus escritos, estavam arraigados na memória religiosa do povo israelita, para seu leitor-ouvinte, o evangelista resgata a história como testemunha do poder de Deus que se

36 No tocante à primeira parte do IV Evangelho, aparecem duas dinâmicas: sinal-fé, e sinal-incredulidade. Estes dois binômios subjazem em cada relato e levam o leitor a uma tensão quanto ao resultado final de cada sinal realizado. Vale observar, ainda, que quase toda cena do Livro dos Sinais termina trazendo à tona ou uma questão de fé ou de incredulidade (MOLLAT *apud* FABRIS, R.; MAGGIONI, B., Os Evangelhos II, p. 404).

37 No desenvolvimento de sua teologia, João reflete sobre o tema da constante disponibilidade e presença divinas e a atitude do homem de, vendo e ouvindo, preferir por não entender e aceitar. Esta temática, já mencionada outras vezes no IV Evangelho, assume aqui um papel de resumo e conclusão, antes do derradeiro e decisivo caminho proposto – o Livro da Glória (SCHNAKENBURG, R., El Evangelio según San Juan, p. 506-507).

manifesta para sua salvação. E como no passado, quando YHWH realizou ações grandiosas em favor do povo, agora Jesus, o Filho de Deus e o Messias enviado, igualmente realiza tantos e grandiosos sinais – pelo braço de YHWH³⁸ (Jo 5,19) – e, da mesma forma, o povo mostra-se cético e não crê. O resgate da citação funda-se na continuidade da incredulidade, desde tempos remotos, e se prolonga, de modo persistente e obstinado, até aquele momento histórico³⁹.

A temática do “ver e ouvir” como forma de chamar a atenção para as ações divinas e conduzir o povo à fé é recorrente no AT. O *Shemá*, uma das mais caras orações israelitas, e símbolo da Primeira Aliança, inicia-se com a ordem: “Ouve, ó Israel!” (Dt 6,4). Igualmente, não é incomum na literatura profética. Seguindo esta linha, João continua a citar Isaías. Na sentença de introdução deste trecho (v.40), a passagem da vocação do profeta (Is 6,9-10)⁴⁰, o evangelista faz uso de três termos que tornam o contexto mais intenso: da expressão “διὰ τοῦτο/por isso”, do advérbio “πάλιν/de novo” e do verbo “δύναμαι/poder”. Este segundo trecho de Isaías, João não o cita na íntegra, mas de modo livre, omite a parte inicial e apresenta apenas a parte final de maneira mais fiel, de acordo com sua intenção teológica para o caso concreto⁴¹. Trata-se de uma busca, nas Escrituras de Israel, de uma base veterotestamentária que forneça o embasamento para a causa da incredulidade (BEUTLER, 2016, p. 315). Neste sentido, o evangelista opta por iniciar o v.39 com “διὰ τοῦτο/por isso”, indicando o motivo, e uso do advérbio “πάλιν/de novo”, para recorrer a Isaías, já citado anteriormente. O motivo da incredulidade se encontra na segunda passagem do profeta. O emprego do verbo “δύναμαι/poder” contém, neste caso, conteúdo teológico que poderia, à primeira vista, levar ao equivocado entendimento de uma predestinação por parte de Deus⁴². Contudo, mesmo levando-se em conta o que está escrito nas

38 Jesus confronta os judeus na discussão de Jo 10 (vv.22ss), quando lhe é pedido que afirme ser ele o Cristo. Jesus ressalta-lhes a incredulidade: “não acreditais” (v.25) e afirma que “τὰ ἔργα/as obras” que faz, ele as realiza “em nome do Pai”. Na sequência, em 10,37s, Jesus, uma vez mais, tenta vencer a obstinação e resistência à fé quando declara: “Se não faço as obras de meu Pai, não acrediteis em mim; mas se as faço, mesmo que não acrediteis em mim, crede nas obras, a fim de reconhecer de uma vez que o Pai está em mim e eu no Pai” (Jo 10,37-38). Uma incredulidade antiga, recorrente e persistente, desde “as estepes de Moab” (LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho segundo João I*, p. 339; FABRIS, R.; MAGGIONI, B., *Os Evangelhos II*, p. 405). “O braço de Deus – a poderosa ação de Deus através dos sinais” (BEASLEY-MURRAY, G., *John*, p. 216 – tradução nossa).

39 Com a citação de Is 53,1, João não tem a intenção apresentar todos os aspectos do Servo Sofredor, realizando uma comparação completa, mas somente a situação pontual da incredulidade (SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio según San Juan*, p. 509). Por outro lado, em relação ao contexto original da passagem Is 53,1, o Servo foi rejeitado pelos homens em um primeiro momento para, em seguida, ser exaltado por Deus. O paralelo joanino é inevitável: a não aceitação dos sinais – rejeição – pelos homens e, como prolepe para sequência do Evangelho, a exaltação e glorificação de Jesus pelo Pai. Em João, Jesus assume a figura do Servo (KÖSTENBERGER, A., *John*, p. 309-310; KONINGS, J., *Evangelho segundo São João*, p. 281; FABRIS, R.; MAGGIONI, B., *Os Evangelhos II*, p. 404-405) e confere um caráter messiânico àquela passagem isaiana (KÖSTENBERGER, A. J. João. In: BEALE, G. K.; CARSON, D. A. (orgs.). *Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento*, p. 597-598).

40 A passagem de Is 6,9-10 é considerada “tradicional na polêmica cristã contra a incredulidade” (KONINGS, J., *Evangelho segundo João*, p. 281), sendo citada em outras passagens do NT (Sinóticos, Atos e Romanos). Ao colocá-la na sequência da primeira, Is 53,1, e anterior ao v.41: “[...] viu a Sua glória e, por isso, falou a respeito dele”, o evangelista quer atestar que Jesus é o enviado do Pai, que, através dele, realiza seus sinais e obras.

41 Quando o contexto permite, João cita o trecho do AT de modo tradicional, sem acomodações. Quando o evangelista possui um algum motivo especial, ele o acomoda (SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio según San Juan*, p. 509). Este parece ser o caso. João cita somente a parte final de modo mais literal, tanto em relação ao Texto Hebraico quanto à LXX. Vide item 2.2 Críticas textuais mais relevantes, advérbio de negação “μη/não”.

42 No início da citação de Is 6,9-10, YHWH dá uma ordem a Isaías para que ele a cumpra, em Seu nome. Os verbos em relação a Isaías estão no imperativo e o sujeito é o próprio Deus וְאַתָּה יְהוָה (vai; escutai; vede). Os verbos empregados por YHWH para que Isaías cumpra junto ao povo, também se encontram no imperativo, porém no aspecto *hifil*: תַּעֲשֶׂה (torna ou faz insensível – gordo; torna ou faz pesados; torna ou faz grudar). A tradução da LXX suaviza o primeiro verbo, que seria a ordem de

Escrituras de Israel, tal fato não exige o homem de sua responsabilidade na escolha e decisão. Com relação a estas duas temáticas, aparentemente incompatíveis, Schnakenburg (1980, p. 510, tradução nossa) comenta: “Não obstante, as aparências enganam. [...] A obstinação, que chega por vontade divina, e se realiza no acontecer histórico, mas que implica na decisão responsável dos homens, já se encontrava expressa com a mesma agudeza em 9,39”.

O endurecimento do coração e da mente não traduz uma imposição ao homem por parte de Deus. Mesmo que a incredulidade do homem seja entendida e aceita por Deus, na linguagem do hagiógrafo um desígnio divino, encontra-se nela, no fundo, uma decisão humana. Outras passagens da literatura profética deixam claro que, antes de se configurar como uma ordem, a cegueira e a surdez têm origem nas próprias respostas do povo às manifestações salvíficas de YHWH, com rebeldia e desobediência (PÉREZ MILLOS, 2016, p. 1225). Em passagem anterior, no início do Livro da Consolação, Isaías já havia retratado este ponto⁴³. De maneira semelhante, também Jeremias e Ezequiel⁴⁴ expõem esta situação. Na perspectiva desta passagem de Isaías, “o imperativo de Deus ao profeta é retórico; o que se propõe como finalidade divina é, na realidade, efeito do endurecimento do povo mesmo” (MATEOS; BARRETO, 1979, p. 572, tradução nossa).

As ações e as palavras divinas causam sempre algum tipo de resposta no homem. Ao se recusar a ver tais ações e a escutar tais palavras, o homem se fecha e recusando-se a vê-las, a ouvi-las e a entendê-las, ele causa em si mesmo o endurecimento do coração e da mente. O homem precisa querer ver⁴⁵. O fechamento dos olhos e o embotamento dos sentidos provêm da própria vontade humana de fechar-se ao plano de Deus. O v.42, por sua vez, esclarece este entendimento, pois “muitos creram nele”, inclusive alguns pertencentes à classe dirigente, entre seus “chefes/líderes” (BEUTLER, 2016, p. 316; SLOYAN, 2008, p. 198), o que indica que pelo menos alguns entre as “autoridades” acreditaram nele (HAENCHEN, 1984, p.101; BOOR, 2002, p. 58). Apesar do desígnio divino, este não se configura como absoluto ou irrevogável, pois, dada a liberdade do homem, cabe a ele, em última análise, tomar a decisão. Fosse ações divinas ou palavras dos profetas do passado, ou sejam os sinais realizados por Jesus, o homem deve estar aberto a esta nova realidade para poder responder-lhe resolutamente e sem medo.

A união das duas passagens de Isaías confere força escriturística e fornece uma resposta à problemática da persistente incredulidade dos judeus. Seguindo seu plano narrativo, o evangelista coloca esta rejeição à pessoa de Je-

Deus, colocando-o na voz passiva: ἐπαχύνθη/παχύνω – aoristo passivo, “um passivo menos ofensivo (BROWN, R. E., Comentário ao Evangelho segundo João, vol. 1(1-12), p. 784). Em Ex 7,3, encontra-se outra passagem com construção semântica similar. Entretanto, o hagiógrafo utiliza outro verbo – נִשְׁקָ –, traduzido normalmente por endurecer ou tornar insensível.

43 Is 42,18: “Ouvi, ó surdos! Olhai e vede, ó cegos! Mas que é cego senão o meu servo [Israel]?”. A admoestação prossegue. O texto do v.20 deixa ainda mais claro o sentido similar ao de 6,9-10.

44 Jr 5,21: “Ouvi isto, povo insensato e sem inteligência! Eles têm olhos, mas não veem, têm ouvidos, mas não ouvem”. No v.23: “Mas este povo tem coração indócil e rebelde”. Em Ez 12,2: “Filho do homem, tu habitas no meio de uma casa de rebeldes, que têm olhos para ver, mas não veem, têm ouvidos para ouvir, mas não ouvem. Com efeito, são uma casa de rebeldes”; MAZZAROLO, I., “Nem aqui, nem em Jerusalém”. Evangelho de João, p. 153.

45 Porter, baseado em um trabalho de Phillips (Faith and Vision in the Fourth Gospel, London: A. R. Mowbray, 1957), propõe uma progressão dos significados para os verbos com sentido de “ver” que levam a diferentes graus de compreensão: βλέπω (15 ocorrências; ato biológico) < θεωπέω (22 ocorrências; olhar com atenção e concentração) < θεάομαι (6 ocorrências; olhar e perceber algo prodigioso) < ὄρω (28 ocorrências; perceber além da superficialidade e penetrar na profundidade do que é visto). Este último, e mais empregado pelo evangelista, possui íntima relação com os sinais (Hearing the Old Testament, p.135-136). Por outro lado, Painter (John: Witness and Theologian. London: SPCK, 1975) discorda deste tipo de abordagem e não vê estas nuances de sentido.

sus, que se revela o Messias devido ao poder demonstrado pelos sinais e obras, ao final da primeira parte de sua Evangelho, como um apontamento para a segunda parte, ao mesmo tempo o ponto culminante de sua recusa pelos homens e a hora em que será glorificado pelo Pai. Os versículos de Isaías que antecedem os da segunda citação descrevem, dentro do relato de vocação, a visão de Deus em Seu trono pelo profeta⁴⁶. Em Is 6,3, o profeta relata que “a terra se enche com a glória de Deus”. O evangelista inspira-se nesta visão para, relacionando as duas passagens anteriores, ratificar sua fundamentação e associação a Jesus. Pelo fato de ter visto “a glória de Jesus” (v.41), Isaías referia-se a ele em Is 53,1 e 6,9-10 (ZUMSTEIN, 2008, p. 556). O autor do IV Evangelho leva, assim, seus leitores-ouvintes a associar de imediato a pessoa de Jesus ao próprio Deus (Jo 1,1). A *Glória* vista por Isaías em 6,1-5, João a associa ao Λόγος⁴⁷, ou “à sua glória”, expressão utilizada aqui em coerência com sua teologia (Jo 1,18; 17,5). E ao associar as duas passagens, João estabelece uma conexão entre a glória de Jesus, na analogia com Is 6,3, e sua paixão, morte e ressurreição, na evocação de Is 53,1, o cântico em que o Servo é humilhado para, em seguida, ser exaltado.

Na concepção judaica, YHWH e suas manifestações aos homens assumem diversas formas, como chama de fogo (Ex 3,2), nuvem (Ex 16,10; 33,9-10; 40,34-35), e recebem vários nomes, como: anjo (Gn 22,11; 31,11), homem (Gn 18,2; 32,25) e glória (Ez 43,1-2.4-5). Em particular, a “glória de Deus” se confunde com o próprio Deus⁴⁸. Para o autor do IV Evangelho, a glória divina já se encontra manifestada em Cristo e os sinais realizados por ele são prova irrefutável disso: “os sinais revelam sua glória” (SCHNAKENBURG, 1980, p. 497-498). O v.41 da perícopes em foco aponta para Jo 17,5 e as palavras de Isaías o confirmam: “Jesus é Deus, Filho de Deus”.

Em Caná, durante as bodas, os discípulos presenciaram o *primeiro sinal* de Jesus Cristo. Ali, “Ele manifestou sua glória e os discípulos creram nele” (Jo 2,11). Os discípulos creram porque viram a *glória* de Jesus que estava expressa naquele sinal realizado. Isto é, os discípulos quiseram ver a *glória* que estava escondida naquele particular evento prodigioso. Eles não pararam em uma visão superficial, apenas em seu aspecto taumaturgico. Em contraposição, muitos dos que presenciaram outros sinais de Jesus ao longo de sua trajetória pública, “não creram nele” (Jo 12,37b). Como o fato concreto – o sinal – é o mesmo, por que alguns creem e outros não? E considerando a citação de Is 6,9-10, como entender e explicar que, ainda assim, alguns possam crer (Jo 12,42: “muitos, dentre as autoridades creram nele”)? A explicação centra-se na liberdade humana de querer crer, contra todos os obstáculos e impedimentos que possam existir, mesmo que equivocadamente se lhes possam atribuir a Deus.

Crer não é apenas ver, como defendem Fabris e Maggioni (1992, p. 404), mas *querer* ver a *glória* que os sinais exprimem. Neste mesmo sentido, ver a “glória de Jesus” exige uma atitude de abertura ao transcendente que o próprio

46 O TM registra “וְיָרָא”; e a LXX, “Κύριος”. A citação de João estaria mais próxima ao Targum dos Profetas e mostra-se coerente com Jo 1,18 (para detalhes, ver KÖSTENBERGER, A. J. João. In: BEALE, G. K.; CARSON, D. A. (orgs.). Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento, p. 604; BRUCE, F., João, p. 235; LEÓN-DUFOUR, X., Leitura do Evangelho segundo João, p. 341; SCHNAKENBURG, R., El Evangelio según San Juan, p. 512-513).

47 Há outras interpretações sobre o tipo de “glória de Jesus” a que o evangelista se refere, que fogem ao escopo do artigo. Para estas considerações ver BROWN, R. E., Comentário ao Evangelho segundo João, vol. 1(1-12), p. 784-785; LEÓN-DUFOUR, X., Leitura do Evangelho segundo João I, p. 341-342; e SCHNAKENBURG, R., El Evangelio según San Juan, p. 512-513.

48 Fiel ao pensamento judaico, João “afirma a impossibilidade de se ter uma visão direta de Deus [cf. 1.18; 5.37; 6.46]” (KÖSTENBERGER, A. J. João. In: BEALE, G. K.; CARSON, D. A. (orgs.). Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento, p. 604). Por isso, o evangelista escreve “viu a glória de Jesus”. O uso desta expressão autentica Sua divindade e relação com Deus.

Jesus, através dos sinais, representa, que provém do interior do homem e que envolve sua liberdade, iniciativa e vontade, muito além do que simples olhos (BLANCHARD, 2004, p. 63-69). Tal fato é expresso pelo evangelista como “mas entendam com o coração” (v.40d). Apesar de intimamente relacionados, sinais e glória representam realidades distintas. A manifestação de um realiza a do outro, mediante a fé. Só aquele que crê – entender com o coração o que de fato viu – consegue transpor o concreto do sinal, ainda que prodigioso, para “ver, no gesto de Jesus, a glória, isto é, o Filho de Deus” (FABRIS; MAGGIONI, 1992, p. 404). Para as comunidades joaninas, o evangelista quer transmitir a mensagem de que é preciso superar, como a um sinal, o Jesus, o carpinteiro e filho de carpinteiro – o concreto –, para atingir o Cristo, Filho de Deus, o Messias encarnado – a glória de Deus –, o que só se consegue mediante uma fé sólida e verdadeira, através de uma firme adesão pessoal.

Interessante observar dois aspectos da composição joanina com relação ao Livro dos Sinais (Jo 3-12). O evangelista abre e fecha esta parte com uma citação de Isaías e igualmente o faz com a expressão “τὴν δόξαν αὐτοῦ/*a sua glória*”, indicando que Isaías já tinha visto a glória de Jesus, do *lógos* eterno (CASTRO SÁNCHEZ, 2008, p. 233; CARSON, 2007, p. 450); neste sentido, “o passado (Isaías) é evocado para iluminar o presente” (ZUMSTEIN, 2008, p. 554). Estes dois elementos emolduram esta primeira parte do IV Evangelho. Isaías é usado e citado em Jo 1,23: “a voz que clama no deserto; endireitai o caminho do Senhor” e nas duas citações da perícopos Jo 12,37-43. E a expressão “τὴν δόξαν αὐτοῦ/*a sua glória*” encontra-se presente quando da realização do primeiro milagre de Jesus, em Caná da Galileia (Jo 2,11), e agora, ao final, em Jo 12,41. Em ambos os casos, as citações se unem com o objetivo do desenvolvimento de um dos pontos da cristologia joanina: Jesus é Deus, Filho de Deus. Em Is 40,3, uma voz⁴⁹ – anônima – clama para que o caminho seja aplainado: “um caminho para YHWH”. Em Jo 1,23, João, o Batista, prepara o caminho para Jesus, referindo-se a ele como o Messias, o Eleito de Deus (Jo 1,26-34). Em Caná, após o primeiro sinal, “Jesus manifestou a sua glória e os seus discípulos creram nele” (Jo 2,11). Ao final de seu ministério público (Jo 12,37), mesmo não fazendo uma avaliação positiva sobre quantos teriam acreditado nele, o evangelista declara que Isaías “viu a glória de Jesus e, falou a respeito dele” (Jo 13,41). João circunscreve o Livro dos Sinais com estes dois elementos de composição.

Como apontado no v.37, o aparente comando divino a Isaías de endurecer o coração do homem não se sobrepõe à sua liberdade e às suas escolhas humanas, e não possui caráter definitivo. Ao iniciar o v.42 com o advérbio “μὲντοι/*certamente*”, um elemento gramatical de reforço, o evangelista intenciona dar ênfase para o que será dito na sequência. Não se trata de uma conjectura, mas de uma certeza de que, amenizando o quadro inicial da perícopos: “não acreditavam nele” (v.37b), alguns creram⁵⁰ (v.42a). A mensagem e os sinais não poderiam ter sido totalmente em vão, segundo a ótica joanina, pois impactaria no plano de Deus para a salvação do homem. Neste sentido, além do uso enfático do advérbio, João seleciona alguns personagens de destaque no meio judaico: as autoridades, pois, mesmo entre os dirigentes de altos grupos religiosos de Israel, “muitos acreditaram nele” (Jo 12,42a) (PÉREZ MILLOS, 2016, p. 1230). Aqui, João não designa outros grupos, como os fariseus ou saduceus, grupos estes com que Jesus teve diversas discussões e controvérsias, mas pode-se considerar, pelo texto, que algumas destas autoridades faziam parte,

49 “קול קורא במדבר פנו דרך יהוה” – sem o artigo definido “ה”: “uma voz clama no deserto: abri um caminho para YHWH”.

50 Este modo de expor determinado tipo de posições contrárias, através de orações adversativas, está presente em outras passagens no IV Evangelho. Aqui, encontra-se na temática da perícopos: aceitação/rejeição da mensagem ou fé/incrédulidade. Em particular, mostra-se já no Prólogo, nos v.11-12, como que a indicar um paradigma que se seguirá ao longo do Evangelho (LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho segundo João I*, p. 342).

inclusive, do Sinédrio ou do Conselho⁵¹. Não se pode concluir com certeza a quantidade de outros chefes judeus que creram. O evangelista, fiel à narrativa teológica, sempre deixa em aberto a questão da dinâmica fé *versus* incredulidade (Jo 7,48).

O temor dos membros do Sinédrio devia-se à grande influência que os fariseus exerciam com relação ao culto e à comunhão nas sinagogas. Uma decisão deles seria determinante para uma expulsão. O confronto com a passagem da cura do cego de nascença, em Jo 9, mostra uma série de elementos em comum⁵², em particular, quanto à expulsão da Sinagoga, nos vs.13.22.34 (BEUTLER, 2016, p. 316). No relato, o que havia sido cego fora levado aos fariseus. A consequência é registrada no v.23: “Se alguém reconhecesse Jesus como Cristo, seria expulso da Sinagoga”. Para um judeu daquele período e, de modo especial, para um judeu em posição de destaque, ser expulso constituiria uma degradação e a impossibilidade de continuar realizando não somente o culto, como “um castigo limitado a breves períodos de tempo no judaísmo, mas que estava em jogo a exclusão da comunidade religiosa judaica” (SCHNAKENBURG, 1980, p. 515, tradução nossa), impedindo-o de qualquer outra atividade em seu meio.

Escrevendo para os cristãos de sua época, o evangelista descreve-lhes uma circunstância real, de truculenta oposição por parte da Sinagoga. As medidas restritivas e opressoras dos responsáveis por conduzir a religião daquele momento histórico – os líderes religiosos – visavam conter, se não a adesão, pelo menos a divulgação da fé em Jesus Cristo, já que alguns acreditavam, “mas não confessavam” (v.42b), ou não queriam admitir publicamente. João já havia antecipado esta situação (Jo 9,22). Devido a esta posição das autoridades, “a adesão a Jesus comportava a ruptura com as instituições (Jo 8,23s.31; 10,3s)” (MATEOS; BARRETO, 1979, p. 574). Os cristãos das comunidades joaninas provenientes do judaísmo muito provavelmente tinham sido expostos a este tipo de exclusão. Este relato joanino registra a crescente tensão entre os judeus que acreditavam em Jesus e as autoridades judaicas, o que podia significar, inclusive, sério risco (KÖSTENBERGER, 2004, p. 393) tanto para eles como para toda a comunidade. Sofriam, igualmente, a hostilidade de um mundo alheio à conduta e aos valores que praticavam. Era necessário dar-lhes o devido acolhimento e também algum tipo de conforto e alento espiritual em função de sua escolha.

O v.43 apresenta por que os líderes religiosos judaicos não admitiam e/ou confessavam sua adesão a Jesus Cristo (CARSON, 2007, p. 450-451). Além da explícita coerção dos fariseus, com sua ameaça de expulsão das sinagogas, o temor pela perda de seus privilégios prevaleceu. Talvez esta situação pudesse estar sendo enfrentada por alguns membros da comunidade joanina, que ponderavam sobre as regalias que possuíam e que estariam abrindo mão caso confessassem Jesus como o Messias esperado. É possível que João esteja apontando para um tipo de fé existente nas comunidades, que não se baseava no fundamento absoluto de amar Jesus Cristo sobre todas as coisas, como Deus que é (Dt 6,5). Uma fé fraca e imatura, que não subsistia aos apelos mundanos.

Pelo relato evangélico, podem ser identificadas três posições relativas aos sinais: 1) aqueles que os rejeitaram; 2) aqueles que os aceitaram e viram neles a glória de Jesus, manifestação da glória do Pai, e assumiram esta decisão; e 3)

51 Provavelmente, o evangelista aqui se refere a Nicodemos (Jo 3,10) e a José de Arimatéia (Lc 23,50), devido às suas posições junto à comunidade e no âmbito da estrutura religiosa judaica (BRUCE, F., João, p. 235; MATEOS, J.; BARRETO, J., El Evangelio de Juan, p. 574; SCHNAKENBURG, R., El Evangelio según San Juan, p. 514; KÖSTENBERGER, A., John, p. 392; BEUTLER, J., O Evangelho Segundo João, p. 316).

52 Foge ao escopo do artigo fazer uma abordagem detalhada destes pontos de contato. Apenas como exemplos: a cegueira de nascença, o “ver e não crer”, a busca de testemunhos alheios, a identificação de “um profeta” e a expulsão da Sinagoga.

aqueles que os aceitaram de modo silencioso, sem uma manifestação pública. Quanto a estes últimos, pesam duas questões: a) a primeira diz respeito aos v.39-40. Eles atestam que o desígnio divino não é imutável e passa, necessariamente, pela liberdade e escolha humanas. O endurecimento do coração como ordem divina se transforma, agora, em um dilema de cunho moral⁵³ e que, portanto, encontra sua solução dentro da esfera humana, corroborando os aspectos estilísticos e retóricos do texto hebraico; b) a segunda questão refere-se à hipocrisia e suas consequências. Os que aceitam Jesus e se silenciam passam a viver uma religião de fachada, fingem crer em algo que não creem efetivamente. Vivem uma mentira em e para si mesmos. E ainda, por ocuparem cargos de alta visibilidade, levam o povo a permanecer no engano de um conjunto de crenças sem sentido: “propõem como luz o que sabem ser trevas, desorientam o povo e o impedem de alcançar a salvação que Jesus lhe oferece” (MATEOS; BARRETO, 1979, p. 574). Estes são aqueles que preferiram a glória dos homens e não buscam a Deus verdadeiramente, embora o tenham reconhecido na pessoa de Jesus (DODD, 2003, p. 491). Para João, este tipo de atitude, de ocultar a fé, não é aceitável ou, segundo Bruce (1987, p. 235),

suficiente e ele quer que seus leitores compreendam claramente que a fé que concede o direito de nascimento dos filhos de Deus (1,12) é aquela que se mostra em público, num compromisso irrevogável com Jesus, reconhecendo-o como Messias e Filho de Deus.

A frase possui três elementos de grande peso para a teologia joanina: o verbo “ἀγαπάω/amar” e as duas expressões contendo a palavra “δόξα/glória”. Além do verbo, de amplo uso e com várias nuances de sentido ao longo de todo Evangelho, as expressões revelam, apesar de construídas sobre a mesma palavra, sentidos contrários. O evangelista elabora um jogo semântico colocando em oposição as duas construções: “glória dos homens” (v.43a) e “glória de Deus” (v.43b) (CARDONA RAMÍREZ, 2015, p. 142). Aqueles que buscam “a glória dos homens” (v.43a), caracterizam-se pelo egocentrismo, pelo fechamento em si e por desejar a aprovação dos homens, seguindo seu pensamento de fazer o que deles se espera, à procura por honrarias e privilégios, por posição social e financeira. Tudo subordinam a estes valores. Optam por permanecer nos privilégios já alcançados e recusam a verdadeira vida, a partir do fechamento e endurecimento de coração (ORLANDO, 2022, p. 198) e preferindo a “glória humana” (CASTRO SÁNCHEZ, 2008, p. 234). Por outro lado, os que buscam “a glória de Deus” (v.43b), fazem-no por meio de Jesus, pois ele é “a glória de Deus”: este mesmo Jesus que em momento algum buscou a glória para si, mas sempre revelou a glória daquele que o enviou; que sempre se mostrou pronto a realizar a vontade do Pai e não a dos homens (Jo 4,34; 5,19; 6,38 por exemplo). Ao homem, faz-se necessário seguir o modelo de Jesus para, em sua “radical renúncia de si e de todo seu desejo egoísta, submetendo-se à vontade divina” (SCHNAKENBURG, 1980, p. 516), poder dar-lhe uma adequada resposta de fé.

Em um momento anterior no IV Evangelho, no discurso de Jesus após a cura do enfermo na piscina de Betesda, em Jo 5,1-47, a partir do v.41, o evangelista já havia escolhido expressões muito similares para discorrer sobre aquela situação. Naquela passagem, também ocorre a discussão sobre a busca de Deus e João propõe a mesma relação antitética entre “glória dos homens” e “glória de Deus”⁵⁴. João retoma o mesmo tema, de forma resumida, neste ponto do Evangelho.

53 Schankenburg (1980, p. 515) se refere a este ponto como “um julgamento de culpa moral”.

54 No trecho entre os 5,41 e 5,47, João faz uso da palavra “δόξα/glória”, por duas vezes, em construção gramatical muito similar a 12,42, e ainda emprega a palavra “ἀγάπη/amor”, do mesmo radical do verbo constante do v.43 – “ἀγαπάω/amar”.

O último discurso de Jesus ao mundo (Jo 12,44-50) encerra o Livro dos Sinais (Jo 3-12)⁵⁵. Não seria conveniente terminá-lo com o delicado tema da incredulidade (LÉON-DUFOUR, vol. I, p. 344). Ao contrário, o Evangelho joanino tem, por um dos seus objetivos, despertar ou reavivar a fé. Por outro lado, a reflexão sobre a incredulidade visa conduzir o leitor ao ponto culminante da trajetória de Jesus, o Messias, Filho de Deus encarnado: sua paixão, morte e ressurreição.

Os relatos contidos no Livro da Glória farão uma exigência ainda maior para a fé e, dentro do plano do Evangelho, era fundamental uma reflexão sobre a dinâmica fé/incredulidade. Se os sinais se mostraram pouco eficazes para despertar a fé e se nem a ressurreição de Lázaro gerou aprovação ou adesão unânime pelos presentes, como o povo iria reagir ao sinal maior, a ressurreição do próprio Jesus? A perícopes Jo 12,37-43 se evidencia, sob o ponto de vista de sua composição e seu posicionamento na estrutura do Evangelho, como um chamado para uma disposição do coração – entender como o coração (v.40d) –, para uma postura de boa vontade e para uma atitude de querer ver o transcendente além da concretude dos sinais. Neste sentido, a última temática da perícopes, em Jo 12,43, articula-se com temática das primeiras palavras do discurso de Jesus em Jo 13,31. Em ambos os casos, elas giram em torno da palavra “δόξα/ glória”.

Considerações finais

Após a ressurreição e ascensão de Jesus, e o evento de Pentecostes, os apóstolos e os discípulos precisaram se ocupar em apreender, entender e interpretar tudo o que haviam experimentado para responder à pergunta: “Quem é Jesus?”. Antes mesmo do surgimento dos primeiros escritos, os acontecimentos de sua vida, seus ensinamentos, discursos, parábolas e sinais foram sendo revistos à luz do evento pascal e, também, das Escrituras de Israel, uma vez que, oriundas do judaísmo, as Escrituras Sagradas desempenhavam papel central.

Devido às evidências contidas nos quatro Evangelhos, pode-se constatar que seus autores estavam bastante familiarizados com algum tipo de texto ou versão das Escrituras. Em função das citações adotadas e das semelhanças com os escritos em cada versão, é possível dizer que além do uso do AT a partir da versão grega da LXX, que é o mais comum entre os autores do NT, também há indícios que eles tiveram conhecimento e contato com algum texto hebraico e alguns *Targumim*. Desta forma, ocorre um fenômeno em duas direções que se influenciam mutuamente: o uso das Escrituras como forma de entendimento da pessoa de Jesus Cristo como o Messias previsto e esperado, o Filho de Deus, e a iluminação das Escrituras pela pessoa de Jesus Cristo, o Verbo Encarnado (Jo 1,1-18), que faz desvelar nelas as referências a este mesmo Jesus, o Cristo. Ou seja, a fé no Cristo ressuscitado guiou a leitura das Escrituras e sua interpretação guiou o entendimento da pessoa de Jesus (PORTER, 2006, p. 127). Assim, ao usar referências do AT em seus escritos, os evangelistas querem demonstrar que as Escrituras já apontavam para Jesus e que ele cumpria e plenificava aquelas passagens escriturísticas citadas. As Escrituras, como Palavra de Deus, assumem um papel de testemunha com autoridade divina.

Ao se utilizar de duas citações de Isaías na perícopes Jo 12,37-43, o autor do IV Evangelho quer indicar não só a continuidade da persistente incredulidade do povo de Israel em relação aos sinais e obras realizadas por Deus ao longo de toda a história, mas também estabelecer um paralelo⁵⁶. Assim como Isaías, Jesus fala em nome de Deus e

55 Sobre a perícopes Jo 12, 44-50, vide nota respectiva no item 2.4 – Delimitação e Estrutura.

56 Trata-se de uma tipologia. A tipologia não caracteriza uma igualdade entre os personagens-tipo, mas um padrão. É incomparável a superioridade de Jesus a todo personagem-tipo do AT, mesmo porque é Deus e não apenas homem (FRANCE, R. T., *Jesus and the Old Testament*, p.49).

traz sua Palavra e, da mesma forma que a mensagem de Isaías foi rejeitada (Jo 12,38cd), a mensagem de Jesus não encontra a devida aceitação por parte do povo. Ademais, tanto com Isaías quanto com Jesus, houve um acirramento da cegueira e um maior endurecimento do coração por parte do povo, tanto do antigo como do novo.

Em duas passagens do Evangelho joanino, o autor cita outros dois personagens do AT: “Moisés” (Jo 5,46) e “Abraão, vosso pai” (Jo 8,56). Ao referir-se a Moisés, como escritor da Lei, o legislador por excelência, o evangelista pretende indicar que ele “conhece o verdadeiro propósito da Lei. Em vez de ser um fim em si mesma, a Lei apontava para Cristo” (KÖSTENBERGER, 2014, p. 557). E, como Jesus, Moisés operou prodígios diante do povo, pelo braço forte de YHWH e, de modo semelhante, o povo – de cerviz dura – sempre esteve inclinado a não crer na palavra de Deus nem a desenvolver uma fé robusta.

De forma similar ao profeta Isaías, o patriarca Abraão “exultou por ver meu dia. Ele o viu⁵⁷ e encheu-se de alegria” (Jo 8,56). O aposto, “vosso pai”, coloca Abraão em uma posição acima dos ouvintes e a Jesus, em posição ainda superior. Em resposta a um questionamento dos judeus, Jesus acrescenta: “πρίν Ἀβραάμ γενέσθαι, ἐγὼ εἰμί/antes de Abraão existir, eu sou”⁵⁸. No limiar dos Testamentos, surge João, o Batista, que dá testemunho de Jesus Cristo (Jo 1,7.29; 3,27-36). Em Jo 1,29, João, o Batista, vê Jesus se aproximar e o confessa publicamente. Mais à frente, em Jo 1,32, o evangelista escreve: “E João deu testemunho dizendo [...]”. Através deste personagem singular, o autor do IV Evangelho explicita a tríade: ver x crer x confessar (testemunhar), que irá caracterizar, como um esboço proléptico, o Livro dos Sinais (Jo 3-12).

João coloca à disposição de seus ouvintes-leitores as Escrituras de Israel, testemunhos do AT, Moisés e Abraão, de João, o Batista, e os sinais, de modo a promover-lhes ou a embasar e fortalecer-lhes a fé em Jesus Cristo, como o revelador do Pai, o Messias esperado, o próprio Deus Encarnado. Contudo, a avaliação que o evangelista faz do ministério público de Jesus não apresenta um quadro animador. Embora não tenha se mostrado um fracasso, afinal “muitos creram nele” (Jo 12,32a), não teria tido o sucesso esperado, pois muitos dos judeus “não creram nele” (Jo 12,37b). Além das palavras, Jesus fundamentou sua pregação em sinais, que exigem o “ver”, o “querer ver” e o “entender com o coração”.

Devido à ambiguidade inerente aos sinais e seus efeitos naqueles que os presenciam, entretanto, estes sinais “algumas vezes evocam a fé (Jo 2,11; 20,30-31), mas, algumas vezes, eles reforçam a incredulidade porque não são interpretados de acordo com a fé (Jo 12,36-37; 2,23-25; 4,48; 20,25)” (PORTER, 2006, p. 148). Como reveladores da relação de Jesus com o Pai e do poder do Pai que se realiza em e através de Jesus, os sinais deveriam ter cumprido seu papel, como o próprio Jesus observa (Jo 10,37-38). Enquanto em Jo 12,37, o narrador observa e chama a atenção para a obstinada incredulidade do povo, a partir de Nm 14,11⁵⁹, o próprio Deus ressalta o fato e faz-lhe uma ameaça. Aparentemente, nenhum dos elementos colocados à disposição de seus leitores-ouvintes foi suficiente para vencer a histórica e persistente falta de fé.

57 Nas duas ocorrências do verbo “ver”, o evangelista emprega, no grego, o verbo “ὄρω” em forma conjugada.

58 O uso da expressão “eu sou” ocorre diversas vezes no IV Evangelho e o evangelista a utiliza como uma forma de expressar a divindade de Jesus (Ex 3,14), que é um com o Pai (Jo 10,30).

59 Nm 14,11: “E YHWH disse a Moisés: ‘Até quando este povo me desprezará? Até quando recusará crer em mim, apesar dos sinais que fiz no meio dele?’”

Transcender o visual imediato, concreto e superficial, e atingir a profundidade espiritual mostra-se imprescindível na relação sinal *x* fé, ver *x* crer. Ver no Jesus de Nazaré, um galileu, carpinteiro, um simples homem na aparência, o próprio Deus Encarnado, o Filho, o *Logos* Eterno (Jo 1,1-18), em quem o Pai manifestou sua glória através dos numerosos e grandiosos sinais, requer um “ὄραω/*ver*” particular, a ser exercido segundo a vontade humana. À ordem divina do embotamento, prevalece a liberdade humana em querer *ver* a glória de Deus velada na fragilidade do homem Jesus. Ao final do episódio da cura do cego de nascença (Jo 9,37-38), Jesus pergunta ao homem que acabara de ser curado se ele acreditava no Filho do Homem. Ele responde: “Quem é para que eu creia?”. Então Jesus lhe diz: “Tu o vês”, ao que lhe responde o homem: “Creio” (ver e crer). Identicamente, no episódio com Tomé, na segunda aparição de Jesus, após a confissão de fé de Tomé, Jesus lhe diz: “porque viste, creste” (ver e crer).

Como o homem do século XXI reage ao “ver e crer”? Que tipo de “ver” ele emprega nos sinais de Deus em sua vida? Duas promessas de Deus instiga o homem atual a perseguir a fé: uma do Filho e uma do Pai, que o Filho reafirma: “Felizes os que não viram e creram!” (Jo 20,29) e “Ao se converterem, eu os curarei!” (Jo 12,40f). E conclui seu Evangelho, afirmando que “tudo foi escrito” para dar testemunho (mostrar/*ver*) e para levar à fé no Filho de Deus (crer), para que crendo, seja salvo por ele (o Filho).

Referências

- ALAND, K.; ALAND, B. **O Texto do Novo Testamento**. Introdução às Edições Científicas do Novo Testamento Grego bem como à teoria e prática da Moderna Crítica Textual. São Paulo: SBB, 2013.
- ALONSO SCHÖKEL, L. **Dicionário Bíblico Hebraico-Português**. São Paulo: Paulus, 1997.
- ALONSO SCHÖKEL, L. SICRE DIAZ J. L. **Profetas I**. Grande Comentário Bíblico. São Paulo: Paulus, 1988.
- ASCOUGH, R. S. **Milagres de Jesus**. São Paulo: Ave-Maria, 2008.
- BEASLEY-MURRAY, G. R. **John**. Word Biblical Commentary. USA: Word, Inc., 1987.
- BETTENCOURT, E. **Para entender o Antigo Testamento**. Aparecida: Santuário, 1990.
- BEUTLER, J. **O Evangelho Segundo João**. São Paulo: Loyola, 2016.
- BLANCHARD, Y-M. **São João**. São Paulo: Paulinas, 2004.
- BLANK, J. **O Evangelho Segundo João**. Petrópolis: Vozes, 1991.
- BOISMARD, M.E.; LAMOUILLE, A. **L'Évangile de Jean**. Synopse des Quatre Évangiles em Français, Tome III. Paris: CERF, 1987.
- BOOR, W. **Evangelho de João II**. Comentário Esperança. Curitiba: Esperança, 2002.
- BORING, M. E. **Introdução ao Novo Testamento**. História, literatura e teologia. Cartas Católicas, Sinóticos e Escritos Joaninos. Vol. II. Santo André: Academia Cristã: São Paulo: Paulus, 2016.
- BROWN, F.; BRIGGS, C. A.; DRIVER, S. R. [GESENIUS, W.]. **Hebrew and English Lexicon of the Old Testament**. Oxford, England: Oxford University Press, 1939.

- BROWN, R. E. **Comentário ao evangelho segundo João**, vol. 1(1-12): Introdução, tradução e notas. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2020.
- BROWN, R. E. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 2012.
- BRUCE, F. F. **João**. Introdução e comentário. São Paulo: Vida Nova, 1987.
- CARDONA RAMÍREZ, H. **El Evangelio Según San Juan**. Rasgo Bíblico y Teológico. Medellín: UPB, 2015.
- CARSON, D. A. **O Comentário de João**. São Paulo: Shedd, 2007.
- CASTRO SÁNCHEZ, S. **Evangelio de Juan**. Comentário a la Nueva Biblia de Jerusalén. España: Desclée De Brouwer, 2008.
- DODD, C. H. **A interpretação do Quarto Evangelho**. São Paulo: Teológica, 2003.
- ELLIGER, K.; RUDOLPH, W. (Eds.). **Biblia Hebraica Stuttgartensia**. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- FABRIS, R.; MAGGIONI, B. **Os Evangelhos II**. São Paulo: Loyola, 1992.
- FRANCE, R. T. **Jesus and the Old Testament**. Vancouver, Canada: Regent College Publishing, 1998.
- FRIBERG, T.; FRIBERG, B.; MILLER, N. **Analytical Lexicon of the Greek New Testament**. Bloomington, Indiana: Trafford Publishing, 2006.
- GONZAGA, W.; LIMA, A. P. A profissão de fé de Tomé (Jo 20,28) e sua base veterotestamentária (Sl 35,23). *Revista Cadernos de Sion*, 3(2), 2022, p.130-163
- GONZAGA, W. “A Sagrada Escritura, a alma da Sagrada Teologia”. In: MAZZAROLLO, I; FERNANDES, L. A.; CORRÊA LIMA, M. L., *Exegese, Teologia e Pastoral, relações, tensões e desafios*. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Santo André: Academia Cristã, 2015, p. 201-235.
- GRASSO, S. **Il vangelo di Giovanni – commento esegetico e teologico**. Roma: Città Nuova Editrice, 2008.
- HAENCHEN, E. **John 2**. Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible. Philadelphia: Fortress Press, 1984.
- HENDRISKSEN, W. **João**. Comentário do Novo Testamento. São Paulo: Cultura Cristã, 2014.
- HOLLADAY, W. **Léxico hebraico e aramaico do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2010.
- KONINGS, J. **Evangelho segundo João: amor e fidelidade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
- KÖSTENBERGER, A. J. **John**. Grand Rapids, MI: Baker Publishing Group, 2004.
- KÖSTENBERGER, A. J. João. In: BEALE, G. K.; CARSON, D. A. (orgs.). **Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2014, p.521-642.
- LÉON-DUFOUR, X. **Leitura do Evangelho Segundo João I. Palavra de Deus**. São Paulo: Loyola, 1996.
- LÉON-DUFOUR, X. **Leitura do Evangelho segundo João II**. São Paulo: Loyola, 1996.
- LIMA, M. L. C. **Mensageiros de Deus: profetas e profecias no Antigo Israel**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São

- Paulo: Ed. Reflexão, 2012.
- MALZONI, C. V. **Evangelho Segundo João**. São Paulo: Paulinas, 2018.
- MARGUERAT, D. **Novo Testamento: história, escritura e teologia**. 3ª ed. São Paulo: Loyola, 2015.
- MARTÍNEZ LOZANO, E. **En el principio era la vida. Comentario al evangelio de Juan**. España: Desclée De Brouwer, 2019.
- MATEOS, J.; BARRETO, J. **El Evangelio de Juan**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979.
- MAZZAROLO, I. “**Nem aqui, nem em Jerusalém**”. **Evangelho de João**. Rio de Janeiro: Mazzarolo, 2000.
- NESTLE-ALAND (eds.), **Novum Testamentum Graece**. Ed. XXVIII. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- ODEN, T. C. (ed.). **Evangelio Según San Juan (11-21)**. La Biblia Comentada por los Padres de la Iglesia. Nuevo Testamento 4b. Madrid: Ciudad Nueva, 2013.
- OPORTO, S. G. GARCÍA, M. S. **Comentário ao Novo Testamento III**. São Paulo: Ave-Maria, 2004.
- ORLANDO, L. **Giovanni. Il Vangelo dela Vita**. Bari: Ecumenica Editrice Scrl, 2022.
- PAROSCHI, W. **Origem e transmissão do Texto do Novo Testamento**. São Paulo: Sociedade Bíblica da Brasil, 2014.
- PÉREZ MILLOS, S. **Juan**. Comentario Exegético al Texto Griego del Nuevo Testamento. Barcelona, 2016.
- PERKINS, P. Evangelho segundo João. In BROWN, R.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. (orgs.). **Novo comentário bíblico São Jerônimo**. Novo Testamento. São Paulo: Paulus, 2018, p.731-816.
- PORTER, S. E. (ed.). **Hearing the Old Testament in the New Testament**. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2006.
- RAHLFS, A.; HANHART, R. (eds.). **Septuaginta**. Editio Altera. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. 2006.
- SCHNACKENBURG, R. **El Evangelio según San Juan**. Versión y comentario. Vol II. Barcelona: Herder, 1980.
- SEIFRID, M. A. Romanos. In: BEALE, G. K.; CARSON, D. A. (orgs.). **Comentário do Uso do Antigo Testamento no Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2014, p.759-864.
- SICRE DÍAZ, J. L. **Introdução ao Profetismo Bíblico**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.
- SIMOENS, Y. **Secondo Giovanni**. Una Traduzione e un'interpretazione. Bologna: EDB, 2002.
- SLOYAN, G. **Giovanni**. Torino: Claudiniana, 2008.
- UTRINI, H. C. S. Entre o gládio de César e a Cruz de Cristo: messianismo e poder temporal a partir de Sal 17 e de Mc 12,13-17. *Reflexus – Revista de Teologia e Ciências das Religiões*, ano XII, n. 20, 2018/2, p. 521-542.
- WEBER, R.; GRYSO, R. (eds.). **Biblia Sacra Vulgata**. Iuxta Vulgatam Versionem. Editio Quinta. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.
- WENGST, K. **Il vangelo di Giovanni**. Brescia: Editrice Queriniana, 2005.

ZEVINI, J. **Evangelho Segundo João, vol. II**. São Paulo: Salesianos, 1996.

ZUMSTEIN, J. **Il Vangelo secondo Giovanni, vol. 1: 1,1–12,50**. Torino: Claudiniana, 2008.

AS BERAKHOT DE JESUS NO SEDER DE PESAH

Donizete Luiz Ribeiro, Doutor em Teologia pelo Instituto Católico de Paris, Diretor Acadêmico e professor do CCDEJ, professor agregado da PUC-RIO, membro associado das Associações ACFEB e ABIB, Editor da Revista Cadernos de Sion e participa da diretoria da Revista El Olivo.*

Estevão Oliveira de Souza, Religioso da Congregação de Nossa Senhora de Sion. Possui graduação em Filosofia pela Faerpe, graduação em Teologia pelo ITESP.*

RESUMO

O propósito deste artigo é um breve estudo bíblico-histórico das bênçãos judaicas utilizadas no *seder de pesah*, realizadas por Jesus no decorrer da celebração antes do ápice de sua missão, isto é: sua prisão, crucificação, morte e ressurreição. Leva-se em conta que o uso de Jesus vai de encontro à tradição de seu povo, mas ao mesmo tempo seu gesto atualiza as *berakhot* e imprimirá na comunidade nascente o primeiro dado da tradição, ou seja, o sentido de celebrar e elevar a Deus sempre orações.

Palavras-chave: Pesah. Festa judaica. Berakhot.

ABSTRACT

This article's purpose is to make a short historical biblical study on the Jewish blessings found on the Pesah Seder and performed by Jesus during that celebration before the pinnacle of his mission, i.e.: his prison, crucifixion, death and resurrection. It is taken into account the fact that Jesus' performance corresponds to his people's tradition. On the other hand, his gesture actualizes the berakhot and attaches into the primitive community the first datum of tradition, i.e., the meaning of celebrating and elevating prayers to God.

Keywords: Pesah. Jewish Feast. Berakhot.

Introdução

Jesus foi um homem de seu tempo. Nascido em meio judaico participa ativamente da religiosidade em que estavam imbuídos tal povo, participando ativamente das práticas religiosas. Para um judeu religioso, os primeiros ensinamentos se dão no ambiente familiar, que é considerado também como um pequeno santuário para o povo. Nesse ambiente, as primeiras letras da *Torah* são dadas pela mãe, que tem o papel de ser *Akeret Habayit*.¹ Quando os filhos chegam à maioridade fazem a cerimônia de *Bar Mitzvá*,² considerada a maioridade religiosa para os judeus. Para Jesus, tais acontecimentos não poderiam

* E-mail: ribeironds@gmail.com

* E-mail: oliveiraestevaosion@gmail.com

1 O termo *Akeret Habayit* significa literalmente o esteio da casa. Cabe à mãe moldar a casa segundo os preceitos judaicos

2 *Bar Mitzvá*: בר מצוה, Etapa da vida do jovem judeu quando este chega à maioridade. O costume de uma cerimônia do *Bar Mitzvá* data de meados do século XVI, todavia a alusões à entrada na vida adulta em algumas passagens bíblicas tais como passagem em Gênesis 34,25 onde se faz referência à Levi como adulto.

ter sido diferentes. Vemo-lo na idade do *Bar Mitzvá*, discutindo no templo entre os doutores e interrogando-os com grande sabedoria (Lc 2,46b–47). A partir da referida cerimônia, o jovem pode fazer parte dos *minyán*,³ e intensifica sua vida de estudos e práticas dos mandamentos. Após os eventos do templo, não temos dados para afirmar acerca das práticas de Jesus; todavia, a tradição contida em Lucas aponta sua obediência e práticas dentro do judaísmo (Lc 2,51–52). Esse período oculto de Jesus, provavelmente, serviu como aprendizado junto a algum mestre para que, quando estivesse preparado, pudesse iniciar seus ensinamentos publicamente. Ao iniciar sua vida pública e missão, vemos Jesus imbuído de sabedoria adquirida a partir de longos anos de estudo e meditação.

Na tradição judaica é comum os mestres se colocarem a serviço de outro mestre e estudarem profundamente antes de iniciar seu próprio ministério de ensino e pregação. Exemplo de tal condição é a figura de *Rabbi Akiva*,⁴ que se dedicou profundamente ao estudo da Torah, a partir de um evento narrado no Avot de Rabbi Natan:

Certa vez estava Rabbi Akiva na boca de um poço e disse; ‘Quem fez um buraco nessa pedra? É a água que constantemente cai sobre ela, dia após dia. E eles disseram: ‘Akiva você não sabe do versículo, a água corrói as pedras (cf Jó 14,19)? Rabbi Akiva percebeu imediatamente e aplicou isso ainda mais si mesmo. Ele disse: se algo macio pode esculpir algo duro, tanto mais que as palavras da Torá, que são como aço, podem gravar-se no meu coração, que é apenas carne e sangue. Ele imediatamente começou a estudar a Torá.

Ao se apresentar como mestre nas manifestações religiosas do povo de Israel, Jesus vai se torando evidente em seus ensinamentos e práticas interpretativas da *Hallakhá*,⁵ reunindo em torno de si discípulos e tendo em vista um fim comum: a plenitude da *Berit*,⁶ a partir de uma visão mais pura da *Hallakhá*, uma prática ritual, cuja interpolada e enriquecida de nova perspectiva salvífica, cuja tradição ficou legada à comunidade nascente nas palavras sobre o pão e vinho e nas bênçãos que derramou sobre tais alimentos.

As bênçãos judaicas

A palavra bênção, em hebraico, é *berakhá*, cujo plural é: *berakhot*. As três consoantes que formam essa palavra são: *B.R.KH* “ברך”. Dessas três consoantes, é formada a palavra *Berekh*⁷ que significa: joelho e é a base da palavra *Berakhá*. Essas três letras estão na base de dois grupos verbais: o *pa'al* e o *piel*. No *pa'al* significa: dobrar

3 *Minyan*: מניין, Grupo de dez homens no mínimo, maiores de 13 anos, que a tradição judaica requer para a realização de qualquer ato religioso de carácter público.

4 Rabbi Akiva Ben Yosef: עקיבא בן יוסף (c.40–c.135) — foi um tanaíta hebreu que introduziu um novo método de interpretação da lei oral (*Hallakhá*) que veio a se tornar à *Mishná*, mas, devido à falta de aparato histórico seu nome virou assunto de inúmeras Lendas populares; uma delas a do Pomar (paraíso), apesar da rica quantidade de material proporcionado pela Literatura rabínica o retrato do homem que por quase dois mil anos traçou o caminho do rabinato é incompleto. Uma história completa de Rabi Akiba jamais fora escrita e por isso há tais lenda envolvendo esse personagem que é considerado no judaísmo como o Abba (pai) do judaísmo rabínico.

5 *Hallakhá*: הלכה, pode ser empregado de duas maneiras, significa a totalidade da lei ou uma decisão legal específica. É também o modo de vida formulado pela Torah para a orientação da humanidade e de Israel (SCHLESINGER, 1969, p. 51).

6 *bēriyth*: ברית, significa aliança entre Deus e o povo. O mais importante acontecimento da aliança de Deus com o povo se deu no Sinai, quando do recebimento das Tábuas da Lei entregues a Moisés (SCHLESINGER, 1969, p. 18).

7 A palavra significa joelho é um eufemismo judaico que significa órgão sexual, fonte da fecundidade. A tradição rabínica relaciona a palavra *berekh* com a raiz b ‘(ayn) r, cujo significado é poço, onde há água.

os joelhos e, no *piel*, assume o sentido de: abençoar.

A bênção⁸ é a expressão-chave da espiritualidade judaica. Ela se apresenta como uma resposta às maravilhas que Deus concede em sua liberalidade ao ser humano. O homem que recebe uma bênção de Deus tem o poder de transmiti-la (cf. Gn. 27,1; 48,14; 49,25). Assim, as *Berakhot*, na liturgia, são eixos centrais que dão tonalidade e colorido à ação litúrgica.

Na Escritura, encontramos um lugar destinado à prática e ritmos das orações (Dn 6,11). Aí vemos que existe um costume de rezar três vezes ao dia (HRUBY, 2014, p. 18). A oração e, posteriormente, as bênçãos em Israel se desenvolveram depois do exílio, mas suas raízes remontam aos primeiros patriarcas (VAINSTEIN, 1991, p. 24), inclusive, cada horário da oração é dedicado a um patriarca, assim a Abraão a oração da manhã, Isaac a oração da tarde e a Jacó a oração da noite (HRUBY, ano, p. 13-14).

A oração cotidiana consta de bênçãos (*berakhot*) relacionadas aos principais acontecimentos do dia, recitadas pela manhã, tarde e noite. As *berakhot* podem ser (BASURKO, 1997, p. 102-104): uma bênção breve, que nasce espontaneamente no coração do homem, que reconhece a ação de Deus que atua salvando-o a cada instante em sua existência, sendo que algumas destas foram incorporadas à liturgia do *seder* de *pesah*; às formas largas ou bênçãos cultuais, uma forma de bênção espontânea, fixada dentro da liturgia, que se celebrava no Templo e que se usavam nos serviços litúrgicos nas sinagogas.

O termo mais comumente usado para a oração é *Tefillah* “תְּפִלָּה” (Is 1,15), formado da raiz “פּלל” P.L.L⁹ no tronco verbal: *hitpael* (1 Rs 8,42). A raiz P.L.L “פּלל” foi interpretada de várias maneiras na linguagem bíblica, e significa: intermediar, julgar, esperar, de modo que a *tefillah* é o ato pelo qual o homem invoca a presença de Deus enquanto juiz de seus atos. Há outros termos usados para a oração na Bíblia: a) *qara* “קרא”, invocar (Gn 4,26); b) *Tsa’aq* “זעק”, gritar (Jz 3,9); c) *shiwwa* “שוע”, gritar forte (Sl 72,12); d) *rinnah* “רנה”, grito retumbante (Sl 17,1); e) *Darash* “דרש”, procurar Deus (Am 5,4); f) *Biqqesh penei y* “בקש פני”, procurar a face do Senhor (Os 5,15); g) *Shaal* “שאל”, pedir (Sl 105, 40); h) *Pag’a* “פגע”, encontrar (Deus) (Jr 7,16); i) *Nass’a* “נשא”, elevar (Jr 7,16); j) *Hannen* “הנן”, procurar o favor (Dt 3,23); k) *Shafakh lev* “שפך לב”, expandir o coração (Sl 62,9); l) *Siah* “שיח”, apresentar uma queixa (Sl 142,3).

As *Berakhot* cultuais são compostas de três elementos: a) uma fórmula própria, em geral, breve, que se apresenta como um invatatório: Bendigamos ao Senhor; b) uma recordação das maravilhas que Deus opera, como motivação para o louvor; c) e, por fim, o louvor do começo é retomado como doxologia final. Estes elementos das *Berakhot*, são uma atualização daquilo que Deus fez, faz e fará (memória atualizada e atualizante, *anamnese*). Uma vez precisado isso, principalmente na celebração do *seder* de *pesah*, podemos compreender que, quando Deus é invocado (*epiclese*), a partir das bênçãos, Israel se vê de novo na grande noite comendo o banquete da libertação.

Ao celebrar com os seus discípulos, Jesus faz uso das bênçãos rituais do *seder* durante a refeição, e repetindo

8 A importância da bênção é tal, que, na *Mishná*, há um tratado dedicado totalmente à bênção o qual traz o título de *Berakhot*: bênçãos.

9 Essa raiz hebraica é a mesma usada para a palavra *tehilim* que dão origem aos salmos.

os gestos, atualiza-os. Desse modo, Ele dá plenitude ao seu sentido, fechando o ciclo da aliança com o cumprimento do último ato da grande noite da Páscoa:¹⁰ a vinda do Messias.

Os quatro cálices servidos no *seder de pesah*

No decorrer da ceia, Jesus, pondo-se à mesa com os seus discípulos, em clima festivo, inicia a celebração de *seder* com a primeira bênção da festa, isto é: *quidush* (PEREIRA, 1985). Tendo tomado esse primeiro cálice e dado a bênção, Jesus diz: “tomai-o e reparti-o entre vós. Pois eu vos digo; doravante eu não beberei mais do fruto da videira até que venha o Reinado de Deus” (Lc 22,17-18).

No decorrer da ceia, no momento do anúncio da Páscoa, é servido o segundo cálice: o cálice da Redenção. Toda a história da libertação é narrada de forma educativa. O mais novo se aproxima e faz algumas perguntas¹¹ ao que preside¹² a celebração. Este responde às perguntas, fazendo uso da *haggadah*. Em seguida, canta-se a primeira parte do *hallel*. O segundo cálice é tomado e a *matza* distribuída. Juntamente com esse ato, aquele que preside molha um pedaço de pão no *harósset*¹³ e o oferece aos convidados, em sinal de afeto. O gesto de oferecer o pão umedecido dá um caráter notável à ação de Jesus para com Judas. Neste momento da celebração, Jesus fez um último gesto de grande amor para com aquele que o iria trair. O evento nos é narrado no quarto Evangelho: “Quanto a Judas, tendo tomado o bocado, saiu imediatamente: era noite” (Jo 13,30). A refeição continuava e, por fim, vinha o terceiro cálice: o cálice da bênção. E isso se pode verificar no Evangelho segundo Lucas, quando Jesus, após terminar de cear, toma em suas mãos o pão, dá graças e, em seguida, faz o mesmo com a cálice, dizendo: “Este cálice é a nova Aliança em meu sangue derramado por vós” (Lc 22, 19-20). O salmo 116 (115) é recitado e o cálice é tomado. O quarto cálice, chamado de cálice da aceitação, é servido após uma síntese dos acontecimentos, e conclui-se com a recitação do *hallel*, a bênção do cântico e a tríplice bênção (GIRAUDO, 2014, p. 125), e após bebido o cálice é dada a bênção final.

Nas narrativas de Marcos e Mateus, após o cântico dos salmos e encerramento da ceia, Jesus vai juntamente com seus discípulos para o Monte das Oliveiras. Ali, vemos que Jesus aceitará cumprir o seu desígnio de Messias–Servo Sofredor. Em outra interpretação, podemos supor que o cálice da aceitação é oferecido pelo Pai a Jesus (Mc 14, 36; Mt 26, 39; Lc 22, 42-43). Lucas é o único a narrar a aparição de um anjo, tal como se deu com o profeta Elias (1Rs19, 4-8). Jesus é confortado e aceita beber o cálice, e inicia-se, assim, o acontecimento do quarto verbo, que é a salvação.

10 Um antigo poema de páscoa conhecido como o poema das quatro noites descreve quatro acontecimentos que deverão acontecer durante toda uma geração desde a criação até a vinda do Messias.

11 “O mais jovem do grupo se aproxima do que está presidindo o rito e faz as seguintes perguntas: Por que esta noite é diferente de todas as outras noites? Por que nas demais noites comemos pão com fermento, e, nesta noite, comemos o pão sem fermento? Por que, nas outras noites, comemos qualquer tipo de verdura, e, nesta noite, ervas amargas? Por que, nas demais noites, não molhamos a verdura nem uma única vez e, nesta noite, duas vezes? Por que, nas outras noites, comemos carne tostada, cozida ou assada e, nesta noite, tão somente assada? Após a destruição do Templo, a última pergunta foi substituída pela seguinte: Por que, nas outras noites, comemos sentados ou recostados, e, nesta noite, todos nos recostamos?” (GIRAUDO, 2014, p. 105).

12 Geralmente é o pai de família que presidia o ritual de *pesah*. Aqui vemos Jesus, como líder do grupo, presidindo a celebração (GIRAUDO, 2014, p. 102).

13 *Harósset*, um dos símbolos pascais. Obtido a partir de uma mistura de maçãs, amêndoas, tâmaras ou passas trituradas, cuja cor lembra a do barro que os israelitas eram obrigados a fazer no tempo da escravidão do Egito.

As palavras sobre o pão e o vinho.

Ao tomar o pão e o vinho, na última Ceia, durante a celebração do *seder de pesah*, Jesus pronunciou uma série de palavras, que se tornaram o centro de nossa fé. Essas palavras foram primeiramente escutadas pelos apóstolos e discípulos, e oralmente passadas para os primeiros seguidores. Tais palavras receberam uma leitura pós-pascal. Com o passar das gerações e o desaparecimento das primeiras testemunhas e daqueles que conviveram com as testemunhas, viu-se a necessidade de colocar por escrito.

Essas palavras e gestos feitos por Jesus, sobre o pão e o vinho, que tinham como base as *berakhot* ficaram gravadas na memória dos apóstolos e discípulos; e sendo narradas segundo a visão de cada evangelista (JEREMIAS, 1980, p. 242). Essas palavras unificadas com os gestos feitos representam uma nova etapa na relação de Deus com os homens.

No êxodo, Deus libertou o seu povo e passou por cima das casas dos egípcios, poupando os umbrais marcados com o sangue do cordeiro. Os pães comidos representavam a amargura que o povo havia sofrido na terra do Egito. As palavras de Jesus em plena ligação com a sua morte traziam agora a ação de Deus mais perto de Israel e ampliavam-se a todos os povos. E mais que isso, a salvação, desde então, é comer e beber a carne de Cristo e nele permanecer, tal como vemos no Evangelho de João (Jo 6,55;15 4-5).

Os gestos e palavras de Jesus, sobre o pão e o vinho (BERGER, 2009, p. 559), não representam algo isolado, acontecido apenas na ceia derradeira, mas é um conjunto harmonioso em que os derradeiros gestos e palavras se constituem o ápice sintetizador de toda a sua trajetória. É o que nos afirma Penna: “o gesto de Jesus representa na verdade, o ápice de uma vida transcorrida com pró-existência, ou seja, como uma projeção *ad extra*, em relação aos outros, no esquecimento de si” (PENNA, 1998, p. 29). As tradições sobre o pão e o vinho são diversificadas, em um total de 5/3 nos sinóticos, em Paulo, e no quarto Evangelho.

Verbos gerais sobre o pão e o vinho

Nas palavras ditas por Jesus, que possivelmente estão presentes no *seder de pesah*, há alguns verbos, que foram usados igualmente para o pão e para o vinho registrados em quatro tradições. Nos sinóticos e em Paulo, tais verbos estão implicitamente no quarto Evangelho, ei-los: tomar e dar graças / abençoar, antes de se chegar ao centro dos gestos e ações de Jesus no *seder de pesah*, do qual recebe Dele como cordeiro e maná¹⁴ da Páscoa, a novidade de salvação universal.

Nas quatro narrativas (1Cor 11,23,25; Lc 22, 19-20; Mc 14,22-24; Mt 26,26-28), o verbo tomar (*labéte*) é o gesto inicial de uma série de ações. No *seder de pesah*, o verbo tomar (*labéte*) é sempre indicativo de um segundo ato: a ação de bendizer. Aquele que preside a ceia sempre após tomar algum alimento, ou fazer algum gesto de tomar algo, segue a ação com uma benção. Essa sequência binária seja em relação ao pão, ou ao cálice, em Lucas aparece de modo implícito com o uso da expressão “fez o mesmo”. A segunda ação é a de bendizer. E para esse verbo são usadas duas palavras gregas: bendizer (*eulogéo*), dar graças (*eucharisteo*), que são equivalentes e intercambiáveis.

¹⁴ No capítulo 6 do quarto Evangelho, a perspectiva pascal figura sobre a imagem do maná como pão-carne de Jesus que dá vida eterna.

Na Sagrada Escritura, o sentido de abençoar, permeia toda a Bíblia,; ao criar homem e a mulher, Deus os abençoa (Gn 2,27-28), e a partir da eleição de Abraão (Gn 12,1-2), a bênção se torna um elemento presente dentro da fé do povo de Israel.

Importa ressaltar que as bênçãos recitadas por Jesus foram as que se recitam sobre os frutos e que, dentre elas, distinguem-se duas classes: os que provêm da planta, cujo vinho é privilegiado, e os que provêm da terra, cujo pão é o mais importante (Talmud da Babilônia, *Tratado Berakhot*, 5,10). Considerados como produtos mais nobres da natureza, esses possuem bênçãos específicas no ritual de *pesah*. Em uma ceia comunitária, como é o *seder* de *pesah*, aquele que preside diz a bênção em nome de todos os presentes, saindo da posição recostada e sentando-se para dizê-las.

A expressão usada, tanto nos textos sinóticos, quanto na literatura paulina, sobre a ação de Jesus de abençoar pão e vinho, refere-se que ao tomá-los em suas mãos Ele dirá as *berakhot*, correspondentes a cada um dos elementos (pão e vinho). Após essas bênçãos correspondentes, as palavras institucionais de Jesus serão inseridas.

Palavras sobre o pão

Após Jesus tomar e abençoar o pão, Ele o parte e distribui-o a seus discípulos. O verbo partir e dar, figura como terceira ação simultânea de Jesus sobre o pão. No ritual de *pesah*, entre o primeiro cálice e o segundo, a segunda *matza*¹⁵ é partida em dois pedaços e esconde-se uma parte para o *'epiqomon*.¹⁶ Stern opina em seu comentário judaico que:

Enquanto no judaísmo moderno os três *matzot* são tomados em referência aos *kohanim* (sacerdotes), *l'vi'im* (levitas), e Israel (todos em Israel que não pertencem às primeiras categorias), muitos acadêmicos acreditam que esse ritual foi acrescentado ao *seder* pelos judeus messiânicos, para os quais os três *matzot* – representam o Pai, O Filho e o *Ruah HaKodesh*. A segunda *matza* representando o Filho, que chama a si mesmo de pão da vida (cf. Jo 6,41-48), que no presente versículo fala sobre a *matza*, 'Isto é o meu corpo' – é partido por todos e dado a todos (simbolicamente representando sua morte por toda a raça humana). (2009, p. 85)

Essa ação de partir o pão, segundo uma discussão contida no Talmud, é uma ação de quem preside a celebração. As ações de partir e dar também fazem eco à partilha que se deve fazer de uns com outros. A *matza* distribuída para todos em pequenos pedaços e logo, em seguida, as palavras centrais de Jesus evocam a luz que Israel deve ser sobre as nações. Ao sair do povo judeu a salvação, esta não pode ficar restrita, intocada, mas deve ser para todos aqueles que quiserem ser salvos. O ato de partir de Jesus é o ato de doação universal.

O centro das palavras de Jesus sobre o pão repousa sobre a expressão: "Isto é o meu Corpo" e aparece em paralelo com as palavras sobre o cálice. Tais palavras estão intrinsecamente ligadas às ações precedentes. E, dentro dessas palavras e gestos, podemos verificar duas linhas de transmissão. Essas estão em sintonia quanto ao teor das palavras pronunciadas sobre o pão e sobre o cálice, guardando as particularidades de cada tradição narrada em seu significado básico (PENNA, 1998, p. 30-31).

15 *Matza*: מצה Pão ázimo sem levedura que se come durante a celebração de *pesah*.

16 *'epiqomon* também chamado de *afiqoman*: ἀφικόμεν significa o que vem depois, uma espécie de sobremesa

A expressão central das ações e gestos de Jesus se iniciam com a expressão “Isto é” em grego “*touto estin*” e que não se refere somente ao elemento que Jesus toma. A expressão não responde ao que é o pão em si, mas suas palavras apontam para a sua destinação. Este pão usado *no seder de pesah*, após as *berakhot* pronunciadas adquirem as propriedades de serem liturgicamente um dom de Deus a partir do valor simbólico, que remete às *matsot* comidas na noite da libertação, e que recordam a aflição vivida. Ao serem pronunciadas, as palavras sobre o pão partido, têm a dupla função: alimentar os que ali se encontram e ser um sinal de unidade com aquele que oferece aos comensais.

A originalidade de Jesus está no fato de que Ele especifica pão/vinho não como metáfora de um «sacrifício» ritual objetivo ou de um conceito abstrato, como a «aflição» do passado, mas identificando-o consigo mesmo como pessoa, não tanto em sentido ontológico, quanto funcional.¹⁷

A expressão Isto é “*touto estin*” que irá concordar com as palavras que seguem estabelece relação de Jesus com o pão, que se torna corpo e será símbolo da autodoação de Jesus na continuação ou prolongamento que se dará na cruz. Mas não o Cristo real, físico, mas o Cristo glorificado pelo Pai, plenitude da Páscoa. Após a expressão “*touto estin*”, segue-se “meu corpo” que em grego é “*to soma mou*”. Para entender essa expressão, precisamos ter claro a significação do termo corpo no mundo semita. O corpo no mundo semita não se refere apenas ao físico, mas a totalidade da pessoa enquanto capaz de construir uma história. Na antropologia bíblica, o homem não só tem corpo, mas é um corpo, que em hebraico é *bassar*. O termo usado em grego *soma*, que se traduz por carne, apresenta-se muito próximo do termo hebraico. Jamais o termo *bassar* se aplica a um cadáver sem vida. O homem é *bassar* em frente a si mesmo, Deus e a comunidade (ROCCHETTA, 1993, p. 30). Na tradução dos LXX, o termo *bassar* é traduzido tanto por *sarx* como por *soma*, o primeiro como o homem corpóreo em oposição ao homem espiritual, e o segundo termo *soma* como o ser em sua totalidade visível. O termo *soma* concorda mais com o termo *bassar* em sentido a uma significação, que vai além da simples vida física do homem (ROCCHETTA, 1993, p. 30-32). Nesse sentido, ao se referir ao pão como seu corpo, Jesus expressa toda uma ação que foi construída a partir das profecias sobre o Messias enviado. E avança na história como parte do momento crucial que começa com a ceia e encerra-se no calvário fisicamente. Daqui para frente, pós-ressurreição, é a presença do Cristo Glorificado que fará parte de todas as ceias.

Imediatamente após a expressão “*touto estin to soma mou*”, na tradição paulina-lucana, temos a expressão “*hiper hymon*”, cuja tradução é: “que é dado por vós”. Dufour (1983), explica que a preposição *hiper* não pode ser separada de seu significado em relação aos sacrifícios expiatórios existentes no Antigo Testamento. Tal expressão liga-se intrinsecamente a tais sacrifícios (LÉON-DUFOUR, 1983, p. 162).

Todavia a preposição *hiper*, seguindo ainda o que explana Dufour, em relação a Cristo, não significa apenas referir-se a um sacrifício de expiação em relação ao pecado, mas, com muita frequência, vai motivada pelo amor, ainda que isto implique em um sacrifício pela salvação (1983, p. 164). O corpo dado também concede ao homem a condição de filho, que se torna herdeiro do Reino. A utilização da preposição não vai na direção apenas do sacri-

17 *Le denier repas de Jésus dans le texte Mc 14,16-25*, in QUESNEL; BLANCHARD; TASSIN, *Nourriture et repas dans les milieux juifs et chrétiens de l'antiquité: mélanges offerts au professeur Charles Perrot*. Paris: Cerf, 1998: “O simbolismo sacrificial é transformado, invertendo-se, por metáfora, num ato de oferta pessoal fora do sacrifício ritual” (PENNA, 1998, p. 31 apud DE-LORME).

fício expiatório, mas ao corpo, que é dado, é alimento e presença do Senhor. A perspectiva que a expressão “*hyper hymon*” toma é que, por cima da morte, haverá uma vida nova, que será instaurada na manhã da ressurreição. A libertação e a criação se completam com a Vida nova de Cristo, inaugurando o oitavo dia, ao levantar-se do descanso, no término da *shabbat*.

Outra expressão que encontramos nas narrativas ligadas à tradição paulino-lucana é a menção ao memorial. O memorial de *pesah* “*hazicaron pesah*” é uma lembrança, que se atualiza sobre Israel todos os anos em que se celebra *pesah*. No momento em que um judeu celebra a libertação da Páscoa, não são somente seus antepassados que passaram por essa experiência, mas ele revive esse momento liberatório, como os seus pais, naquela noite. Também ele se torna um hebreu, saindo vitorioso do Egito a partir da intervenção de Deus. Essa intervenção libertadora de Deus representa o elemento fundante do povo, que se dá pelo sacrifício do cordeiro e pelo sangue que é untado nos umbrais das portas (Ex 12,13-14). Em Jesus, o memorial não é mais a saída do Egito. O acontecimento celebrado é a ação de Deus, mas há um deslocamento para a pessoa de Jesus que, saindo de Deus, quer estender a todos a salvação a partir do repetir os atos, que Ele se propôs a fazer na última ceia, no decorrer do ritual do *seder de pesah*.

O memorial proposto por Jesus é dinâmico: Ele projeta a comunidade, para a frente, mas sempre com o olhar para as suas ações e gestos da última ceia, que aconteceram provavelmente durante a celebração do *seder de pesah*. Na memória feita em nome de Jesus “fazei isto em memória de mim”, somos levados a reatualizar o significado da última ceia e, significando um pedido, para que Deus aproxime a *parusia* e a obra da redenção (KONINGS, 1977, p. 969-970). Ela projeta para o presente toda a história vivida por Jesus, sendo assim, o cumprimento profético e salvífico que Deus iniciou ao escutar o clamor do povo (Ex 3,7-10). A memória expressa aquilo que o Senhor faz na ceia narrada no quarto Evangelho: os gestos são a expressão de um amor vivido no serviço alegre à comunidade, colaborando, dessa forma, para o Reino que Deus implantou entre nós com a *kenosis* do Verbo.

As palavras sobre o cálice

Ao tratar das palavras sobre o cálice, o que nos salta, à primeira vista, é que Jesus relaciona o vinho com o seu sangue. Seu sangue é o sangue da nova aliança. A palavra aliança *bēryth* é frequente na literatura bíblica. O termo vem da raiz hebraica B.R.H e tem uma vasta gama de significações e, apesar de não ser muito claro, os estudiosos apontam que o significado mais aceitável é o que se aproxima do acadiano *biritu*: entrelaçar, abraçar, ligar (FRIRES, 1983, p. 57), e pode referir-se também à refeição da aliança. As palavras de Jesus sobre o sangue da aliança nos remetem a uma ligação com as palavras de Moisés, quando derrama sangue na cabeça dos israelitas, após esses terem aceitado escutar a palavra do Senhor (Ex 24,8) (COENEN, 2000, p. 137-139). Esse rito agrário correspondia a um antigo rito da aliança. A celebração da aliança de Deus com o povo é um dos sentidos do *seder de pesah*. Recordemos que a *berakhá*, do terceiro cálice do *seder de pesah*, coloca em primeiro plano o memorial e a ação de graças da aliança. A partir desse contexto, Cristo é apresentado como o novo Moisés e “Servo do Senhor” (Is 42,1-7; 49.1-9; 50.4-9; 52.13-53.12) com base nessa leitura, Jesus leva a aliança de Moisés a sua plenitude, instaurando a nova aliança anunciada em Jeremias (Jer 31,31). Ao apresentar seu sangue, como sinal da aliança decorrem dois elementos: a recuperação do sentido mosaico do sacrifício de aliança, voltado à união, mais que expiação e a manutenção do caráter expiatório, fundamentada na leitura do Servo sofredor de Isaías (Is 53,7) levado ao matadouro como um cordeiro

que vai expiar os pecados (RAVASI, 1985, p. 58).

Na expressão, “que será derramado”, o primeiro elemento a se constatar é que o sangue é considerado a alma da vida (Gn 9,4). Ninguém tem o direito de derramá-lo, isto é, matar um homem (Lv 18,5). E essa sacralidade do sangue humano, na Bíblia, impedia-o de se tornar um elemento usado nos rituais cruentos, sendo nesses ritos usado sangue dos animais. Basta recordamos que os hebreus, após imolarem o cordeiro, untaram o umbral de suas portas. No tempo de Jesus, o sangue era derramado sobre o altar na festa de *pesah*. E, em *yom kippur*, o sacerdote aspergia o povo com o sangue do animal sacrificado (Lv 16). E mesmo nas refeições culturais o sangue não era consumido junto com a carne (LÉON-DUFOUR, 1983, p. 88), mas devia ser derramado na terra ou, se os sacrifícios fossem realizados no templo, deviam ser aspergidos no altar, o que carregava o significado de uma devolução à Deus (LÉON-DUFOUR, 1983, p. 88).

Ao dizer que seu sangue será derramado, Jesus aponta duas finalidades em seu gesto: uma de ordem existencial, já que sua morte será um assassinato, sendo maltratado, humilhado uma de ordem ritual, pois o Seu sangue simbolizará o cumprimento da aliança selada no sangue do cordeiro, que fora imolado durante a libertação do Egito. Todavia essa leitura da morte de Jesus não vai na direção da leitura cristológica feita por Anselmo d’Aosta em suas obras *Cur Deus Homo e Epistola de Incarnatione Verbi*, onde Deus, devido à infidelidade constante do povo, precisaria de um altíssimo sacrifício para aplacar a sua ira¹⁸. O sacrifício de Jesus se coloca na direção da doutrina do amor e da autoadoção. A morte de Jesus, por conta da expressão: “que será derramado”, é o último grito profético para a salvação de Israel.

As palavras de Jesus sobre o cálice inauguram a nova aliança a partir do cálice único, usado na ceia. A aliança não precisa mais ser realizada com base no sangue de um animal, pois é o próprio Deus presente na pessoa de Jesus que dá o seu sangue como sinal do cumprimento: “Este a simboliza não como no Sinai, de uma forma figurativa, mas realmente no Gólgota e, portanto também no Cenáculo, quando comunica o cálice” (LÉON-DUFOUR, 1983, p. 101).

Considerações Finais

A vida terrena de Jesus esteve sempre em total consonância com os desígnios do Pai. Interpretando seus gestos e ensinamentos, vemos que sua atuação profética com o povo judeu foi no sentido de desvelar o verdadeiro significado da pertença do povo a Deus, como apontam a *Torah* e a hermenêutica profética. Agindo como Rabi e sábio reuniu discípulos junto de si e instruiu-os segundo a fé recebida pela tradição. No maior dos ritos do povo de Israel, a celebração do *Seder* de *Pesah* deixa seu maior legado de ensinamentos, nas fórmulas rezadas e celebradas.

Sendo judeu, Jesus jamais desprezou os ritos que a fé de Israel propunha, e dela usou em seus longos ensinamentos; deu muitos exemplos com suas parábolas e em sua ceia tomou os gestos feitos sobre o cálice e o pão. Rezou as orações, que a tradição de Israel reza para tais festividades e pediu que fosse feito tudo em sua memória, que repetissem sempre em suas reuniões os seus gestos que são, no fundo, os gestos religiosos de Israel.

18 Na obra “Cur homo Deus” Santo Anselmo d’Aosta trabalha com a teoria da satisfação Divina buscando entender os motivos que levaram a Deus a tomar a natureza humana e ser sacrificado em prol da humanidade. A partir do sacrifício feito pelo Logos, a ofensa humana feita a Deus pode assim ser paga. Somente um sacrifício à altura (o de Jesus Cristo na Cruz) pode aplacar a ira de Deus (ANSELMO, 1952-1953).

Tendo refletido sobre a celebração de *pesah*, com base nas diversas narrativas no Novo Testamento, dos quatro cálices durante a celebração de *pesah* e das *berakhot*, percebemos que existe uma grande possibilidade de Jesus ter celebrado sua ceia em um *seder de pesah*.

Com o crescimento da comunidade cristã primitiva, a herança deixada por Jesus nas bênçãos do *seder de pesah*, caminhando pelas vias do espaço – tempo chegam até nós como um sacramento legado por nossos pais na fé e que, de nossa parte, é necessária uma devida referência e busca amorosa para entender como tais ritos nos unem ao povo da eleição.

Referências

- BASURKO, X., **Para compreender la Eucaristia**. Navarra: Verbo Divino, 1997.
- BERGER, K., **Jesús**, Santander: Sal e Terra, 2009.
- COENEN, L., BROWN, C., **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. Santo André: Vida Nova, 2000.
- FRIRES, H., **Dicionário de teologia**. São Paulo: Loyola, 1983.
- GIRAUDO, C., **Num só corpo: Tratado mistagógico sobre a Eucaristia**. SP: Loyola, 2014.
- HRUBY, K., **La prière synagogale**. Ses origines, son développement et son état actuel. Liège: Tsofim, Limones, 2014.
- JEREMIAS, J., **La cena del Señor**. Huesca: Crisandad, 1980.
- KONINGS, J., **Dicionário enciclopédico da Bíblia**. São Paulo: Vozes, 1977.
- LÉON-DUFOUR, X., **La fracción del pan Culto y existencia em el Nuevo Testamento**, Madrid: Crisandad, 1983.
- PENNA, R., **A ceia do Senhor: Dimensão histórica e ideal**. São Paulo: Loyola, 1998.
- PEREIRA, N.B., **Ritual A ceia pascal cristã**. São Paulo: Paulinas, 1985.
- QUESNEL, M.; BLANCHARD, Y-M.; TASSIN, C., **Nourriture et repas dans les milieux juifs et chrétiens de l'antiquité: mélanges offerts au professeur Charles Perrot**. Paris: Cerf, 1998.
- RAVASSI, G., **Êxodo**. São Paulo: Paulinas, 1985.
- ROCCHETTA, C., **Hacia una teología de la corporeidad**. Madrid: San Pablo, 1993.
- RODKOSON, M. L., **TALMUD BABLI** (talmud da Babilônia), Boston, 1918.
- SCHLESINGER, H. **Pequeno ABC do Pensamento Judaico**. São Paulo: B'nai B'rith, 1969.
- STERN, D., **Comentário judaico do Novo Testamento**. Belo Horizonte: Atos, 2009.
- VAINSTEIN, Y., **El ciclo del año judío**. Jerusalém: Haoman, 1991.

AS QUATRO ESPÉCIES (*LULAV*) NA FESTA DE SUKKOT

Paulo Antônio Alves, Religioso da Congregação de Nossa Senhora de Sion; doutorando em Teologia, na área de Bíblia, na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC-SP, *Campus Ipiranga*. Licenciatura plena em Filosofia pela UNIFAI e em Letras pela Universidade Braz Cubas. Docente do Centro Cristão de Estudos Judaicos (CCDEJ).*

Lucas de Andrade Flor Santos, Noviço da Congregação de Nossa Senhora de Sion; graduado em Filosofia pela Faculdade Paulus de Tecnologia e Comunicação (FAPCOM); discente do Centro Cristão de Estudos Judaicos (CCDEJ).*

RESUMO

O presente trabalho busca apresentar o rito do *Lulav* e sua simbologia dentro da festa de *Sukkot*. Propõe uma visão geral do tema, no que tange à sua história e à sua prática. O *Lulav* é fruto da experiência de fé do Povo de Israel ligada à festa de *Sukkot*: “a festa do Senhor” (Lv 23,39.41). O seu cenário é escatológico. Para a Teologia cristã, Jesus também vive e cumpre, na sua totalidade, as exigências e a compreensão da festa e de seus ritos, conforme apresentado no quarto Evangelho atribuído a João. Lembramos aqui que o rito do *Lulav* não aparece explicitamente no Novo Testamento, mas nele é possível encontrar traços desse rito.

Palavras-chave: Quatro Espécies (*Lulav*). *Sukkot*. Água Viva.

ABSTRACT

Le présent article cherche à présenter le rite du *Lulav* et sa symbolologie au sein de la fête de *Sukkot*. Il propose un survol du thème, aussi succinct soit-il, une présentation de son histoire et de sa pratique. Ce qui place le peuple dans l’expérience divine, car c’est “la fête du Seigneur” (Lv 23,39.41). Son scénario est eschatologique. Pour la Théologie chrétienne, Jésus, lui aussi, vit et remplit pleinement les exigences et la compréhension de la fête et de ses ritos, afin d’être lui-même la plénitude de la fête, telle que présentée par Jean dans l’Évangile qui lui fut attribué. Rappelons, enfin que ce rite de *Lulav* ne présente que quelques traces implicites dans le Nouveau Testament.

Mots-clés: Quatre Espèces (*Lulav*). *Sukkot*. Eau vive.

* E-mail: paulobalves74@gmail.com

* E-mail: sb.lucas.sj@gmail.com

Introdução

Esta pesquisa não busca fechar o espaço para o debate, nem para o seu objeto de pesquisa, mas quer contribuir para uma primeira compreensão do rito do *Lulav*¹ e de sua importância, mostrando que ele é símbolo de união e de fraternidade, em um horizonte de universalidade. Cada uma das Quatro Espécies tem seu significado simbólico, recordando essencialmente que o homem depende do solo; também recorda suas obrigações com Aquele que faz a terra entregar suas dádivas. No rito do *Lulav*, encontramos as duas dimensões do ser humano: a vertical e a horizontal: terra e céu.

O *Lulav* se situa na terceira e última festa de peregrinação, *Sukkot*,² celebrada cinco dias depois de *Yom Kippur*.³ Durante oito dias recorda-se que, no deserto, o povo hebreu habitava em cabanas, a caminho da Terra de Israel, terra do leite e do mel (Ex 3,17). *Sukkot* tem também um sentido agrícola. Ela está ligada ao término das colheitas em Israel, isto é, no fim do verão. É o tempo da colheita e do armazenamento. *Sukkot* é o ponto culminante onde o ano judaico encontra o seu ocaso. É um momento de ver Deus e, ao mesmo tempo, ser visto por Ele (Ex 23,17). E, nesse momento, “no lugar fixado por Deus, os três elementos principais se encontram: Deus, a comunidade e o produto da terra” (PASSETO, 2022, p. 20-25).

Os gestos humildes acompanhados de orações -, transmitidos de geração em geração até hoje, exprimem a fé de um povo que sabe de qual escravidão foi tirado e qual salvação total e definitiva pode esperar, com toda a humanidade. O povo faz a experiência de habitar com o Senhor. O Criador e a criatura se encontram, isto é, o homem está sob a proteção exclusiva de Deus. A criatura não se distancia, mas o Divino a afaga com carinho, bem como toda a criatura (cf. Sl 33,5)⁴, engendrando nela uma indizível alegria. É anunciada uma plenitude que, a cada ano, sente-se antecipada com sua celebração.

Diante de tudo isso, há uma relação entre as Quatro Espécies e a alegria perante Deus, já que qualquer pessoa que vê o *Lulav* se alegra, pois a sua natureza, sua beleza e o seu significado alegram os corações das pessoas. Assim, enquanto a alegria de *Sukkot* introduz uma relação unificadora de dar e receber, entre vários segmentos da comunidade de Israel, as Espécies levam essa unidade, a um passo adiante onde, apesar das disparidades, todos são um. Assim como Deus é Um, os homens também se tornam um. No plano da história, é o desabrochar escatológico de uma salvação inaugurada em *Pessah*,⁵ interiorizada em *Shavu'ot*,⁶ que agora atinge, além de Israel, as nações em *Sukkot* (PASSETO, 2022). Tal interpretação oferece um vínculo fundamental no caminho de Jesus, aprofundando os ensinamentos do Rabi de Nazaré.

1 Nome hebraico para palmeira. Tal nome é usado para representar as Quatro Espécies usadas na festa de *Sukkot*. Aprofundar-se-á esse termo no decorrer desta pesquisa.

2 Festas das Tendões ou das Cabanas, como se verá mais à frente.

3 *Yom Kippur* - Dia do Perdão. É a festa mais sagrada do judaísmo. Em *Yom Kippur*, não se busca apenas o perdão divino, mas também o perdão humano. Busca-se a reconciliação com o próximo. Nesse dia, todas as tarefas estão proibidas e durante o dia se faz jejum completo. São vinte e quatro horas de penitência, purificação dos pecados e orações. Segundo Sobel (1983, p. 154) a Lei ordena a começar a construir a *Sukká* assim que se volta para casa depois dos serviços de *Yom Kippur*, antes mesmo de se quebrar o jejum. Isso para mostrar que quando o judeu está espiritualmente elevado, o mundo precisa mais dele. Não há um minuto a perder!

4 Estamos nos servindo da numeração hebraica dos Salmos e não da grega.

5 Festa da Páscoa.

6 *Shavu'ot* - é a Festa das Semanas (Lv 23,15-16). Cinquenta, em grego, é “Pentecostes”. Foi em *Shavuot* que aconteceu o primeiro Pentecostes cristão (At 2,1). Ver também: MAISONNEUVE, 2019, p. 102-104.

Compreender esse contexto histórico, litúrgico e teológico da festa de *Sukkot* é fundamental para se entender a vida e a missão de Jesus, que leva *Sukkot* à sua plenitude, a partir da leitura cristã de cumprimento. Jesus cumpre a espera messiânica anunciada pelos profetas e que está presente na teologia da festa de *Sukkot*.

As Quatro Espécies do e no rito do *Lulav*

O rito do *Lulav* está ligado a uma prescrição da *Torah*⁷. O livro do Levítico⁸ ensina que, na celebração de *Sukkot*, sejam colhidas Quatro Espécies de plantas. Eis como está escrito no terceiro Livro da *Torah*: “tomareis frutos da cidreira, ramos de palmeira, ramos de mirto e de salgueiro dos riachos, e vos regozijareis durante sete dias na presença do Senhor vosso Deus” (Lv 23,40).⁹ Assim, a *Mishná*¹⁰, baseado na Escritura, formulou e transmitiu os diversos mandamentos da festa, guardados preciosamente na memória e na prática do povo: “O *Lulav* é tomado (nas mãos) e o altar é circundado junto com o ramo de salgueiro por seis ou sete dias (...)” (*Mishná, Sukká* 4,1). Esse é o sentido dessa *Mitzvá*. O nome *Lulav* deriva, via metonímia, da reunião das Quatro Espécies vistas acima; por isso, também é conhecido sob o nome de *Arba`á Minim*, isto é: Quatro Espécies, em sentido literal. Três delas ficam reunidas num feixe: o *Lulav*, palmeira ou tamareira; a *Hadáss*, murta e a *Aravá*, o salgueiro ou chorão; um componente é levado separado: o *Etrog*, a cidra. E essas Quatro Espécies, reunidas pelo ser humano manualmente, formam ou falam ou anunciam uma unidade simbólica. De acordo com o Rabino Sobel (1983), é com base nessa instrução que os sábios de Israel deduziram tal unidade das Espécies e a Tradição consagrou que a cada dia da Festa de *Sukkot*, com exceção da *Shabbat*,¹¹ seja feita a *Mitzvá Arba`á Minim*.

A multiplicidade das plantas na unidade do *Lulav*

A diversidade das Quatro Espécies, que formam uma unidade, simboliza, antes de tudo, a colheita de outono, pois quando agitadas, exprimiam o louvor ao Criador e o pedido de novas chuvas para as novas colheitas. São plantas com características diferentes ou múltiplas, significando também os quatro tipos dos filhos e filhas de Israel que constituem o povo em sua diversidade e em seu desejo de unidade, bem como em todas as nações. São elas, segundo o texto de *Wayikra` Rabá* 30,12:¹²

- a) Etrog** - parecido com um grande limão; essa fruta cítrica tem cheiro e sabor, isto é, saboroso e perfumado, simbolizando a pessoa que estuda a *Torah* e pratica as *Mitzvot*.¹³ É a pessoa culta, que procura ajudar o

7 *Torah* - especificamente os “Cinco Livros de Moisés” ou a “Lei de Moisés” - ou simplesmente o conjunto dos cinco primeiros livros da Bíblia, isto é, o Pentateuco.

8 O Levítico, nome que deriva da tradução grega da *Torá* ou Septuaginta, é conhecido em hebraico como *Wayikra`*, isto é: “e chamou” (Lv 1,1).

9 Tradução literal do hebraico (RASHI, 2016, p. 277-278).

10 Literalmente significa: Repetição. Código de leis civis e religiosas compiladas por volta do ano 200 e.C.

11 *Shabbat* - sétimo dia da semana, sábado; é o Dia Santificado; é a Festa das festas. Em hebraico, *Shabbat* ora aparece no feminino e ora no masculino. Isso também acontece na Liturgia judaica. Aqui optamos pela forma literal feminina da palavra a qual traz a letra: ך - *tav* em sua formação lexical. A letra ך é uma das três formas para se identificar uma palavra feminina em hebraico.

12 Conjunto de *midrashim* sobre o Levítico.

13 Plural de *mitsvah*: mandamento. Deriva da raiz verbal: *Tsaw*, isto é: ordenar, mandar, conduzir.

próximo e possui inteligência e bondade. Assim, em Israel, há pessoas que, ao mesmo tempo, estudam e fazem boas ações.

- b) **Lulav** - é um ramo de tamareira, uma espécie de palmeira, cujo fruto é delicioso (tâmara). Tem sabor, mas não tem fragrância/perfume, representa a pessoa que conhece a Torah, mas não cumpre os mandamentos. É a pessoa que tem cultura, mas não ajuda ninguém; que possui inteligência sem bondade. Assim, em Israel, há pessoas que estudam, todavia não realizam boas ações.
- c) **Hadáss**, em português, chama-se murta - ela possui cheiro, mas não sabor, ou seja, é perfumada, contudo não tem frutos comestíveis. Ela se assemelha à pessoa que pratica as Mitzvot embora não estude a Torah. É aquela pessoa inculta que procura ajudar o próximo; que possui bondade sem inteligência. Assim, também há no povo de Israel pessoas que fazem boas ações, entretanto não estudam.
- d) **Aravá** - é a folha do salgueiro ou chorão, que não tem frutos nem fragrância, isto é, não tem cheiro nem sabor. Simboliza o ser humano, que desconhece os ensinamentos e não pratica boas ações. Representa o ser humano sem cultura e sem a vontade de ajudar; que não possui nem inteligência e nem bondade; assim em Israel, há pessoas que nem estudam e nem fazem boas ações.

Representam-se, desse modo, as diversas categorias de Israel e do gênero humano que, por mais diferentes que sejam uns dos outros, constituem uma única e mesma realidade. O sabor simboliza a cultura, a inteligência; o cheiro representa a bondade, a iniciativa de ajudar o próximo. Eis o que o Rabino Sobel (1983, p.156) comenta:

Apesar de serem tão diferentes entre si, as Quatro Espécies devem estar presentes e juntas no molho de *Sukkot*. Assim também, os quatro tipos de seres humanos devem permanecer juntos, para que os virtuosos complementem aqueles que carecem de virtudes. A proteção de Deus se estende sobre todos os homens, desde os mais dotados até aqueles que aparentemente não têm nenhum mérito.

Segundo o Rabino Benjamin Blerch (2004), esse ritual mostra que todas as Quatro Espécies devem estar juntas para serem abençoadas. Nenhuma delas pode ser deixada de lado; ninguém pode ser excluído como “desnecessário” ou “excessivo”. As Três Espécies imperfeitas - o *Lulav*, a *Aravá* e a *Hadáss* - devem ser seguradas juntamente com o *Etrog*, do mesmo modo que todos os seres humanos devem ser considerados. Os menos preparados estejam em conjunto com aqueles que lhes podem ajudar, inspirando-os a melhorarem.

Partindo da compreensão de *mSuk* 3,12,¹⁴ juntas as Quatro Espécies simbolizam a unidade do povo de Israel, isto é, a união do povo em torno do Senhor em profunda alegria. Destarte, o cumprimento da *Mitzvá* das *Arba`á Minim* faz alçar as coisas mais elevadas como, por exemplo, a *Simhá*, o júbilo diante de Deus por tudo o que Ele concede. Portanto, a alegria de *Sukkot* introduz um relacionamento unificante de reciprocidade entre todos, e as Quatro Espécies conduzem essa unidade a um passo adiante, integrando todos numa só identidade. Neste sentido, assim como Deus é Um, a união das Quatro Espécies é para que o Povo de Israel e/ou a humanidade seja uma unidade como deseja o Cristo (Jo17,11.21), ou seja: de ser semelhante a Deus, de ser imagem de Deus, isto é, a reunião da criatura com seu Criador. Sem a unidade, em Deus, não há relação de identidade e, sem identidade, não há autêntica

¹⁴ Um ensinamento ou *mishná* acerca da festa de *Sukkot*.

humanidade e alteridade, isto é, ser unido ao outro é estar unido a Deus. Por isso, ao segurar nas mãos as *Arba`á Minim*, reitera-se que, apesar da diversidade, todos são um. O local privilegiado desse encontro era o Templo, morada da Presença do Senhor¹⁵ (ARAÚJO, 2011). Por isso, são balançadas na direção dos quatro cantos do mundo para mostrar que a missão de Israel é ser “uma luz entre as nações” (Is 49,6), levando sua sabedoria a toda a humanidade e convidando a todos a tornarem-se uma unidade na sua diversidade humana.

Desse modo, a unidade das Quatro Espécies também se refere a diferentes partes do corpo, cada membro formando um só corpo, cada indivíduo formando uma só unidade. Quando se segura o feixe do *Lulav*, durante a festa de *Sukkot*, e recita-se bênção própria, que será vista à frente, é como se sujeitasse o coração, os membros do corpo, as faculdades de visão e fala à vontade de Deus (ALPER, 2020). É como se declarasse diante de Deus: tudo que me é dado Te pertence, e alegre-me apenas em Ti nessa festividade. Isto é, cada *Arba`á Minim* se relaciona com um membro particular pelo qual se deve servir a Deus. O *Etrog* refere-se ao coração, o lugar do entendimento e da sabedoria. Palma refere-se à espinha dorsal, retidão. A murta corresponde aos olhos, iluminação. O salgueiro representa os lábios, o serviço dos lábios, a oração. O Rabino Saadia Gaon diz que cada um expia os pecados relacionados com essas partes do corpo. Depois de arrepender-se durante o mês de *Elul*, tendo sido julgado, em *Rosh Hashaná* e expiado os pecados em *Yom Kippur*, o *Lulav* súplica a expiação por todos eles. O Rabino Saadia Gaon esclarece que o *Etrog* expia pelos maus sentimentos que se teve, o *Lulav* expia pelo orgulho, o *Hadáss* por ter olhado coisas proibidas e a *Aravá* por falar *Lashon Hará*¹⁶ (ALPER, 2020).

Outra interpretação busca uma analogia com a história do povo judeu, dando-lhe o sentido dos quatro patriarcas: Abraão, Isaac, Jacó e José, ou das quatro matriarcas: Sara, Rebeca, Raquel e Lia. São sempre os fundamentos, os pilares do povo, que lhe servem de referência e o mantêm existindo, base de sua história (DE VAUX, 2003). Assim como a imponente palmeira seria a época dos reis e profetas; a murta fragrante, a era talmúdica da sabedoria; o melancólico salgueiro chorão os séculos de perseguição e exílio; o *Etrog*, aromático e belo, simboliza a esperança do porvir divino (SOBEL, 1983).

De acordo com Araújo (2011), as Quatro Espécies, que formam o *Lulav*, simbolizam algum rito antigo de fertilidade, no qual as *Arba`á Minim* juntas evocavam: vida, vegetação, fertilidade e umidade. Unidas serviam como uma espécie de amuleto que estimulava o crescimento das plantações, sugerindo, ainda, que o *Lulav* simbolizava o poder da fertilidade e, como consequência, o poder de Deus. Neste sentido, o *Lulav* simboliza também a riqueza da terra de Israel. Quando as Quatro Espécies estão reunidas, além de simbolizarem todas as pessoas do povo de Israel, com suas particularidades, também se unem às diferentes áreas da terra de Israel. *Aravá* e *Etrog*, pois precisam de muita água para crescer; o *Lulav*, a palmeira, precisa de calor e um clima seco, o *Hadáss* também precisa de frio. Assim, também a terra de Israel tem um papel importante e todos os seus lugares, a praia, as fontes, o deserto e as montanhas unem-se para que se possa cumprir essa *mitzvá* especial.

Dessa forma, tomando nas mãos o *Lulav*, o poder de vida passava à pessoa humana e, pela mediação de uma procissão, para o Templo, para a cidade e para o país. Por fim, outros estudiosos, adotando a perspectiva rabínica,

15 *Shekhiná*. Essa manifestação da divindade é, para o Cristianismo, o Divino Espírito Santo.

16 *Lashon hará* literalmente, segundo *Shulhan Arukh Harav, Orah haim* 156-10, significa “conversa má”. Fazer *lashon hará* é fazer fofoca, isto é, falar mal de outra pessoa sem que ela esteja presente, ou seja, é proibido falar negativamente sobre outra pessoa.

concebem o *Lulav* como uma espécie de relicário evocatório de chuvas. O Tratado *mSuk* 3,12 lembra que, após a queda do Templo de Jerusalém, nas outras localidades, o *Lulav* era usado em memória do Templo.¹⁷

Confeção do *Lulav* e sua *berakhá*

As Três Espécies de ramos são unidas, formando o feixe da festa, primeiramente, amarra-se num só feixe o *Lulav*, o *Hadáss* e o *Aravá*, usando as tranças das próprias plantas. Com a mão direita, segura-se esse feixe e com a mão esquerda, segura-se o *Etrog*. Vale ressaltar que as Quatro Espécies são frequentemente referidas sob o termo inclusivo *Lulav*, uma vez que o *Lulav* é o maior e a Espécie que mais se destaca visivelmente, como visto acima. Desse modo, quando a *mitzvá* diz que se deve acenar o *Lulav*, na verdade, refere-se a acenar todas as *Arba à Minim*: palmeira, salgueiro, murta e a cidra. Além disso, quando se alude ao *Lulav* e ao *Etrog*, faz-se referência a todas as Quatro Espécies, incluindo o salgueiro e a murta.

Esse rito foi celebrado no período do Templo e continua até hoje. Ele foi ampliado pois, com a ausência do Templo, ele fala da presença d'Aquele de quem o Templo era o sinal, e que deve ser buscado mais ainda pelo fato do Seu "Sinal ter desaparecido". Isso é ensinado no texto do *TB Sukká* 41a, como segue abaixo:

MISHNA: Originalmente, durante a era do Templo, o *lulav* era levado ao Templo por sete dias, e no resto do país, fora do Templo, era levado por um dia. Uma vez que o Templo foi destruído, Rabban Yoḥanan ben Zakkai instituiu uma ordenança que o *lulav* deveria ser levado mesmo no resto do país por sete dias, em comemoração ao Templo(...).

GEMARA: A Gemara pergunta: De onde derivamos que instituímos ordenanças em comemoração ao Templo? Rabban Yoḥanan disse que é como o versículo declara: "Pois restaurarei a saúde para vocês e curarei suas feridas, diz o Senhor; porque te chamaram de pária, ela é Sião, não há quem a busque" (Jeremias 30:17). Do fato de que o versículo afirma: "Não há quem a busque", pode-se aprender por inferência que requer busca, ou seja, as pessoas devem pensar e lembrar do Templo. Essa é a razão da ordenança de Rabban Yoḥanan ben Zakkai .

Se o Senhor se queixa pela boca do profeta Jeremias que *Sion*¹⁸ não é mais buscada, é porque se deve buscá-la. Procurar *Sion*, é procurar o Senhor, cujo Templo abrigava sua presença. É a memória do Templo, que sustenta Israel até que o Senhor retorne a *Sion*, para nela estabelecer sua morada. Esse memorial é concretizado, entre outros modos, pelo rito do *Lulav*, que agora deve ser realizado por todos e em todos os lugares. Como todo rito, esse também, a seu modo, torna presente o Senhor, recordando o Templo onde residia a *Shekhiná*. Eis a *berakhá*¹⁹ antes de realizar a *mitzvá* do *Lulav*: "Bendito seja o Senhor nosso Deus, Rei do universo, que nos santificou com seus mandamentos e ordenou-nos (de levantar) o *Lulav*".

Ao fazer a bênção das Quatro Espécies, pela primeira vez, recita-se a seguinte bênção, após a bênção anterior, antes de juntar o *Etrog* com o *Lulav*: "Bendito és Tu, Senhor, nosso Deus, Rei do Universo, que nos deste a vida e nos

17 Para melhor compreender esse contexto, ver o livro, OLITZKY, 2000.

18 *Sion* - em sentido literal é uma colina que se denomina Jerusalém, isto é o Monte Sião. Falar *Sion* é remeter ao Templo do Senhor, local escolhido por Deus para ali fazer a sua Tenda ou Morada.

19 Bênção. Oração de ação de graças.

mantiveste e fizeste-nos chegar até à presente época”. O *Talmud*²⁰ também afirma sobre o *Lulav*: que balançá-lo para frente e para trás é para evitar os ventos prejudiciais; e para cima e para baixo, a fim de evitar orvalhos nocivos, pois *Sukkot* é a época do julgamento da água da chuva para todo o ano.

Fiéis à prescrição de Levítico 23,40, os peregrinos iam ao Templo de Jerusalém portando nas mãos as Quatro Espécies e, sob o canto do *Hallel* (Sl 113-118), agitavam-nas na direção dos quatro pontos cardeais, isto é, juntando as *Arba`á Minim* com as mãos e recitando uma *berakhá* especial. O *Hallel* é um conjunto de Salmos cantados, cujo objetivo é o louvor dirigido ao Senhor, que libertou Israel da escravidão do Egito e que libertará a nação judaica na plenitude dos tempos messiânicos (JACOBSON, 2003).

O *Hallel* é recitado durante o cumprimento da *mitzvá* do *Lulav*, que acontece antes da leitura da *Torah*. Eis a *berakhá*, antes da recitação do *Hallel*: “Seja Bendito o Senhor nosso Deus, Rei do Universo, que nos santificaste por seus mandamentos e nos ordenaste de recitar o *Hallel*”, onde, durante a *berakhá*, agitam-se as Quatro Espécies para a direita, para a esquerda, para a frente, para cima, para baixo e para trás, sendo que cada suave chacoalhar do *Lulav* é constituído de três movimentos. O *Talmud* explica o significado desses movimentos:

São movidas para frente e para trás, para Aquele a Quem pertencem as quatro direções; para cima e para baixo para Aquele de Quem são Céus e Terra. Isto significa que as Quatro Espécies são uma alusão a D’us ter criado toda a existência e que não há nada além d’Ele. (TB *Sukká*41a)

Assim, demonstra-se que Deus está por toda parte. Do Templo, esse rito passou para a sinagoga e para a *sukká*, onde ainda é feito: é um dos ritos mais festivos e populares, cheio de ricos simbolismos de sabedoria (DI SANTE, 1989). No balanço do *Lulav*, em um nível básico, há o despertar da alegria, da ação de graças e louvor a Deus no momento da colheita final dos frutos (cf. *Sefer ha-Hinukh*, 285). As direções são simbólicas, aludem a ação do Criador sobre a natureza. Há, nesse chacoalhar das espécies, a representação da fertilidade da terra e do desejo de chuva. Isso também é representativo da imersão completa nessa Festa. De certo modo, é esse estar cercado pela *sukká*. E, em outro nível, por meio do movimento de trazê-lo para perto de si, *Sukkot* entra em cada indivíduo que o balança. O *Lulav* torna-se um canal de *shalom*-paz e presença de Deus em todas as direções; transcendência e imanência.

O contexto do rito do *Lulav*: a Festa de *Sukkot*

O *Lulav* está situado dentro de uma festa específica do povo de Israel, como já visto, chamada de *Sukkot*²¹ a qual é uma das três festas de peregrinação²² prescritas pela *Torah*²³ (cf. Ex 23,16-17; Lv 23,33-36; Nm 29,12-39; Dt 16,13-16).

O nome dessa festividade pode ser traduzido como “cabanas”, “tendas” ou “tabernáculos”. Ou seja, a cabana é

20 *Talmud*, significa literalmente “estudo”. É a mais importante coleção da Tradição Oral judaica de interpretação da *Torá*.

21 *Sukkot* significa ‘cabanas’ em hebraico. Cada cabana se chama *sukká*.

22 As festas de peregrinação estão situadas no contexto das atividades agrícolas, assim como a produção está ligada à subsistência do homem, as festas de peregrinação assumem essas manifestações e estabelecem a relação direta da intervenção de Deus.

23 As festas da *Torah* são todas sem trabalho, pois são dias santificados, são dias festivos para o Deus a quem se devia oferecer sacrifícios precisos. O valor das festas provém do fato de que elas são, em primeiro lugar, para Deus; independentemente da fé e do desejo de cada indivíduo. Elas excluem o trabalho por meio do qual o ser humano se torna mestre e proprietário, enquanto que as festas anunciam o reconhecimento de que tudo foi criado e, portanto, provém de Deus. E, como as festas são para Deus, elas são, em sua maioria, dominadas pela alegria que Deus nela coloca, além da participação humana. E essa alegria aparece de modo especial na festa de *Sukkot*.

uma espécie de abrigo que não é permanente, mas temporário. A *sukká* conota uma certa fragilidade, cuja construção obedece a certas normas tradicionais. “Ela deve ter pelo menos três paredes, com um teto de palha ou folhagem, por meio do qual se possam entrever as estrelas” (SOBEL, 1983, p. 153). Habitareis durante sete dias em cabanas. Todos os naturais de Israel habitarão em cabanas, para que os vossos descendentes saibam que eu fiz os filhos de Israel habitar em cabanas, quando os fiz sair da terra do Egito. Eu sou o Senhor vosso Deus (Lv 23,42-43).

O cumprimento do mandamento da *sukká*, durante a Festa de *Sukkot*, ensina ao fiel como se libertar das amarras das posses terrenas, pois para muitos representam a base da vida e a âncora para as esperanças vindouras. Tal mandamento da *sukká* ensina a humildade perante a riqueza material e a confiar em Deus mesmo que não possua tal riqueza.

Sukkot é a festa, “por excelência”, das festas de peregrinação e da colheita do ano. Um terceiro nome dado para essa festa é simplesmente: *Hag* - festa, pois está prescrito: “e vós guardareis a festa do Senhor durante sete dias” (Lv 23,39; Nm 29,12; Dt 16,14; Ne 8,14,18; Ez 45,25; 1Rs 8,2.65). Diferentemente de *Pessah* -, quando os peregrinos devem retornar para casa, após o primeiro dia, para iniciar a primeira colheita, - em *Sukkot*, o povo já colheu seus produtos antes da festa e dispõe de tempo para celebrar todos os sete dias em Jerusalém, alegrando-se e festejando.

A festa de *Sukkot* marca também o fim do período do brilho do sol, de inverno. Marca o fim do brilho da luz e o início do período dos dias mais escuros em que a noite assume o domínio sobre o dia, isto é, as trevas se sobrepõem à luz. “É o tempo de recolher, de plantar, é tempo de germinar, de esperar, nada é assegurado, tempo de depender de” (PASSETO, 2022, p. 20). Nesse sentido, compreendemos melhor, o porquê de Jesus, no evangelho segundo João, fazer a seguinte declaração no contexto da festa de *Sukkot*: “De novo, Jesus lhes falava: ‘Eu sou a luz do mundo. Quem me segue não andará nas trevas, mas terá a luz da vida’” (Jo 8,12).

Alguns comentaristas, como Flávio Josefo e Sobel, explicam que a *Torah* ordena que o povo habite nas *Sukkot* durante a festividade, para relembrar as cabanas nas quais o Povo de Israel habitou durante os longos 40 anos em que viveu no deserto, e que lhes deu abrigo e proteção. Também as Tendas podem simbolizar as milagrosas *Ananei HaKavod*, as Nuvens de Glória, que conduziram, abrigaram e protegeram os filhos e as filhas de Israel durante aqueles anos.

Josefo comenta que, em Levítico 23, no décimo quinto dia do sétimo mês, *Tishrei*, do calendário judaico, uma festa de sete dias: “aproximando-se o inverno, foi dada ao povo ordem de firmar bem as suas tendas e os seus pavilhões, cada um segundo as suas famílias, para que pudessem resistir ao vento, ao frio e às outras intempéries dessa triste estação” (JOSEFO, 2017, p. 182-183). Sobel (1983) confirma que os judeus mais observantes permanecem em sua *sukká* dia e noite, durante uma semana. Outros fazem apenas as refeições na cabana, o que representa a vida real. Nada além de Deus, protegendo seu povo a cada movimento. Um mínimo de observância consiste em recitar o *Kidush*²⁴ e comer um pedaço de pão na *sukká* na primeira noite da festividade.

Quer *Sukkot* se refira às Tendas, quer às Nuvens de Glória ou a ambas, trata-se de uma festa, que recorda a

²⁴ *Kidush* – literalmente: santificação. Oração recitada sobre o vinho, santificando a *Shabbat* e os outros feriados religiosos. Expressa a gratidão de Israel a Deus, agradecendo-lhe o ter com a sua benevolência, dignificado o povo de Israel.

proteção e o abrigo doados pelo Eterno ao Povo de Israel no deserto do Sinai. A morada frágil fala da condição temporária da condição humana (Hb 11,13-16). É uma festa universal, que se pode ilustrar com Zc 14 e que representa o dia do Senhor como uma grande festa das cabanas, onde todas as nações estão convidadas a subir ao Templo.

A Festa de *Sukkot* é caracterizada por uma grande alegria popular, que se estende por sete dias e termina num oitavo (Jo 7,37), chamado de *Simhat Torah*, “A Alegria da Torá”. Se a palavra-chave em *Pessah*, isto é, da Páscoa, é êxodo/liberdade; a de *Shavu’ot* ou Semanas é o Dom da Torá ou *Matan Torah*. A palavra-chave ou expressão-chave de *Sukkot* é a alegria da *Torah*, como está dito explicitamente na bênção central da *Tefillá* (DI SANTE, 1989).

Os rabinos explicam, através de uma bela alegoria, a relação entre os dois dias do feriado. “*Atzeret*” deriva da palavra “*atzar*”, que significa “reter”. *Shemini Atzeret* é o convite que Deus fez ao Seu povo, no final da semana de *Sukkot*, para que ficasse com Ele mais um dia (*shemini*, o oitavo dia). Receber tal convite sem emoção seria submeter-se passivamente ao chamado divino. Assim, *Simhat Torá* é a nossa resposta, é o nosso meio de mostrar a Deus o quanto nos sentimos felizes por permanecer em Sua presença, e o quanto nos regozijamos com a Torá que Ele nos deu. É um dia marcado pela espontaneidade, amor, alegria, música e dança. (SOBEL, 1983, p. 158)

Ela é o remate de dois ciclos de festas do calendário litúrgico da Bíblia²⁵: de um lado, dá sequência às celebrações da saída do Egito; de outro, dá continuidade à Revelação do Sinai, constituindo a Terceira Festa de Peregrinação. Recordar-se a peregrinação do povo no deserto, a situação de dependência total em relação a Deus e de liberdade completa em relação ao Criador, cuja experiência ele fez durante o Êxodo. Esse acontecimento histórico da passagem pelo deserto é revivido para suscitar uma atitude de alma que produz uma alegre e pura confiança em Deus (DI SANTE, 1989).

Forçados, tantas vezes, a abandonar sua terra de origem, os judeus criaram firmes raízes em suas tradições, em seu modo de vida, em seus valores éticos e princípios morais, em sua inabalável lealdade a Deus. Impossibilitados de se fixarem geograficamente, eles se fixaram espiritualmente. A *sukká* simboliza, no sentido mais profundo, a resistência do povo judeu. Por ser uma habitação pequena, sem compartimentos, a *sukká* obriga seus moradores a aproximarem-se física e afetivamente, e quiçá os aciclate a se manterem unidos nos outros dias do ano (JACOBSON, 2003).

O hábito de morar em cabana (*sukká*) ganhou foros de prescrição ritual tão característico que nos livros bíblicos se generalizou, sob a etiqueta de “Festa dos Tabernáculos”, que sem se desligar do sentido agrícola original veio a enriquecer-se com a memória do Êxodo e posteriormente com a sua solenização pela dinastia davídica (Dt 16,13; Lv 23,39-43). Mas, só após a sua celebração sob Esdras (Ne 8), é que tudo nela passou a ser minuciosamente prescrito (PORTO, 1929).

Sukkot, Lulav e a libação da água

A busca de conhecimento -, sobre a festa de *Sukkot* e, nela a tradição do *Lulav*,- chama a atenção, quando se olha tanto para o *Lulav* como para sua simbologia, logo, trazemos em mente uma festa cristã, que se aproxima do rito e da simbologia do *Lulav*: a festa do Domingo de Ramos. Há uma semelhança entre os ritos e ambos falam da vinda do

25 Para melhor compreensão do ciclo das festas bíblicas ver o livro, MIRANDA; RAMOS, 2020.

Messias, o que permite uma aproximação mais coerente com o ensinamento de Jesus veiculado pelo evangelista João:

No último dia da festa, o mais solene, Jesus, de pé, disse em alta voz: “Se alguém tem sede, venha a mim e beba, aquele que crê em mim!” conforme a palavra da Escritura: De seu seio jorrarão rios de água viva. Ele falava do Espírito que deviam receber aqueles que tinham crido nele; pois não havia ainda Espírito, porque Jesus ainda não fora glorificado. (Jo 7,37-39)

No evangelho segundo João, descrito acima, encontra-se esse testemunho do rito da libação de água, e o clima de festividade era tal, que, segundo a *Mishná*, “quem não viu a alegria de tocar a água (*Simhat bet ha-sho'evav*) jamais experimentou em sua vida o que seja alegria” (*Sukká* 5,1). Segundo Di Sante (1989), o rito se desenvolvia da seguinte maneira: no período do Templo, a partir da segunda tarde da festa, os Sacerdotes, os Levitas e o Povo se reuniam no pátio do Templo, com seus espaços especiais para homens e mulheres. Eis que iam em procissão buscar em jarras douradas solenemente água na piscina de Siloé, passando pela Porta das Águas. Elas eram levadas em procissão com alegria e com luzes, até o átrio do Templo, acompanhadas pela população em festa, que traziam tochas e lanternas iluminando todo o caminho e o pátio do Templo. Dançavam, cantavam os salmos de peregrinação e tocavam instrumentos musicais e, em coro, entoavam o estribilho: “Com alegria bebereis água do manancial da salvação” (Is 12,3).

Essa cerimônia é baseada na *Halakhá* que, “nos Tabernáculos, o julgamento já passou em relação à chuva” (*Mish R. Has* 11,2). Como disse o Rabbi Aquiba: “Porque a *Torah* nos mandou espalhar água em Tabernáculos? O Santo, Bendito seja, disse: Despeja água diante de mim em *Sukkot*, de modo que sejas abençoado com chuva” (*R. Hash* 16a). Isto tem uma conexão óbvia com a estação do ano em Israel. A origem dessa cerimônia é desconhecida, mas sua instituição tornou-se tão popular e importante nos dias do Templo. Esse rito se realizava com grandes manifestações de alegria, e a *mitzvá* de tocar o *shofar*²⁶ estava associada a ela. No Templo, no pátio das mulheres, acendiam-se grandes candelabros, que iluminavam toda Jerusalém e não havia pátios, em Jerusalém, que não fossem iluminados por luzes do Templo (*Mishná Sukká* 5,1 e 3). A água era utilizada no altar do Templo, para aí se fazerem as libações, em que a água era misturada ao vinho e aspergida sobre os quatro cantos do altar do Templo de Jerusalém.

Ela estava ligada provavelmente à próxima chegada das chuvas. A Libação de Água tinha se tornado um rito de súplica pela obtenção das chuvas. E vale ressaltar que o *Lulav* conferia uma expressão simbólica para as preces e bênção d'água. Ao balançar as Quatro Espécies, em todas as seis direções, simbolicamente se dirige, Àquele que sustenta o mundo inteiro: “Da mesma forma que estas Quatro Espécies não podem existir sem água, assim o mundo não existe sem água. E quando o Senhor nos der água, não deixa que vento ou orvalho estraguem Sua bênção” (*Mishná Sukká*, 5).

A *Tosefta Suk* 3,3-13 dedica uma ampla seção ao rito da Libação da Água. Nela, o rito é associado ao rio de

26 *Shofar* - A raiz hebraica SH-F-R (שפר) significa “melhorar, reformar, recuperar”. Mas o substantivo, o *shofar* (שוֹפָר), quer dizer literalmente “chifre”, de preferência de um carneiro. Tradicionalmente, os sefarditas usam um chifre curto, os asquenazitas preferem um chifre mais longo e curvado. O *shofar* só pode fazer um único som. De modo geral, o seu principal significado é o sacrifício de Isaac. Ao comemorar este acontecimento com o “*shofar*” feito de chifre de carneiro, confirmamos nossos próprios sacrifícios e pedimos a Deus a força necessária para poder cumprir nossos deveres, como dignos descendentes de Abraão.

água escatológico de Ez 47,1-12 e Zc 14,8, seguido por uma curiosa referência às águas da criação e da rocha do deserto. Além do mais, dentro da tradição *mishnaica*, ela tinha adquirido motivações histórico-teológicas envolvendo temas como a água da criação, a rocha do deserto e, enfim, a vinda do Espírito Santo (PASSETO, 2022). Desse modo, a água se torna o símbolo do Espírito Santo. Rabbi Yeshua Ben Levi disse: “Por que se chama *Beit ha Sho’eva* (casa onde se tira/busca água)? Porque é dela que se recebe o Espírito Santo, segundo o que está escrito Is 12,3: ‘Na alegria fareis sair água dos mananciais da Salvação’” (*TJ Sukká* 5, 1, 51a).

Esse rito desapareceu com a destruição do Templo, mas ficaram leves traços na liturgia sinagoga, na chamada *tefillá geshem*, oração pela chuva. Assim, a festa era, antes de qualquer coisa, uma oração de súplica pela chuva, pois uma terra tão ameaçada pela seca tinha uma necessidade vital das águas da chuva. Mas depois o rito transformou-se numa recordação histórico-salvífica da água que Deus tinha dado aos judeus durante a sua peregrinação pelo deserto, como resposta às suas dúvidas e angústias (Num 20,1-13).

Retomando, a partir do ponto de vista cristão, as palavras de Jesus, em relação à festa das Cabanas, no último dia da festa em que se celebra a Libação, João nos transmite: “Se alguém tem sede, venha a mim e beba, aquele que crê em mim, conforme a palavra da Escritura: De seu seio jorrarão rios de água viva” (Jo 7,37-38). Aqui Jesus proclama a sua própria identidade, citando as Escrituras. O texto lembra primeiramente água e normalmente abundante.

A menção à água da vida rememora os textos dos relatos da água da rocha de Ex 17,6 (Sl 78,15-16; 105,41), pois João fala de fonte e de beber. A afirmação de Jesus como água viva é de Zc 13,1 e, no mesmo espírito, em Zc 14,8. São todos textos proféticos que anunciam a transformação e a perfeição da realidade (PASSETO, 2022). Como visto antes, os textos litúrgicos proclamam a vivacidade da festa onde a água é um dos elementos centrais da celebração. É o sinal concreto da presença de Deus vivido na festa.

Apresenta-se, também, a água abundante que sai do Templo e que é fonte de vida por onde ela passa em Ez 47, Jl 4,18 e Zc 14,8. Por fim, a água que brotava do rochedo tornou-se uma esperança messiânica: Moisés tinha dado a Israel, durante a sua peregrinação pelo deserto, o pão do céu e água do rochedo. Consequentemente, espera-se também do “novo Moisés”, isto é, do Messias, esses dois dons essenciais da vida (ARAUJO, 2011). Essa explicação messiânica da água do rochedo reflete-se na Primeira Carta de Paulo aos Coríntios: “Todos comeram o mesmo alimento espiritual, e todos beberam a mesma bebida espiritual, pois bebiam de uma rocha espiritual que os acompanhava, e essa rocha era Cristo” (1 Cor 10,3s).

Bento XVI (2007, p. 214) explica:

Na palavra que Jesus proclama no rito da água, Ele responde a esta esperança: Ele é o novo Moisés. Ele mesmo é a rocha que oferece a vida. Tal como Ele no discurso do pão se revela como o verdadeiro pão que vem do céu, igualmente aqui - de modo semelhante ao que ocorrera com a samaritana -, Ele se revela como a água viva que a sede profunda do homem deseja - a sede de vida, de “vida em plenitude” (Jo 10,10); uma vida que já não é marcada pela sede que deve ser sempre saciada, mas uma vida que a partir de seu interior a si mesma se sacia. Jesus também responde à pergunta: como é que se bebe desta água da vida? Como se vai à fonte e se tira água de lá? “Quem acredita em mim...” A fé em Jesus é o modo de beber dessa água da vida, de beber da vida que nunca mais é ameaçada pela morte.

Jesus ensina sobre sua origem divina e que é o Messias, o enviado do Pai (Jo 7,28-30). O cristão, no Domingo de Ramos, também balança os ramos de palmeira, representando que o Filho de Davi se faz presente. Assim, nessa perspectiva, quando Jesus está, em Jerusalém, celebrando *Sukkot*, manifesta-se como o Messias esperado. Jesus se torna não só o motivo da alegria, mas é o derramar da Graça Divina no meio da criação. Ele é o Rochedo de onde brota a água da vida, que dá à criação o seu sustento. Ele é o fogo que ilumina Israel que, do cimo da cruz, é a Luz que clareia o mundo inteiro com a Sua ressurreição. É n'Ele que todos se reúnem e estão reunidos. Torna-se a seiva do galho que une todas as criaturas em si e é dentro da *Sukká* Messiânica que se une todos em um só espírito e em um só coração. Através de tudo isso, os temas de *Sukkot* estão entrelaçados lindamente no Cristo: redenção, *shalom* universal e fraternidade, completude e unidade de toda a criação.

João termina essa parte de seu relato (vv. 37-39) de maneira muito precisa e em perfeita harmonia com a teologia da festa de *Sukkot*, respeitando perfeitamente seu ciclo litúrgico e, ao mesmo tempo, anunciando sua plenitude. Isto é, “Jesus se apresenta como ‘fonte de água viva’, e que é o portador do Espírito Santo” (PASSETO, 2022, p. 15). E introduz os elementos que o *Talmud* de Jerusalém apresenta interpretando Isaías: na alegria transbordante da presença de Deus, entre danças, juntando a eles a água como fonte de salvação de onde emana o Espírito Santo (TJ *Sukká* 5, 1, 51a), como já visto acima.

Vir beber a água do Cristo se relaciona também com Is 55,1-3: “Ó todos que estais com sede, vinde para as águas, mesmo aquele que não tem dinheiro, vinde!”.

É de se supor que Jesus tenha participado, não somente da Festa de *Sukkot*, como faziam os demais judeus observantes, mas Ele deve ter ensinado o valor profundo da Festa aos seus discípulos. João, à luz da ressurreição, introduz Jesus na festa e a interpreta realizando-se n'Ele. Seu significado se cumpre em Jesus. Para João a compreensão da Festa de *Sukkot* explica o acontecimento de Jesus. (PASSETO, 2022, p. 16)

Na moldura da festa das Cabanas, como já explicitado, aparece a solene declaração de Jo 7,37-39, onde o símbolo da água abre a celebração do Espírito dado pelo Cristo crucificado e Ressuscitado (Jo 19,30). Comunicando o dom do Espírito, chama todos para a vida nova em Cristo (Jo 20,19-23). Em outras palavras, postula a plena participação do homem na vida eterna, isto é, na vida divina: “Eu neles e tu em mim” (Jo 17,23). É dentro dessa grande *Sukká* de Deus que se realiza a transcendência do ser humano (PORTO, 1977).

Desse modo, o homem se torna uma “história da salvação” escatológica e adquire a consciência de que ele é uma tenda de uma ação suprema da glória de Deus na nossa *Sukká* comum: o Planeta Terra. Lembrando sempre que é o Senhor que se doa por primeiro no caminho do homem, ela entra em sua geografia e em sua história e Ele se faz Emanuel-Deus conosco e revela-se ao homem. Propõem-lhe feitos de ações, de palavras, de promessas, de alianças e de julgamentos. Em outras palavras, a festa das Cabanas é a alegria da epifania de Deus, que é simbolizada pelas *Arba`ah Minim*, ou seja – o *Lulav*.

Considerações Finais

Levantar as Quatro Espécies e chacoalhá-las é um ato que simboliza, como já apresentado, a consciência

de que Deus está em todo lugar e que Suas dádivas fluem a todos e em todos os lugares a todo tempo, isto é, a criação é invadida pela graça divina, que a abraça com ternura. Por isso, só se reconhece o outro como seu semelhante na busca da unidade, cantada e dançada pelo rito do *Lulav*. A união é uma das bases da existência. Se os homens se conservarem unidos e velarem pelo bem-estar uns dos outros, estaremos construindo o Reino dos Céus já na Nossa Casa (Tenda) comum. Este é o intuito do *Lulav* - a reunião de todas as partes do povo, sem excluir qualquer um que seja, incluindo o estrangeiro e a natureza pois, assim como o Eterno é Um, a humanidade é convidada a ser uma unidade; reconhecer que é Sua imagem e semelhança e deve cuidar da natureza que dela vela. Dessa forma, as Quatro Espécies, tão diferentes, são unidas num só feixe e balançadas juntas, representando a unidade na diversidade, na qual todos devem fazer o mesmo.

Destarte, como já visto, a cabana da festa de *Sukkot* simboliza a fé na proteção e na providência divinas. Não apenas na vida espiritual, mas na vida real, no mundo físico. O ser humano que busca a Tenda do Senhor encontrará nela abrigo, calorosa hospedagem. Na *Sukká*, todos são banhados na luz, para dela sair mais fortes e mais conectados com a essência divina. Assim, a festa de peregrinação conduz à Casa do Senhor, que é a meta do caminho, o oásis desejado no deserto, a Cabana do refúgio na fuga dos inimigos. É o lugar do *shalom*, onde se exprime a bondade e o amor fiel de Deus dia após dia, na alegria serena de um tempo sem fim. Nesse contexto, compreende-se a encarnação de Jesus que, do ponto de vista cristão, é a Tenda onde o Messias Jesus acolhe toda humanidade: “e armou sua tenda entre nós” (Jo 1,14).

Assim, a pedagógica no rito do *Lulav* ensina muito e muito tem a ensinar ainda. Seu simbolismo é fonte inesgotável que fala da presença do Criador que liberta e sustenta seu povo. Em outras palavras, o *Lulav* ensina cada indivíduo o respeito pelos seus semelhantes. Na medida em que cada indivíduo compreende a sua fragilidade, que é a mesma do seu semelhante, passa a querer a unidade e diz não a toda forma de violência e divisão.

Desse modo, o ritual do *Lulav* com todo o seu simbolismo acompanha toda a história e a experiência religiosa do povo de Israel e é fonte de conhecimento para os cristãos, que são discípulos e discípulas de Jesus Cristo. Nesse sentido, as palavras do rabi Jesus de Nazaré ganham a cada interpretação de rito do *Lulav* um novo e profundo sentido. Ele é a fonte de água viva (Jo 7,37-38) que a todos sacia. Ele é a luz do mundo, que a todos ilumina e conduz (Jo 8,12). Ele é o anfitrião generoso que acolhe a todos, onde, em sua Tenda, estão protegidos (Jo 2,19-22) e alimentados (Jo 6). Ele é a água do rochedo! E, como já anunciado, a água é um elemento originário da vida, ou seja, um dos símbolos originários da humanidade. O crente se torna um só com Cristo e participa de sua fecundidade. Tendo amado os seus até o fim (Jo 13,1), deu-lhes o seu novo mandamento do amor (Jo 13,34). O homem que acredita e com o Cristo ama o seu semelhante, torna-se uma fonte que oferece vida. Por isso, seja na festa cristã, Domingo de Ramos, seja em *Sukkot*, ter nas mãos as Quatro Espécies, isto é, o *Lulav*, demonstra que Deus se faz presente e que está diante do Seu povo, porque só Ele e, a partir d’Ele, o homem conhece verdadeiramente a si, pois, o indivíduo só conseguirá amar o outro amando-se a si mesmo. O homem só pode amar a si se for capaz de se deixar ser amado por Deus, ou seja, conhecer-se.

Esse conhecer é reconhecer-se como criatura, pois um conhecer que confina o homem ao que é empírico e inteligível não encontra de modo algum a profundidade própria do homem. O homem só se conhece a si mesmo se

aprender a compreender-se a partir de Deus e só conhece o outro se acolher nele o mistério de Deus. Por isso, na medida em que esse se faz peregrino para o encontro com o Senhor, é invadido pela graça, unindo-se a Ele. Deus vem ao seu encontro e ele ao encontro de Deus e, em suas mãos, o *Lulav* é tudo o que ele anuncia.

Referências

ARAÚJO, Gilvan Leite de. **Histórias da festa judaica das Tendias**. São Paulo: Paulinas, 2011.

ALPER, Shabsi. **Comemore as grandes festas**. São Paulo: Beit Chad Central, 2020.

BENTO XVI. **Jesus de Nazaré**. Primeira parte: do Batismo no Jordão à transfiguração. São Paulo: Planeta do Brasil, 2007.

BIBLIOTECA SEFARIA.

Disponível em: <https://www.sefaria.org/texts>. Acesso em: 01 jun. 2020

_____. **Mishnah Sucá 4**. Disponível em:

https://www.sefaria.org/Mishnah_Sukkah.4.1?ven=William_Davidson_Edition_-_English&vhe=Torat_Emet_357&lang=bi&with=all&lang2=en. Acesso em 05 jun. 2020.

_____. **Mishnah Kiddushin 3:12**. Disponível em: https://www.sefaria.org/Mishnah_Kiddushin.3.12?ven=William_Davidson_Edition_-_English&vhe=Torat_Emet_357&lang=bi. Acesso em 06 jun. 2020.

_____. **Sefer Ha Chinukh**. Disponível em:

https://www.sefaria.org/Sefer_HaChinukh?tab=contents. Acesso em 20 jun. 2020.

_____. **Shemoneh Esrei**. Disponível em:

<https://www.sefaria.org/topics/shemoneh-esrei?tab=sources>. Acesso em 20 jun. 2020.

_____. **Talmud Sukkah 41a**. Disponível em:

https://www.sefaria.org/Sukkah.41b.4?ven=William_Davidson_Edition_-_English&vhe=William_Davidson_Edition_-_Vocalized_Aramaic&lang=bi.

Acesso em 06 jun. 2020.

_____. **Vayikra Rabá 30:12**. Disponível em: https://www.sefaria.org/Vayikra_Rabbah.30.12?ven=Sefaria_Community_Translation&vhe=Midrash_Rabbah_-_TE&lang=bi&with=all&lang2=en.

Acesso em 05 jun. 2020.

BLECH, Benjamim. **O mais completo guia sobre o Judaísmo**. Tradução Uri Lam. São Paulo: Ed. Sêfer, 2004.

DE VAUX, R. **Instituições de Israel no Antigo Testamento**. Tradução de Daniel de Oliveira. São Paulo: Teológica, 2003.

DI SANTE, Carmine. **Israel em Oração as Origens da Liturgia Cristã**. tradução João Aníbal Garcia Soares Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1989.

JOSEFO, Flávio. **História dos Hebreus**. Rio de Janeiro: CPAD, 2017.

JACOBSON, Simon. **60 Days: A Spiritual Guide to the High Holidays**. New York Kiyum Pr, 2003.

MIRANDA, Manoel; Ramos, Marivan Soares. **O ciclo das festas bíblicas na Escritura e na Tradição judaico-cristãs**. São Paulo: Fons Sapientiae; CCDEJ 2020.

PASSETO, Elio. **Uma percepção sobre a Festa de Sukkot na tradição bíblica-judaica e sua relação com a literatura joanina**. Jerusalém, 2022 (cedido pelo autor em conferências ao noviciado de Sion no mês de junho 2022)

PASSETO, Elio. **Liturgia e Festas Judaicas**. Jerusalém 2022 (cedido pelo autor em conferências ao noviciado de Sion no mês de junho 2022).

PORTO, Humberto. **Liturgia Judaica e Liturgia Cristã**. São Paulo: Ed. Paulinas, 1977.

SOBEL, Henry I. **Os “porquês” do Judaísmo**. São Paulo: Congregação Israelita Paulista, 1983.

SIEGEL, Richard. STRASSFELD, Michael. STRASSFELD, Susan. **The Jewish Catalog: A Do-It Yourself-Kit**. Filadelfia, Jewish Publication Society, 1973

WROBEL, Ronaldo. **Nossas Festas: Celebrações Judaicas**. Rio de Janeiro: Francis, 2007.

ADONAI: A ORIGEM DO SEU NOME E OS MISTÉRIOS EM TORNO DESSE DEUS

Joel Moreira, Religioso da Congregação dos Religiosos de Nossa Senhora de Sion e professor do CCDEJ-SP. Mestre em Teologia Bíblica pela Universidade de Toronto (Canadá), bacharel em Teologia pela Universidade Salesiana (Campus Jerusalém).*

Cláudio Franciscano Cândido, leigo casado, graduado em Teologia pelo Centro Universitário Claretiano e Extensão em Cultura Judaico-Cristã, História e Teologia pelo Centro Cristão de Estudos Judaicos – SP.*

RESUMO

O presente artigo tem como proposta relatar as variações do nome de Deus e o mistério que gira em torno Dele. Discorrerá sobre a origem de *Adonai* e a região em que se originou, além de aspectos que marcaram Sua trajetória. Os autores sagrados, ao utilizarem o Nome de Deus, no Primeiro Testamento, demonstra o desejo do Eterno de se revelar à Sua criação. Assim, surgem questionamentos em torno de seu Nome. Assim, por esta pesquisa tem-se a intenção de compreender o universo cultural e peculiar das narrativas dos textos sagrados, que apresentam a Revelação de Deus. O mistério em torno Dele, a origem do Seu Nome e como Ele se tornou o Escolhido pelo povo de Israel. Dessa forma, busca-se analisar obras sobre o antigo Israel para obter uma melhor compreensão de como se dá a Revelação de Deus e sua trajetória como Único Deus.

Palavras-chave: Adonai. Israel do Norte. Judá. Madiã. Asherah.

ABSTRACT

The present article aims to report the variations of the name of God and the mystery that revolves around it. It will discuss the origin of Adonai and the region in which he originated, in addition to aspects that marked his trajectory. The sacred authors by using the Name of God in the First Testament demonstrates the desire of the Eternal to reveal himself to His creation. Thus, questions arise around His Name. Therefore, through this article, the intention is to understand the cultural and peculiar universe of the narratives of the sacred texts that present the Revelation of God on Mount Sinai, the mystery around it, the origin of His Name and how He became the Chosen one by the people of Israel. In this way, we seek to analyze works on Ancient Israel to obtain a better understanding of how the Revelation of God takes place and his trajectory as the Only God.

Keywords: Adonai. Northern Israel. Judah. Midian. Asherah.

* E-mail: joecands@icloud.com.

* E-mail: clafra@uol.com.br.

Introdução

Durante o tempo de elaboração literária do Primeiro Testamento, o Nome de Deus passou por várias alterações e também por etapas, conforme o contexto e entendimento dos povos sobre a Divindade. Em Êxodo 3,13-14, Deus Se Revela a Moisés, Ele Revela e explica o significado de Seu Próprio Nome. Ele se Revela como “Deus Todo Poderoso”, Deus dos pobres, escravos e oprimidos, harmonizando com o termo *hebreu ou Apiru* (povo que vivia às margens da sociedade). Esse Deus dos pobres estava em contraste com os deuses das outras nações poderosas, já que pela lógica daquele tempo, consideravam-se que os deuses poderosos protegiam as nações fortes, os mais poderosos e não os povos fracos, escravos e oprimidos. Em Êxodo 3, o significado do Seu Nome é de um Deus dinâmico, que faz acontecer, que está constantemente presente, que vê e ouve o clamor do povo e desce para libertá-lo. Em Is 45,14-17, em Jr 16,19-21 3 33,2, pode se perceber que *Adonai* é, de fato, um Deus libertador.

Römer (2016) apresenta, de modo diferente, um dos elementos determinantes com o qual diferenciou o povo de Israel dos demais; esse elemento foi o protótipo singular de adoração desse povo para sua época, visto que não serviu apenas como propósito existencialista do Divino, mas até mesmo como princípio de conduta a ser aplicado na mesma interpretação de lei.

Quanto ao nome *Iahweh*, Römer (2016) relata que nas Bíblias atuais encontram-se para proferir ao Deus de Israel, termos como “o Senhor”, “o Eterno”, e, em certas Bíblias católicas, encontramos, “*Adonai*”. Teria Deus um nome? E por que é negado ao Judaísmo pronunciá-lo? Qual a importância desse título divino, que deixou marcas imensas no Judaísmo e, em seguida, no Cristianismo e no Islã? Römer (2016) frisa sobre a primeira parte do livro do Genesis, do duplo sentido do nome *elohim* que, com sua terminação plural, é traduzido por deus ou deuses. Qual seria aqui a intenção do autor bíblico? Será que era de propor um Único Deus que unia ao redor de si diversos deuses?

A origem do Nome de Deus

O Deus do Êxodo tem o Seu Nome encontrado no formato de *Yhwh* no Primeiro Testamento em epígrafe na *mesha moabita* (sec. IX a.C) e em fragmentos de cerâmicas de *Láquis* (588-587 a.C), como atesta FOHRER (1993). Segundo o autor, o formato abreviado do Nome *Iahu* não é um formato anterior do que o Nome *Iahweh*. *Iahu* é um formato sucinto de *Iahweh*, precisamente como *Iah* e *Iô* são possivelmente, formatos sucintos de *Iahu*. O Nome *Iah* aparece no Primeiro Testamento como um Nome divino emancipado (Ex 15,2;17,16; Is 12,2); *Iahu* (*Iahô*) e *Iô* transcorrem como partes de nomes de pessoas.

Fohrer (1993) relata, de acordo com a interpretação israelita, que está em Ex 3,14 e indica que o Nome desse Deus remete a alguém a quem a expressão *hayâ* pode ser impecavelmente outorgado, já que esse Nome na língua hebraica alude não exclusivamente a uma presença estática, mas uma existência dinâmica e eficiente, o Nome aponta *Iahewh* como um ser dinâmico, poderoso e eficiente. A expressão de Seu Nome revela uma união de Ser, tornar e agir, ou seja, uma Presença eficaz, que está sempre em transformação e, mesmo assim continua semelhante à Si Própria.

Essa interpretação israelita, segundo Fohrer (1993), apesar de tardia, seguramente está adequada, quando extraída da palavra *Iahweh* a raiz *hayâ* ou *hawâ*. Já que não é nem um substantivo ou um particípio, nem um formato do *hiphil* causativo desse verbo, sendo ao contrário um formato *qal* arcaico, se refere a “*Ele É*”, significando uma presença ativa e eficaz. Por isso, diz a respeito de um Nome Próprio no sentido completamente específico. O nome *Iahweh* designado o Deus de Moisés tem um poder ativo e eficaz; essa atividade corresponde primeiramente à vida e ao futuro das nações e dos homens, somente depois à natureza e à criação.

Römer (2016) comenta que, na segunda parte do Genesis, a grande maioria das Bíblias católicas e certas protestantes, designam a divindade de outra forma. Mencionam “*o Senhor*” e em outras rabínicas designa “*o Eterno*”. O autor diz também que, os dois termos na verdade servem para designar um Nome Próprio, cuja pronúncia correta não é conhecida. Como o hebraico sempre foi escrito por consoantes, nessa versão consonântica, esse nome aparece no capítulo 2 do Gênesis escrito assim: יהוה (Tetragrama Sagrado) e denomina o nome do Deus de Israel. Posteriormente, uns grupos de judeus intitulados massoretas¹ produziram um sistema de vocalização, para assegurar a boa pronúncia dos textos hebraicos. No entanto, devido ao duplo sentido dado a algumas palavras em hebraico, os massoretas foram obrigados a dar um sentido que queriam a essas palavras ou frases. Segundo Römer (2016), no século III a.C, o judaísmo começou a não pronunciar mais o Nome Próprio do Deus de Israel, por várias razões: Não convém um Deus único ter um nome próprio ou usar o Nome Divino para realizar magias.

Römer (2016) diz que essa proibição da pronúncia do Nome, se deu gradativamente.² Segundo a Mishná século I e II da era cristã, somente o sumo sacerdote no *Dia do Grande Perdão (Yom Kipur)*, podia, no Santo dos Santos do Templo, pronunciar o Nome Divino. O autor relata que junto a vários achados foi comprovado a pronúncia do Tetragrama Sagrado do tipo “*Yawé*”, também foi exposto um outro nome que era considerado comum: “*Yahú*” ou “*Yahô*”.

Mesmo com a proibição do nome divino as Escrituras carregam traços da pronúncia de Seu Nome, de acordo com Römer (2016). Em conjunto com o Tetragrama Sagrado em que a definição massoreta é Senhor (*Adonai*), há diversas escritas reduzidas de *Yhw*, detectado em vários nomes próprios (nomes constituídos com elemento Divino), como Jeremias (*Yirmêyahú*), Isaías (*Yêsa Yâhú*), Jônatas (*Yehônâtân*) etc. Esses nomes indicam que a pronúncia do Nome Divino era *Yâhu* ou *Yahou*. Com essas duas formas do Nome Divino, têm-se uma terceira, *Yh (Yâh)*, podendo ser encontrado na palavra *hallelû-yâh* (Louvai *Yah*) ou em textos das Escrituras, como Ex 15,2, Is 12,2, Sl 68,19 etc. Em Êxodo 3, tem-se a ligação do nome e a raiz *hyh* que quer dizer “Ser”.

Em sua obra sobre Êxodo 3, Ratzinger (2007), apresenta uma grande luz sobre o nome de Deus, quando no

1 Os massoretas ou massoréticos eram escribas judeus que se dedicaram a preservar e cuidar das escrituras que atualmente constituem o Antigo Testamento.

2 Na cultura do Antigo Oriente Próximo o nome tinha uma importância fundamental; dar o nome a uma pessoa era exercer domínio sobre ela, então, dar e conhecer os nomes das divindades facilitava a sua manipulação. Mas Deus se apresentou aos israelitas já com o seu Nome Próprio, portanto, não deveria de maneira alguma ter esse Santo Nome manipulado. ‘Não pronunciarás em vão o nome de Iahweh teu Deus, porque Iahweh não deixará impune aquele que pronunciar em vão o Seu Nome’ (Êxodo 20,7). Em 2008, a Congregação para o Culto Divino e a Disciplina dos Sacramentos, presidida pelo então Prefeito o Cardeal Francis Arinze, enviou uma carta a todas as conferências episcopais sobre o nome de Deus, na qual **pediu para que os fiéis não usem mais o termo “Iahweh” nas liturgias, orações e cantos, de acordo com a diretiva de Bento XVI**. Esse Sagrado Mandamento é levado à risca pelo povo Judeu e também pelo CCDEJ. Sendo assim daqui para frente, não se usará mais no texto o “**TETRAGRAMA SAGRADO**”, no seu lugar será utilizado à expressão “**ADONAI**”.

capítulo 10 descreve sobre as autos-afirmações de Jesus. Para explicar essa relação do Eu Sou com Jesus Cristo, o autor faz uso de duas passagens importantes do Antigo Testamento: Êxodo 3,14 e Isaías 43,10. Em Êxodo, capítulo 3, versículo 14, tem-se a passagem da sarça ardente, onde *Adonai* faz uma Convocação a Moisés; nesse ambiente Moisés pergunta o Nome desse Deus, o qual responde à pergunta com o Misterioso “*Tetragrama Sagrado*” (*Adonai*), e junto com a resposta, Deus também dá igualmente uma misteriosa explicação ao Seu nome: “*Eu Sou Aquele que Sou*”. Ele É Simplesmente. Ele É Onipresente, É Onisciente e Onipotente. Ele É o Ontem, o Hoje e o Amanhã.

Em Isaías 43,10, Ratzinger (2007) comenta que o Deutero-Isaiás comemora o fim do exílio na Babilônia como um novo Êxodo e susteve novamente nos ensinamentos da passagem em Êxodo da sarça ardente e reproduziu-a. “Vós sois minhas testemunhas – palavra do Senhor – e também meu servo, que Eu escolhi, para que saibais e acrediteis que Eu Sou. Antes de Mim nenhum Deus foi criado. E também depois de Mim não haverá nenhum. Eu sou Adonai. Eu, e fora de Mim não há nenhum redentor” (Is 43,10). O autor relata que a expressão “*Ani*” (“*Eu*” na língua hebraica) se contraiu na palavra “*Anihu*” (*Eu Ele, Eu Sou*). A expressão tornou-se mais significativa e, posto que como uma incógnita continue também mais explícita.

Ratzinger (2007) descreve que, na época em que Israel não possuía nem uma região (terra), nem Templo, Deus estava fora da disputa por um lugar no panteão das divindades. Uma vez que um Deus que não possuía nem território e nenhum Templo para ser adorado, não poderia ser Deus. Nessa época, Israel já havia entendido a diferença e a novidade de seu Deus, de Seu Nome: Ele não era somente o Deus de um povo, ou de um território, mas simplesmente Deus (a expressão “*Eu Sou*” simplificava tudo), o Deus que criou, cria e reina no universo, que tudo o que existe e que se pode imaginar, a Ele pertence, o Deus que não necessita da adoração por meio de sacrifícios de bodes ou de touros, mas que só pelo meio da ação justa é que é verdadeiramente venerado.

Ratzinger (2007) relata ainda que Israel consegue captar e entender a grandiosidade desse seu Deus, quando Ele se Revela a eles, o de Ser Simplesmente. E o significado do “*Eu Sou*” da sarça ardente veio à tona: o de que Ele era “*Simples*”. Ele se Revela por inteiro, apresentando-se como Aquele que É na expressão íntima “*Eu Sou*”.

O fato de faltar, no caso de *Adonai* (Ele É), o nome da divindade seria a prova de que os israelitas tiveram, desde as origens, uma concepção mais abstrata de sua Divindade do que seus vizinhos, invocando seus deuses, sem lhe dar um nome próprio. (RÖMER, 2016 p. 41).

Adonai é o Deus das premissas Morais e Éticas, descreve Fohrer (1993). O ser humano jamais poderá agradá-lo-Lo simplesmente com uma adoração e nem tirar proveito culturalmente de Seu Poder. Em substituição a isso, *Adonai* apenas requer do ser humano confiança e obediência e isto faz com que a Sua reivindicação exigência sejam uma decisão pessoal, relata o autor.

A região de origem do Deus de Israel

O Êxodo aparenta ser as tradições mais antigas do que a monarquia em Israel, anterior a 1.208 a.C, segundo relato de Smith (2006). Apesar de não haver dados suficientes para comprovação de sua tradição, não é aconselhável refuta-las ou dizer que não são verdadeiras, porque do modo como as evidências estão colocadas, relata o

autor, pode ser possível que a história de grupos conhecidos que transitavam pelas rotas entre o Egito e o Levante, contivessem alguns grupos ancestrais dos israelitas.

Römer (2016) comenta que, segundo relatos bíblicos, Deus se manifesta a Moisés, quando ele estava pastoreando o rebanho do seu sogro (Êx 3) ou quando estava de novo no Egito (Êxodo 6). De acordo com esses textos, a relação entre *Adonai* e Israel não era conhecida desde sempre. Ela foi fruto de um Encontro. Para o autor, é interessante notar que essas duas narrativas que falam do chamado de Moisés, encontram-se fora do país de Israel. Pelas descobertas arqueológicas realizadas no Levante na Mesopotâmia, desde o final do século XIX a.C. e século XX a.C., surgiu a hipótese de que o Deus de Israel tem origem fora da região israelita, no Egito ou em uma região localizada entre o próprio Egito e a Judeia.

Em seu comentário, Römer (2016) expressa que através de textos contendo nomes relacionados a *Adonai*, chegou-se a *Ebla*, *Ugarit*, *Mari*, o *Egito*, a região do *Sinai* e o sul do *Negueb*. Entre todas essas regiões estudadas pela arqueologia, a que mais se identificou com a origem de *Adonai* foi a região entre o *Egito* e *Seir*.

Ainda de acordo com o Römer (2016), nos anos de 1.330 a 1.230 a.C., foi encontrado um papiro egípcio no qual se acredita conter o nome de *Adonai* de forma abreviada *Yah*, esse nome tem relação com um nome próprio cananeu: *Adônai – roe – Yâh*, “Meu Senhor é o pastor Yah”. Segundo o autor, transitando por essas regiões, existiam um povo nômades denominados *shasu*, mencionados em textos egípcios e, às vezes, ligados ao termo *Adonai*. Nesses textos, o nome *Adonai* está relacionado a um lugar geográfico (uma montanha talvez) e a um Nome Divino. Nessas listas, menciona que os *shasu* se encontravam principalmente no território do *Negueb* mais ao sul, porém segundo outros relatos, há muitos outros *shasu* ao norte do Levante até *Qatna*, no território da Síria atual. Considera-se *Seir*; uma espécie de título, reunindo o território geral no qual se situa o Sul de Israel, território de *Edom* e da *Arábia*. Por isso, a origem geográfica do nome divino citado nas declarações mais antigas direciona para esses lugares ao sul. Sobre esse tópico, Römer (2016) diz o seguinte:

Assim, os testemunhos arqueológicos, epigráficos e iconográficos mostram os *shasu* no território de *Edom*, de *Seir* e da *Arábia* no momento da transição entre o Bronze recente e a idade do ferro. E entre esses *shasu* se encontrava, talvez, um grupo cujo Deus tutelar se chamava *Adonai*. Esses testemunhos podem ser combinados com uma tradição bíblica que apresenta o Deus *Adonai* como um Deus vindo do sul.

Pode-se também confirmar a origem de *Adonai* vinda do Sul por quatro textos da Bíblia Hebraica: Deuterônimo 33,2 (cântico atribuído a Moisés); Juízes 5,4-5 (cântico celebrando a vitória das tribos de *Adonai*); Salmo 68 e Habacuc 3,3.10a (texto poético que retoma ideias similares). Esses quatro escritos, em contexto poético, estão relacionados entre si pelo fato de afirmarem uma origem sulista do Deus *Adonai*.

A dedução de Römer (2016) é que, por meio desses textos, *Adonai* possuía dois aspectos: de Deus da guerra e de Deus da tempestade.

Com base nisso, compreende-se facilmente que esse Deus era venerado por povos, que habitavam em regiões secas e que travavam constantes conflitos militares com outros povos ou com os egípcios. Neles fala-se também que,

ao mesmo tempo em que a Divindade apresenta um caráter guerreiro, tem-se também o caráter de Deus da fertilidade, de maneira semelhante ao *Ada* ou *Hadad* sírio (escritos *Ugarit* descrevendo o combate de *Bal* contra *Yam*).

A representação divina em Madiã

Segundo Römer (2016) alguns arqueólogos e historiadores modernos não creem que houve uma fuga (êxodo) do Egito por duas razões: a afinidade de Israel e os cananeus, e por não haver evidências diretas da retirada. Contudo, muitos acreditam (como por exemplo, Thomas Römer, Mark S. Smith etc.) que uma reduzida parte dos grupos, que se uniram para criar a população israelita, tenha sido composta por veneradores de *Adonai*, que acabaram difundindo o culto. Quem eram esses primordiais javistas? Uma prova pode surgir de alguns documentos egípcios, que os chamam de *shasu* – algo como “nômades” ou “beduínos”. Conforme documentação arqueológica e geográfica sabe-se pouco a respeito dos *madianitas*, fora da Bíblia. O significado do nome *Madiã* não é muito claro. O autor sugere uma forma substantiva da raiz *mdy*, “se estender”. *Madiã* então seria uma “extensão” e o seu nome faz referência aos seus territórios de vales extensos. Em 1 Reis 11, é citado um país de *Madiã*.

Em Gênesis 25, há um breve e interessante relato sobre *Madiã*. Este texto relata e afirma que o Patriarca Abraão, após a morte de Sara e o casamento de seu filho Isaac (Gn 24), casa-se com uma mulher de nome *Keturah* e com ela teve vários filhos, entre eles, um de nome *Madiã*, descrito assim:

Abraão se casou com outra esposa cujo nome era *Keturah*; e ela lhe deu *Zimram*, *Jokshan*, *Me;dan*, *Midian*, *Ishbak* e *Shuah*. *Jokshan* foi o pai de *Sabá* e *Dedã*, e os descendentes de *Dedã* foram os *Assuritas*, os *Letushim* e os *Leumim*. Os descendentes de *Midian* foram *Ephah*, *Epher*, *Hanoch*, *Abida* e *Eldaah*. Todos esses eram filhos de *Keturah*. Abraão deixou todas as suas posses para *Isaque*. Para os filhos de suas concubinas, Abraão fez concessões durante sua vida, enviando-os de seu filho *Isaque* para o leste, para a Terra do Oriente. (Gn 25,1-6)

Römer (2016) nos diz que, de acordo com o texto, o território de *Madiã* se localiza ao sul de *Edom*, pela rota de *Edom* ao Egito, passando por *Wadi Ferrã*. Os *madianitas* eram nômades que conseguiram domesticar dromedários no terceiro milênio com a finalidade de meio de transporte, ao mesmo tempo em que trabalhavam na agricultura. Viviam em uma espécie de confederação no sudeste da Arábia. No segundo milênio esse dom de domesticar camelos, chegou até a Babilônia e ao oeste da Arábia, alcançando lentamente até o Levante. Na Bíblia, em Gn 37, encontra-se comentário dos *madianitas* como comerciante; na história de José. Eles são colocados em paralelo com os ismaelitas. Segundo o versículo 28, eles negociam José com os ismaelitas. Eles são citados também em Êxodo 2,4 e 18, no livro de Números 25, também no capítulo 31, Juízes 6-8, Habacuc 3 e em Gêneses 25.

Para Ramos (2015), o nome *Madiã* aparece inúmeras vezes nas tradições da Bíblia Hebraica, por cerca de cinquenta e nove vezes, só nos escritos do Pentateuco aparece por volta de dezoito vezes (Gn 25,2.4; 36,35; Ex 2,15.16; 3,1; 4,19; 18.1; Nm 22,4.7; 25,15.18; 31,3². 7.8².9). Atualmente, graças às pesquisas arqueológico-geográficas, há um melhor entendimento da história e localização do lugar.

Ainda segundo Ramos (2015), geógrafos greco-romanos e árabes têm informações de certa cidade com

o nome *Madiama/Madyan*, que de acordo com itinerantes contemporâneos e pesquisas arqueológicas atuais, é conhecida como *Al-Bad*, no leste do Golfo de Ácaba. Arqueólogos também encontraram em outros locais, após escavações, no extremo noroeste da península árabe, território da atual Arábia Saudita, ruínas de arquiteturas e camadas de cerâmicas, que comprovam que os *madianitas* habitaram essa região, entre os séculos XIII e XII a.C. Os *madianitas* dominavam a técnica de irrigação, com intuito de cultivar a terra, dividiam a terra em pequenas porções no formato de terraços. Foram também criadores de gados e camelos. O autor relata que no primeiro milênio a.C., *Madiã* se especializou na criação de camelos, atestando que essa prática já vinha sendo feita, desde o segundo milênio a.C. Isso significa que a domesticação de camelos pelos *madianitas*, teve início no terceiro milênio a.C., quando esses povos ainda desfrutavam de uma cultura sedentária. Agora a utilização do camelo como montaria, surge no primeiro milênio a.C. de acordo com descobertas de selas (beduínos como nômades-guerreiros), segundo (Ramos, 2015).

Portanto, Römer (2016) acredita que os relatos concedidos pelos textos, confirmam uma origem sulista de *Adonai* e, talvez, sua afinidade com os *shasu*, tribos seminômades, entre as quais se encontram os *madianitas* e os *quenitas*. Römer confirma, ainda, a forma complicada de saber a simetria histórica, que se pode conceder aos escritos sobre Moisés e *Madiã*. Segundo ele, é possível que Moisés fosse chefe de grupo de *apiru* que, quando saiu do Egito, teve o encontro com *Adonai* em *Madiã* e o deu-O a conhecer, logo após, as outras tribos do sul.

A maneira de como Adonai surgiu e transformou-se no Deus de Israel

No capítulo 4 de seu livro, Römer (2016) relata o encontro entre *Adonai* e Israel e como esse Deus se tornou o Deus de Israel, sendo que os topônimos (nome geográfico próprio de regiões) judaitas ou israelitas antigos provavelmente do segundo milênio a.C., não apresentavam o elemento *Adonai*. Nesses lugares, os nomes das divindades eram diferentes, como se pode observar a seguir: (a) *Anat* (Anatoth, Jr 1,1-2: o lugar de origem do profeta Jeremias); (b) *Baal* (Baal-Peraçim; 2Sm 5: o lugar onde Davi venceu os filisteus); (c) *Dagon* (Bet-Dagon, Js 15,41: localidade situada no território de Judá); (d) *El* (Bet-El: um dos maiores santuários de Israel); (e) *Jericó* (Jericó, Js 6: conquistada por Josué, essa cidade reflete o nome do deus lunar); (f) *Shalimu* (Jerusalém); (g) *Shamash* (Bet-Sames, 1Sm 6: lugar dedicado ao deus solar, próximo a Jerusalém, servindo entreposto para a arca da Aliança).

Römer (2016) diz que de acordo com Êxodo 19-24, *Adonai* transforma-se no Deus de Israel logo após sua revelação a Moisés no Monte Sinai e pactua com ele uma “*Aliança*”. e como ficou a ligação da divindade com a clássica expressão: “*Eu Sou o Deus dos seus Pais*” anterior ao Evento do Sinai?

De acordo com Vaz (2008), as tradições da Torah apontam a clássica expressão: “Eu Sou o Deus de seus Pais” com *Adonai*. Deus aparece dialogando com os Patriarcas, usando o mesmo Tetragrama Sagrado que usou com Moisés. O Deus que se apresenta a Moisés e revela-lhe o Próprio Nome *Adonai* em Ex. 3,1-4,17, apresenta-se também a Abraão em Gn 12, 1ss. Entretanto, de acordo com o autor, existe uma grande diferença nominal dessas Tradições, ou seja, entre o Deus conhecido pelos Patriarcas e o Deus que se apre-

sentou a Moisés. No Êxodo de Moisés, Ele recebe um nome próprio completamente novo, que está ligado a um padrão de fé mais desenvolvido nesse Deus. Consiste em um Nome que não fora revelado aos Patriarcas como está em Ex. 6,2-3 e em Jz 2,10. Vários escritos antigos expressam a definição clara de que *Adonai* não foi, desde sempre, o Deus de Israel, mas associa-o a uma região que possui vários nomes como *Sinai*, *Seir*, *Monte Farán*, *Campos de Edom e Temán*. Em Dt 33,2, chamam-no de *Adonai* do Sinai. Em Os 12,10; 13,4 comenta-se de um *Adonai* que veio do Egito. Em 1Rs 19,8 Elias inicia uma longa jornada para se encontrar com *Adonai* no *Monte Horeb*.

Conforme Vaz (2008), todas essas passagens dão indícios de que Deus com o Nome *Adonai* é proveniente de um “*Monte*”, dos territórios desérticos além do sul de Israel. Em todo caso, o Nome que Israel deu a Deus apresenta-se relacionado ao Sinai, ao êxodo do Egito e à vocação de Moisés, o Líder Libertador. As várias referências da tradição antiga da Torah apontam que o grupo de hebreus do êxodo teve compreensão de Deus na circunstância de sua experiência de libertação por intermédio de Moisés. Moisés e os seus inseriram uma novidade na história de revelação de *Adonai* e adicionaram mais um toque à constituição da sua imagem.

Adonai é um nome completamente novo do Deus dos Pais, de acordo com Vaz (2008), venerado pelos antepassados dos hebreus, provenientes da Mesopotâmia. O nome próprio do Deus de Israel só foi adotado ou recebido na época pós-patriarcal e pré-monárquico. Posteriormente, foi esclarecido teologicamente em condições de “*Ser, Existir*”, com uma etimologia popular a partir do verbo hebraico com esse sentido.

Segundo Vaz (2008), o esclarecimento teológico foi-se formando gradativamente, em junção com a narrativa precursora que dava interpretação à experiência humana e religiosa do Êxodo. Este episódio originário era uma força propulsora, que com o passar dos tempos foi-se enchendo de sentido, enquanto o povo israelita seguia interpretando ou reexaminando à luz dele. Destaca-se, ainda, que, a partir do evento, nasceu o significado, que foi surgindo por meio da *Palavra*, após meditação duradoura, com distanciamento e profundidade da parte do povo, *Eventos e Palavras* que, na língua hebraica, se pronunciam do mesmo modo, “*dabar*”. Assim, do mesmo modo, o relato da Apresentação do Nome de *Adonai* é uma Mensagem, um Evento repleto de sentido, escrito do ponto de vista do seu desfecho e da experiência coletiva da história de Israel, mais como profissão de fé do que uma narrativa real.

Quanto à divindade *El*, Römer (2016) diz que essa adoração aparece bastante na história Patriarcal do Gênesis (12-50), particularmente na história de Jacó, que após ter lutado com Deus e ter seu nome mudado para Israel por esse Deus. Ele constrói um altar para *El*, Deus de Israel perto de *Siquém*, provavelmente, para marcar seu território Gn 33,20. Mais ainda, por detrás da Tradição de Jacó, têm-se recordações de clãs do período do final do segundo milênio a.C. Assim, é de se pensar que os filhos de Jacó adoraram uma ou diversas manifestações da Divindade *El*. O termo *El*, Deus de Israel, provavelmente, está firmada em uma tradição antiga. Por fim, quando os redatores elaboraram a história dos Patriarcas, antecedendo a época de Moisés, apresentaram-nos, cultuando *El* em diferentes manifestações, deduzindo que os leitores entendessem *El* como o mesmo que Deus ou *Adonai*. Em Gênesis podem-se encontrar várias denominações a *El*:

- a) *El Elion (Gn 14,18-22)*.** Neste texto, pode-se notar certa popularidade de *El Elion* em Israel e Judá, logo após, esse título ser passado para *Adonai*.
- b) *El Roi (Gn16)*.** Esse nome só é encontrado em Gênesis 16 (*El da visão* ou *El me vê*). Nome dado por Agar, serva de Sara, quando estava no deserto. O redator quer sinalizar que esse *El* é semelhante a *Adonai*, nome que Agar vai colocar em seu filho, Ismael, que significa “*El escuta, entende*”.
- c) *El Olam (Gn 21)*.** Este texto relata uma aliança entre o rei filisteu Abimelec e Abraão. Encontra-se esse título também em *Ugarit*, mas usado por um outro deus com o nome de *Shapsu*, denominado divindade solar. Em 1 Samuel 6, encontra-se como *Shamash* (Bet-Sames), lugar dedicado ao deus solar, próximo a Jerusalém. Portanto, o nome refere-se a uma divindade solar.
- d) *El Shaddai (Gn 28,3; 35,11; 48,3; Ez10,5, também no livro de Jó)*.** Esses títulos são utilizados nos textos sacerdotais da época persa e como denominação de *Adonai*, no livro do Gênesis, utilizaram-se de um nome arcaico, mas que se refere, a sua época, a uma divindade cultuada na Arábia, para edificar uma história da revelação, expondo que, no tempo precedente à manifestação de *Adonai* a Moisés (Ex 6), os Patriarcas e suas gerações variadas, inclusive as tribos árabes descendentes de Ismael (Gn 25), também os *edomitas* cujo patriarca foi Esaú, cultuavam diferentes manifestações do Deus *El*.

Há, também, um *Adonai* da Samaria, em Israel e um *Adonai* de *Temã*, do Sul. Quanto à introdução de *Adonai* em Israel, conforme descreve a nota da Bíblia Nova Pastoral (2014), em 1.200 a.C., as cidades centrais entraram em crise devido a diversos fatores, entre eles, os ataques dos “*povos do mar*”, e a reação ao sistema autoritário das cidades-estados. Grupos de pessoas marginalizadas (pastores, camponeses, agricultores “*hapirus*” de canaã e grupos escravizados no Egito) fogem para as montanhas e veem nas aldeias a esperança de viverem longe das grandes opressões colocadas pelos reis cananeus e faraós. A partir desse aumento populacional, são formadas as tribos. Partindo de *Betel* e *Siquém* é formada as tribos de *Benjamim*, *Efraim* e *Manassés*, e de Hebron forma-se a tribo de Judá que, depois, será anexada à *Bersabeia*. Temos, assim, o cerne inicial de Israel, que se originou nas montanhas. Durante essa etapa, certos povos devem ter levado e introduzido a veneração a *Adonai* para o seio das aldeias e tribos de Israel.

Em sua obra, Smith (2006) relata a importância dos *edomitas*, *madianitas* e outros povos fixados ao sul de Judá, que tiveram na cultura e memória o Antigo Israel. Um destaque maior vai para os *edomitas* que, em Gênesis 36, recebem um enorme e relevante comentário sobre a sua amigável relação com os israelitas. De acordo com o autor, nas entrelinhas da passagem de Juizes 5,4, é provável que houvesse uma ótima relação tanto de amizade como também grande envolvimento em transações comerciais. Como contribuição, o povo *edomita* compartilhou a veneração do Deus *Adonai* com os israelitas, povo que habitava nas montanhas, em meados do período do Ferro Antigo (1.150 a.C.).

Segundo Smith (2006), nos relatos de Gênesis 25, 19-34 (história dos irmãos gêmeos Jacó e Esaú), pode-se notar indícios dessas relações positivas entre Israel e Edom, e de como Israel apoderou-se do Deus *Adonai*. Nos relatos de Gênesis, Jacó sempre se apresenta superior a Esaú. Israel se apodera do Deus de *Edom*, justificando que foi *Adonai* quem o escolheu. Aos poucos Israel foi tomando posse do Deus dos *edomitas*.

Smith (2006) afirma que *Adonai* teve suas origens fora do território de Israel e que suas origens mais prováveis apontam para o território do extremo sul de Judá, em *Edom*, nas regiões de *Madiã*, *Teimã*, *Parã* e *Seir*. O autor deixa claro que, no período pré-monárquico e monárquico, esses povos nem sempre foram inimigos de Israel ou vice-versa e foi graças a essas relações de amizade, que os *edomitas* puderam partilhar a adoração de seu Deus com os israelitas, como se pode comprovar nas passagens de Gênesis 36, Deuteronômio 23,7, Deuteronômio 33,2, Juízes 5,4, Habacuc 3,3. Portanto, essas passagens, além de esclarecer sobre as relações positivas entre esses povos, afirmam que *Adonai* teve suas origens no extremo sul, em *Edom* também nomeado de *Madiã*, *Teimã*, *Parã* e *Seir*.

Descreve ainda Smith (2006) que, devido ao peso das preocupações nacionalistas da monarquia e do capricho dos sacerdotes do Templo, algumas partes da História Antiga de Israel podem ter sido excluídas e outras enxertadas nas Coleções de Escritos posteriores, resultando em um memorial incompleto da religião e da cultura do Antigo Israel, no livro de Gênesis e Juízes.

Römer (2016) diz que certos textos de Êxodo têm traços rituais em que os *shasu/apiru* se designaram por meio de um mediador, como povo de *Adonai* (*'am Adonai*), povo de um Deus Guerreiro, a quem foi atribuído a vitória contra o Egito. Após, *Adonai* é inserido por esse grupo no território de *Benjamim* e *Efraim*, onde se localiza Israel (Dt 33,2-5). Supostamente, tem-se aí traços da ascensão de *Adonai* como Deus de Israel. Essa ascensão tem início no começo da realeza, a partir da virada do segundo para o primeiro milênio a C. É nesse clima que *Adonai* passa a ser o Deus Protetor de Saul e de Davi, que O transportou para Jerusalém.

A introdução do Deus Adonai em Jerusalém e seu Templo

Nas Escrituras (1Rs, 6), Salomão é tido como responsável pela construção do templo de Jerusalém. Os redatores da Bíblia hebraica apresentam Salomão como um rei sábio (1Rs 3,16-28), rico (1Rs 5,1) e estimado pelos reis de todo o mundo (1Rs 10). Salomão é apresentado como construtor do Templo de Jerusalém para o Deus de Israel (1Rs 10,23) no século X a.C.

Segundo Römer (2016), a ideia da existência de um templo salomônico foi pura ficção e quanto aos capítulos 3 ao 11 de 1Reis, foi na verdade a projeção da realidade do Império neoassírico sobre Israel, para torná-lo dono de um passado glorioso. No século X a.C., o tamanho de Jerusalém não era suficiente para ser a capital de império. Na narrativa da tradução grega da construção do templo, 1Rs 6-11 aparenta apenas que o Templo já existia e que só foi realizada uma reforma para *Adonai*, construindo apenas um anexo. Quando se observa o versículo 7 de 1Rs, percebe-se que ele só faz sentido, se for enxergado como uma construção já existente.

Pelas descrições dos textos, conclui-se segundo RÖMER (2016) que a construção ou renovação feita por Salomão é, a princípio, um templo para *Shamash* (*deus solar*). Percebe-se isso, pela orientação Leste-Oeste do Templo de Jerusalém, escrito em 1Rs 6,8;7,39. Dá-se a entender que o santuário acolhe não um, mas dois deuses. A ideia de um culto conjunto de um deus solar e um deus da tempestade é encontrado no norte da *Síria*

e da *Anatólia*, onde se observa o deus da tempestade com seus símbolos e acima dele o disco solar. E mais, o Templo de Jerusalém foi antes habitado por outra divindade solar, que foi associada a *Adonai*. Chegando em Jerusalém, *Adonai* não é a divindade primordial, essa conquista vai acontecendo aos poucos, pois os dois reinos (Israel e Judá) pleiteiam Adonai.

O Deus Adonai junto a outros deuses em Israel

Conforme redatores bíblicos, relatada no livro dos Reis, a história dos dois reinos de Israel e de Judá foi escrita em um panorama “sulista”, ou seja, do ponto de vista de Judá. É complicado fazer o resgate das tradições e da religião “nortista”, mas não resta dúvida de que o culto a *Adonai* se originou no Norte e expõe formas bem contrárias ao que é apresentado pelos redatores do Sul, que apresentam o culto de *Adonai* do Norte como um culto idolátrico, na contramão da vontade divina. A explicação da queda do reino de Israel em 722 foi exatamente essa, “a idolatria de Jeroboão” cultuar *Adonai* sob a forma de touro (1Rs 12), contrariando Deus.

Para Römer (2016), apesar de cair ao ataque babilônico, nos escritos bíblicos Judá está em uma posição mais privilegiada perante *Adonai*. Essa posição privilegiada do reino de Judá se deve ao fato de *Adonai* ter escolhido Davi e sua linhagem, garantindo-lhe, uma perpetuação eterna (2Sm 7). O culto sacrificial foi centralizado em Jerusalém. Por sua vez Jerusalém também foi destruída pelos babilônicos (587 a.C.); havia também a necessidade de explicação dessa derrota como punição de *Adonai* pelas desobediências de certos reis. O autor relata que esse ponto de vista bíblico é apresentado pela fonte deuteronomista que revisou os rolos de Samuel e dos Reis antes e depois da época do exílio babilônico. Mas de acordo com o autor, esses fatos não correspondem à verdade histórica. Não resta dúvida de que geograficamente e politicamente, Israel teve domínio durante os dois séculos de existência, ao mesmo tempo em que Judá não passava de uma pequena cidade, que continuamente esteve na condição de vassalo do Israel do Norte.

Römer (2016) conclui a que a ideia de um reino unido em torno de Davi e Salomão, foi mais imaginação dos redatores bíblicos do que dos fatos. É necessário explicar o motivo pelo qual nos dois reinos houve o culto a um mesmo deus nacional. Segundo o autor, em outros territórios do Levante, existia também a partilha de deuses; é, em particular, o caso de “El” e de *Adonai*, fora do território de Israel e Judá, *Adonai* foi igualmente cultuado. Segundo os textos bíblicos e inscrições, o culto a *Adonai*, de acordo com manifestações locais, eram muito variados. Há um *Adonai* na Samaria e um fora de Israel e de Judá, em *Temam* no Sul. Em 2Sm 15,17, fala-se de um *Adonai* em *Hebron*; no Sl 99,2, diz de um *Adonai* em *Sião* e Gn 28,10-22, da fundação do culto a *Adonai* em *Betel*.

Conforme os Escritos Sagrados, o fundador do reino do Norte foi Jeroboão, que tinha antes se rebelado contra Salomão e fugido para o Egito (1Rs 11,26.40). A mesma narrativa diz que depois de ter formado seu próprio reino com as tribos do Norte, Jeroboão edifica dois santuários, em *Betel* e em *Dã*, onde teria erguido “*estátuas bovinas*” representando o Deus que tirou os israelitas do Egito, (1Rs 12,28-30). Os redatores bíblicos do livro dos Reis consideram esses santuários como sendo do *Deus do Êxodo*.

Adonai foi cultuado em *Israel*, em *Betel* e seguidamente em *Dã*, na aparência de um touro no mesmo formato de *Baal* em *Ugarit*. Esse Deus foi responsável pela saída do Egito, que aparentemente seria uma tradição do reino do Norte. De acordo com o livro do profeta Amós, *Betel* foi o santuário mais importante no século VIII

a.C. (Am 7,13). No entanto, deve ter existido um Templo na Samaria, como é atestado no primeiro livro dos Reis (1Rs 16,32). Também sobre o rei *Omri* e seu filho, sucessor rei *Acab*. *Omri e Acab*, cultuaram *Baal* e arranjaram um local de sacrifício para *Adonai* do qual o Templo principal se localizava em *Betel*. Posteriormente, o Templo de *Baal* é destruído na Samaria, por *Jeú*, que acaba com a dinastia *Omri* e torna-se ele mesmo o rei de Israel (2Rs 10,21-27).

Do ponto de vista geográfico, havia santuários em vários lugares, como em *Betel*, *Dã* e *Siquem*. Em *Tell Deir `Alla*, lugar que fazia parte de Israel e que hoje faz parte da *Jordânia*; encontraram-se os nomes das seguintes divindades, nestes lugares: *El*, as deusas *Ashtar*, *Shagar* e *Shamash*. De acordo com o livro dos Reis, o Monte Carmelo possuía um importante Templo de *Baal*, relatado na história de Elias. Foi a partir da revolta de *Jeú*, que *Adonai* se tornou decididamente Deus superior de Israel. Primeiramente cultuado no Norte, acima de tudo como deus *Baal*, ou seja, *Deus da tempestade*, similar em certas partes a divindade *Baal* de *Ugarit*. Não foi o único Deus cultuado em Israel; possivelmente ele foi subalterno de *El* (principalmente no santuário de *Betel*). No reinado dos omridas, dois *Baalim* se rivalizavam: O *Baal* da Fenícia *Milqat* e o *Baal Adonai* (Römer, 2016). Logo depois *Adonai* incorporou traços de *El* e traços solares, tornando-se um *Baal shamen*, “senhor do céu”.

O Deus Adonai junto a outros deuses em Judá

Römer (2016) descreve não haver provas do culto a *Adonai* como uma figura com aspecto bovino em Jerusalém, como foi no reino do Norte (Israel). Em Judá, ele aparecia como uma figura real, sentado em um trono, recordando o Deus *El*. O autor alega que *Adonai* aos poucos foi tomando o lugar da divindade solar e transformou-se no Deus superior de Jerusalém e do território de Judá, como atesta a inscrição encontrada em *Khirbet Beit Lei*, que fica a oito quilômetros de *Laquis*, com datação entre os séculos VIII e VI a.C. Segundo o autor, isso atesta à hipótese de que *Adonai* foi primeiramente o Deus de Jerusalém ligado à linhagem davídica. Essa ligação explicaria as estátuas reais de *Adonai* que domina todo o Sul.

Em Judá havia uma diversidade de santuários. Segundo (RÖMER 2016), apesar de não estar escrito na Bíblia Hebraica por motivos de censura sobre os vários santuários javistas fora Jerusalém e em todo território de Judá, ele cita várias vezes o *bâmôt* “os lugares altos”, tanto no Norte e com mais frequência no Sul.

Os *bâmôt* são citados principalmente nos livros de Samuel, dos Reis e em paralelo nos livros de Crônicas. São santuários locais, sem a vigilância do rei, geralmente edificadas em colinas ou lugares altos. Na maioria das vezes trata-se de santuários ao ar livre, em lugares altos e, na maioria das vezes, são santuários javistas, como podemos examinar em 2Rs 15,4, de acordo com Römer (2016).

A ascensão de *Adonai* em Jerusalém, conforme relata Römer (2016), sucedeu-se como no reino do Norte e *Adonai* não foi o único a ser cultuado. Primeiramente, conviveu no templo com uma divindade solar, do qual foi subalterno. Assim como nos reinos de *Moab* e *Amon* (reinos de tamanho semelhante a Judá, a leste do Jordão), a medida que o império se desenvolvia, o Deus dinástico, aos pouco, tomava lugar e ofuscava os outros deuses, deixando os em segundo plano. Situação idêntica ocorreu em Jerusalém. Quanto a *El* e *Adonai* em Jerusalém,

para Römer (2016) é possível que, em Jerusalém, houvesse culto a uma divindade de nome *El Elion* ao modo de *El* em Ugarit e que só mais tarde é que *Adonai* tenha sido reconhecido como *El*.

Em Gênesis 14, há o encontro de Abraão com o sacerdote de *El Elion* em *Salém*, reconhecido como Jerusalém. Nos escritos massoréticos, esse Deus é Revelado como *Adonai*. *Adonai* incorpora os traços e as funcionalidades do deus solar, após sua ascensão em Jerusalém, e o culto ao Deus solar em Jerusalém pode ser elucidado pela influência egípcia, entre outras. Diferentemente do reino do Norte, em Jerusalém, *Adonai* foi constantemente pensado em um trono cercado de querubins ou de serafins. Nos variados textos bíblicos, *Adonai* é denominado de “Aquele que se assenta sobre os querubins” (1Sm 4,4; 2Sm 6,2; 2Rs 19,15; 1 Cr 13,6; Sl 80,1; Sl 99,1; Is 37,16; Ez 10,2; Ez 10,6; Ez 10,7;).

Römer (2016) descreve que na iconografia *assíria* esses seres são representados como híbridos semelhantes às esfinges, com cabeça humana e o corpo de animal, constantemente como um leão. Na iconografia *neoassírica*, aparecem como uma criatura perigosa, ameaçando fauna e flora; por isso, são geralmente colocados como guardiões nas entradas de palácios e templos. O autor relata que nos escritos da edificação do Templo de Jerusalém há a existência de querubins nesse Templo (1Rs 6). De acordo com o capítulo 1Rs 6, esses querubins guardavam a arca. Contudo, segundo o autor, eles representavam a Imagem real de *Adonai*, que transparecia outros nomes, que lhe eram dados em Jerusalém.

Com isso, deduz-se que no reino de Judá, no decorrer dos séculos IX e VIII a.C., *Adonai* transformou-se no “Rei Supremo”, Deus da dinastia davídica e Divindade nacional de Judá. Ele incorporou os ofícios do deus solar e adaptou as funções dos deuses *Baal* e *El*. A realeza centralizou o Templo em Jerusalém, apesar de haver outros santuários javistas, principalmente em áreas abertas no campo, “os *bāmôt*” (RÖMER, 2016).

A consorte de Adonai

Na Bíblia, *Adonai* tem sido considerado um Deus Celibatário e Único, e a deusa *Asherah* como sua rival, tendo seu culto como idolátrico. É nesse cenário que os redatores bíblicos têm mostrado as situações. Mas de acordo com as descobertas, as circunstâncias são bem diferentes do que se tem apresentado. É provável que *Adonai* em Judá e em Israel, tenha tido uma deusa consorte, parceira. Na estela de *Mesa*, há o nome de uma divindade chamada *Ashtar*, que é ligada ao deus nacional *Quemós*.

FOHRER comenta um fato interessante sobre a relação com outros deuses, com a natureza e os elementos de *Adonai*. Sobre esse fato, o autor esclarece que:

Ao contrário do que acontecia com a maioria das divindades do antigo Oriente Médio, *Adonai* Existe Sozinho. Ele nem chefia nem pertence a um panteão (simplesmente uma corte celestial é atribuída a ele mais tarde), nem é Ele dado a uma consorte, filho ou filha. Esse isolamento é tão característico de Sua Natureza que a tentativa de associá-lo, posteriormente, com uma deusa não teve sucesso, 1Rs 15,13. (1983, p. 87)

Cordeiro (2011) busca reconstruir a imagem da deusa *Asherah* como divindade, por meio das recentes descobertas arqueológicas, trazendo elementos que se aproximam do que anteriormente foram espaços religiosos essen-

ciais na vida do povo do Antigo Israel. A autora frisa que os textos Sagrados foram marcados pelo sistema patriarcal, que lançou na história a figura de um Deus único e masculino, descartando uma realidade politeísta do Antigo Israel, em que deuses e deusas participavam de um mesmo contexto. Esse sistema legalizou práticas e funções masculinas, tirando fora de cena todas as representações femininas. Em sua obra a autora destaca que nem sempre Israel teve um Deus Único, *Adonai*.

Segundo Cordeiro (2011), de acordo com as explorações de sítios arqueológicos, os pesquisadores vêm descobrindo que *Adonai* nem sempre reinou sozinho. Antes da supremacia do monoteísmo, em Israel, *Adonai* dividia o Seu Trono com vários deuses e deusas, o que possivelmente tornou-o idolatrado ao lado de uma deusa consorte de nome *Asherah* (divindade feminina nativa do Antigo Israel, que o nome significa árvore, bosques ou poste). A autora se baseia no texto de 2Reis 23,3-7 para dissertar em particular sobre a deusa *Asherah*, divindade que também foi pulverizada dos Escritos Sagrados na reforma de Josias em meados do século VII a.C., junto com os outros deuses no Antigo Israel, em favor do monoteísmo. A ação de eliminação da Deusa *Asherah* do ambiente religioso do Antigo Israel é percebido e constatado com nitidez por mais de quarenta menções à deusa na Bíblia Hebraica (alguns exemplos: 1Rs 14,15; 1Rs 14,23; 1Reis 15:13; 2Rs 16,3-4; 2Rs 17,10, Jr 2,20; cf. 2Cr 15,16; 2Cr 17,6).

Quanto às origens do monoteísmo no Antigo Israel, Cordeiro (2011) revela que, antes do século V a.C., era *El* o Deus de Israel, era *El* quem ocupava o trono divino e que *Adonai* era um Deus estrangeiro e que, aos poucos, se integra ao grupo dos outros deuses. Ele passa a constituir-se como Deus Único somente no século V a.C. e segue provocando as demonizações das demais divindades.

Foi no Reino do Norte que se inicia os confrontos religiosos que tem começo no século IX a.C. até o século VIII a.C., onde *Adonai* toma os atributos de fertilidade de *Baal*. Quanto ao Reino do Sul, inicia-se no final do século VIII a.C. até o fim do século VII a.C., na medida em que Judá vai se tornando uma nação, pois o monoteísmo é reconhecido em uma circunstância nacionalista. Neste processo de “*demonização*” das divindades, a própria deusa *Asherah* é banida da companhia de *Adonai* como se fosse uma divindade do mal, conforme descreve (CORDEIRO, 2011).

A deusa *Asherah* marcou presença em Israel da Idade do Bronze até à idade do Ferro, no Oriente Médio, na época da Idade do Bronze Médio (1800-1500 a.C.). Sua caracterização nesse período ora apresentada como *deusa-Nua*, ora em forma de *ramos* ou *pequenas árvores* estilizadas (CORDEIRO, 2011).

Isso significa dizer que a divindade *Asherah* apresenta duas modificações na Idade do Bronze Tardio (1550-1250/1150 a.C.) afirma Cordeiro (2011), na forma de árvore sagrada flanqueada por cabritos ou como um *triângulo público*, que representa a árvore. A representatividade da deusa vai perdendo força para divindades masculinas caracterizadas por atributos guerreiros e dominantes. O aspecto corporal de deusa-árvore vai sumindo na Idade do Ferro I (1250/1150-1000) assumindo aspectos de *animais, que amamentam filhotes* ocasionalmente de árvore estilizada, indicando a prosperidade e a fertilidade. O domínio da deusa *Asherah* é reduzido agora aos espaços de religiosidade femininos. A formação do Javismo tem início na Idade do Ferro IIA (1.000-900 a.C.) e, segundo Cordeiro (2011), as deusas passam a ser representadas por suas características. Na Idade do Ferro IIB (925-

720/700 a.C.), Israel e Judá mostram alterações na esfera simbólica. Há um elo íntimo entre *Asherah* e *Adonai*, ao apresentar um ambiente politeísta

Cordeiro (2011) afirma que, no templo de *Arad*, no *Neguev*, ao sul de Jerusalém, arqueólogos encontraram grandes provas de que *Asherah* também fora cultuada neste local (como duplo altares, par de pedras verticais, tigelas e cinza de animais queimados) indicando que a deusa era venerada ao lado de *Adonai*, o templo é do período do Bronze Recente, entre o século X e século VIII a.C. na época da reforma de Ezequias, que o destruiu (2Rs 18). Também de acordo com a autora, foram achadas várias estatuetas femininas quebradas em uma caverna em Jerusalém próximo ao Templo de Salomão. Essa descoberta sinaliza tanto a existência do Templo como também a veracidade sobre a destruição de cultos pagãos (época em que o rei Josias mandou destruir todos os vasos feitos para *Baal* e *Asherah*).

Serão os repatriados da Babilônia que responsabilizaram a adoração à deusa *Asherah* pela queda de Israel. Com base neste ponto de vista, inicia-se a “diabolização” de deuses e deusas e o culto a *Asherah* se torna proibido. Segundo a autora, os redatores bíblicos se preocupam em eliminar a figura e a lembrança de *Asherah* ao lado de *Adonai* como sua consorte, mas as diversas menções a *Asherah*, indicam o quanto a deusa foi importante no contexto religioso e isso a colocou como enorme ameaça a *Adonai* (monoteísmo em ascendência).

Do ponto de vista de Cordeiro (2011) Ezequias fez uma profunda reforma religiosa e política, com o intuito de agrupar o povo ao redor de um só Deus e um só rei. Em 2Rs 23,4, o rei Josias (640-609 a.C.) estabeleceu novamente outra reforma, coloca Jerusalém como centro político e religioso, destrói os santuários de *Adonai* fora da cidade de Jerusalém e destitui os cultos cananeus e assírios promovidos no Templo em Jerusalém e nos lugares altos. Foi a partir de Josias que a veneração única a *Adonai* é solidificada pela corte e pela classe sacerdotal de Jerusalém, mas que para religiosidade popular, custou caro. Em Is 27,9 a Deusa *Asherah* é apontada e como o *pecado de Israel*, devendo ser eliminada em razão disso.

Possivelmente os escritores bíblicos buscavam uma clara finalidade de redigir a história com base em *Adonai*, Deus Único, de tal maneira que *Asherah* de companheira passa a ser sua adversária, ou seja, os redatores bíblicos tinham a clara intenção de tornar *Adonai* um Deus Único e Masculino, rejeitando, desse modo, toda existência politeísta em Israel (CORDEIRO, 2011).

Todavia, para Römer (2016), a menção refere-se, possivelmente, a uma deusa, conselheira, que segue *Quemós* em suas aventuras militares. Várias inscrições relacionam a *Adonai* uma *Asherah*, e ela é de modo igual referida em textos bíblicos. Enquanto a origem de *Asherah* é provavelmente *oeste-semítica*, (apesar de que tenha sido reconhecida na Mesopotâmia, no tempo de *Hamurabi*, século XVIII a.C.), em *acádio* e *hitita*, ela se apresenta como *Asratu* (m), *Asiratu*; aparece também em três textos rituais da era selêucida na Mesopotâmia.

Na Bíblia Nova Pastoral, na introdução, Dietrich (2014) cita que nas aldeias camponesas nas montanhas, a veneração às deusas e aos deuses estavam voltados às várias questões em favor da vida, como ter vários filhos, fertilidade dos campos e dos animais, saúde, amor, proteção, culto aos ancestrais etc.

Por sua vez, Römer (2016) fala da descoberta de *Adonai* e *Asherah* em um objeto cultural achado em 1968 em *Ta'anakh*, lado sul do vale de *Jezrael* na Galiléia com datação do século X ou IX a.C. Römer. Afirma, ainda, que no

texto de 1Reis 16,33, há o relato de que o rei Acab ergueu uma *Asherah*, possivelmente no Templo da Samaria; encontrada ainda no tempo do rei Joacaz (814-798 a.C.). Em 2Rs 13,6, relata sobre o pecado de Jerobão trazido para Israel. Para Römer, em 1Rs 15,13, há o relato da rainha Mãe, *Maaka*, avó do rei Asa, que edificou um templo em nome de *Asherah*, destruído em meados de 910-869 a.C. Em Rs 18,4, o rei é mal visto pelos redatores dos livros dos Reis; Manassés (cerca de 687-642) teria reformado uma estátua de *Asherah* que o seu antecessor Ezequias, teria destruído.

É possível que, em Judá, no século VIII a.C., houvesse um culto popular a uma deusa com o nome de “*Rainha do Céu*”. Nesse culto, o papel principal era das mulheres. Em dois textos de Jeremias 44, existem censuras severas a esse culto. Mas os judaitas partidários da deusa protestam esse ponto de vista de culpa à divindade (Jr 44,17-18). Talvez, a *Rainha do Céu* tenha sido uma representação de *Asherah*. 2Rs 23,6-7 relata a relevância das mulheres na veneração de *Asherah*, segundo o qual elas teciam túnicas para a divindade.

Considerações finais

O povo judeu é merecedor de grande admiração, pelo seu jeito de lidar com as Escrituras, seu modo de vida, e principalmente pelo seu cuidado, receio e reverência pelo Nome de HaShem (Tetragrama Sagrado). De acordo com as obras dos autores citados nesse artigo, desde a época Persa, a pronúncia do Nome de Adonai, extinguiu-se por não serem capazes de pronunciarem o Santo Nome de Deus, o povo desse período, não proferem mais o Tetragrama Sagrado. Por não conhecerem mais o Nome de Deus, esse povo substituiu-O por outros títulos à altura de Adonai.

O Nome confere a Adonai um Ser ativo, poderoso e eficiente. A Natureza contida em Seu Nome, expressa a combinação de Ser, transformar e Realizar, por isso, é uma Presença Eficaz. Foi através de Moises, que Israel conheceu o Nome Divino *Adonai*, privilégio somente desse povo, que pode lhe apresentar uma veneração apropriada. Portanto, Israel não deve se apropriar dessa Ciência; surge então na época persa, a proibição de se falar o nome *Adonai*. Uma marca que destaca a superioridade de *Adonai* é o fato do judaísmo no século IV a.C., não mais pronunciar o Seu Santo Nome, mas trocá-lo por “*Senhor*” ou “*O Nome*”. Este propósito era esclarecido também pelo novo credo monoteísta, que dizia que o nome próprio era para diferenciar pessoas ou um deus do outro; sendo Deus único, *Adonai*, não precisava de um nome próprio, que remeteria a um legado politeísta.

A transição de *Adonai* no Único Deus foi concluída através da renúncia do judaísmo em pronunciar o Seu Santo Nome; posteriormente, com a tradução da Torá para o grego (*Septuaginta*), permitiu-se que o mundo O descobrisse e, finalmente se voltasse para Ele. Com as descobertas dos estudos arqueológicos tem se permitido retrazar o caminho de um Deus, com origem localizada em alguma parte no “*Sul*”, entre o Egito e o Neguev precisamente em Edom, nas regiões de Madiã, Teimã, Parã e Seir e que, antes de tudo, era ligado à guerra e à tempestade e que se torna o Deus de Israel e de Jerusalém. Esse Deus (*Adonai*) prescrevia uma conduta ética e moral orientada pela justiça, a caridade e principalmente o amor ao próximo.

Com a libertação do cativo no Egito, o povo ganha a incumbência de ser a Revelação do Rosto de Deus para outros povos: “Quanto a vós, porém, Adonai vos tomou e vos fez sair do Egito, daquela fornalha de ferro, para que fôsseis o povo da sua herança, como hoje se vê” (Dt 4,20), ou como esse mesmo Deus proferia ao povo através do profeta Isaías: “Eu, Adonai, te chamei para o serviço da justiça, tomei-te pela mão e te modelei, eu te pus como aliança do povo, como luz das nações” (Is 42,6). Portanto, todos nós estamos incumbidos de ser para o outro aquilo que o outro deve ser para toda a humanidade: “Abre a mão em favor do teu irmão, do teu humilde e do teu pobre em tua terra” (Dt 15,11). Ser

o povo eleito de Deus não é privilégio, mas é serviço e missão. Nosso privilégio é poder *servir* aos outros.

Entendeu-se que a razão crucial pelo qual o povo transmitia a história de seu passado era o fato de jamais esquecerem a Libertação que Deus havia concretizado em prol deles, resgatando-os da escravidão do Egito.

Quanto a *Asherah*, entendeu-se que logo após a traumática vivência do exílio babilônico e no esforço de reorganização da nação, a comunidade judaica passa a se formar ao redor de três pilares: um só Deus, um só Povo e uma só Lei. Ter *Adonai* como Deus central se transforma em um importante aspecto de segurança e legitimação da nova identidade nacional em construção. A culpa da destruição de Israel recai sobre a idolatria e neste cenário *Adonai* sai vitorioso. Isso recairá no confronto que os textos bíblicos manifestam no que diz respeito a *Asherah* e a outros deuses e deusas.

Compreendeu-se que, apesar de *Asherah* ter sido considerada a consorte de *Adonai* antes da instituição do monoteísmo e de *Asherah* ser considerada deusa mãe (da fertilidade), apesar dela ser também cultuada em ambientes familiares tanto por mulheres como também por homens, foi em Ezequias e depois no reinado de Josias, que se deu a Reforma Religiosa, extinguindo-se sem distinção as práticas de adoração nativas em Judá (2Rs 23,4-7), não dando preferência a nenhum deus ou deusa a não ser *Adonai*. Portanto, o mesmo tratamento destrutivo dado a *Asherah* e outras deusas, foram dados também aos outros deuses da região de Judá, independentemente de ser deusas ou deuses o foco central era elevar *Adonai* ao posto de Deus Único e não a destruição do sagrado feminino por ser feminino.

Apesar de na história de Israel, *Asherah* ter sido uma importante deusa ao lado de *Adonai*, apesar de que também na Bíblia Hebraica haver várias referências sobre ela e que com a Reforma, haver tentativas de transformá-la apenas em postes e árvores sagradas (símbolos da divindade, não objeto de culto), apesar de sua imagem ser apagada de uma forma injusta dos escritos oficiais da Bíblia Hebraica, pelos redatores, constata-se, portanto, que não houve uma discriminação e uma perseguição velada à *Asherah* por ser uma deusa do sexo feminino, mas pelo fato dela ser uma deusa como os outros deuses, pois como já foi dito, o que estava em jogo era a soberania de *Adonai* como Deus Único sobre esses deuses. Nota-se que a deusa era adorada nos meios domésticos (familiares), sem distinção, tanto pelas mulheres como pelos homens, porém, a situação muda de figura, quando a monarquia assume o papel de intermediadora entre Deus e o povo. Assim, tem-se que pensar bem, quando se coloca a responsabilidade em *Adonai* ou aos “homens do povo de Israel” ou quando se comenta a extinção de *Asherah*. Outro detalhe: um dos atributos do Deus *Adonai*, é o de Existir Sozinho, e, dessa maneira, não faria sentido ao Ser Escolhido, Ele Dividir o Seu Reinado com outro deus ou deusa, já que cada um tinha as suas características particulares.

Com a exclusão dos cultos aos deuses em Israel, inicia-se a transferência da maioria de seus atributos a *Adonai*, no caso de *Asherah*, a característica “*materna e criadora*”. Entretanto, há de se admitir que com a implantação do monoteísmo, houve aos poucos a dessacralização e o esquecimento do feminino. E compenetrado nesse propósito o monoteísmo suplantou deuses e deusas, entre elas está *Asherah*.

Referências

BÍBLIA. Português. Nova Bíblia Pastoral: **A Formação do Antigo Testamento** (p. 9-18, por Luiz José Dietrich). São Paulo: Paulus, 2014.

BÍBLIA. Português. **A Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus 2002. (7º impressão 2011).

CORDEIRO, Ana Luisa Alves. **Onde Estão as Deusas?** Asherah, a Deusa Proibida, nas Linhas e Entrelinhas da Bíblia. São Leopoldo RS: Editora CEBI, 2011.

DICIONÁRIO INFORMAL. **Lexema**. Disponível em: <<https://www.dicionarioinformal.com.br/lexema/>> acesso em 20/12/2021 as 05h45min.

FOHRER, Georg. **História da Religião de Israel**. São Paulo: Paulinas, 2º ed., 1993.]

RAMOS, Marivan Soares. **Moisés como Imigrante em Madiã**: Estudo Literário e Histórico-Teológico de Exodo 2,15c-22d. Site: Webcache. Disponível em: <<https://tede2.pucsp.br/handle/handle/18271/browse?type=author&order=ASC&rpp=20&value=Ramos%2C+Marivan+Soares>> acesso em 05 de Abril 2021 as 10h30min

RATZINGER, Joseph. **Jesus de Nazaré**. Primeira parte: Do Batismo no Jordão à Transfiguração. Tradução, José Jacinto F. de Farias, SCJ. São Paulo: Planeta, 2007.

RÖMER, Thomas. **A Origem de Javé**: O Deus de Israel e seu Nome. São Paulo: Paulus, 2016.

SMITH, Mark S. **O memorial de Deus**: História, Memória e a Experiência do Divino no Antigo Israel. São Paulo: Paulus, 2006.

VAZ, Armindo dos Santos. **Este é o Nome para Sempre**: Revelação do Nome de Yahvé (Ex 3,13-15. Site: Webcache. Disponível em: <<https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:mrC0LL9rQVcJ:https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/8658/1/V03802-051-066.pdf+&cd+15&hl+pt-BR&ct+clnk&gl+br>> acesso em 16 de Maio 2021 as 16h43min.

RESENHA

HARRINGTON, Daniel J. & KEENAN, James F. *Jesus e a ética da virtude. Construindo pontes entre os estudos do Novo Testamento e a teologia da moral.* São Paulo: Loyola, 2006.

Sergio David Sotelo Espitia. Possui licenciatura em Filosofia pela UNIFAI, formando em Teologia pela PUC/SP, seminarista do Seminário Missionário Arquidiocesano Internacional *Redemptoris Mater* "São Paulo Apóstolo" de São Paulo.

O livro em resenha está dividido em 13 capítulos e a ideia dos autores jesuítas, Daniel Harrington, & James Keenan é de relacionar a Teologia da Moral com os estudos da Bíblia, seguindo a orientação dada pelo Concílio Vaticano II, no decreto sobre a formação sacerdotal *Optatum totius*. O foco dos autores será a ética da virtude já que, segundo eles, a ética da virtude se fundamenta no Novo Testamento na resposta humana à graça de Deus quanto às necessidades e aos desejos éticos dos cristãos contemporâneos.

A teologia da moral pode ser dividida em 7 períodos. 3 períodos (1,3 e 7) com influência das Escrituras e 4 períodos (2, 4, 5 e 6) que são diferentes tanto na sua influência como na sua abordagem. No primeiro deles, o patrístico, os grandes autores escreveram essencialmente comentários sobre as Escrituras, porém, seus escritos esclareciam muitos conceitos presentes na Bíblia e conseqüentemente seus escritos tinham implicações sobre questões morais ou éticas, assim como Cristológicas e trinitárias. A vida moral era uma resposta à Palavra de Deus.

O segundo período foi conhecido como o período dos penitenciais porque precisamente foram escritos manuais para os confessores especificando as penas adequadas para cada pecado. Levava-se em conta o pecado, sua gravidade e o tipo de vida do penitente. Ditos manuais tinham uma base nos sete pecados capitais. No terceiro período, o da Escolástica, pode-se contemplar o desejo de estudar a fé pela razão. Assim como a teologia era vista como uma ciência que estuda Deus e o humano, a teologia da moral, mais especificamente, estudava a “humanidade como a resposta amorosa à iniciativa divina” (KEENAN, 2006, p. 26). Segundo o autor, por ser um estudo tão altamente antropológico, requeria de uma virtude para obter assim uma identidade moral adequada.

O quarto período foi denominado como o período dos manuais confessionais e os Dez Mandamentos. Neste período, tinha-se a ideia papal (Inocência III era o Papa da época) de que toda a humanidade estava irremediavelmente condenada. Foi estipulada a obrigação de que anualmente se confessasse ou se declarassem abertamente os pecados. Para cumprir essa obrigação, o Papa designou aos membros nova Ordem dos Dominicanos, para que se treinassem como confessores. Eles, juntamente com os franciscanos, elaboraram novos e sofisticados manuais confessionais, tendo como base os sete pecados capitais. Os manuais passaram a ser instrumentos predominantes na formação de um novo clero, habilitado a auxiliar os leigos na orientação de uma vida moral. O quinto período é denominado como o da casuística. Segundo Keenan, pela expansão europeia às Américas e Ásia se reconheceu a inequação das normas morais vigentes. Todavia, a solução não partiu de uma dedução que tivesse como fundamento um princípio, mas

partiu de uma elaboração de um método de caso, utilizando um paradigma ou caso exemplar como verdade-padrão.

O seguinte período é conhecido como o período de Manuais de Moral. Cansados da alta casuística, os líderes da Igreja convocaram os teólogos da moral, para elaborarem manuais de moral, que pudessem ser ministrados nos seminários de todo o mundo. O pensamento, segundo Keenan, era dedutivo novamente, e os princípios morais tratam das formas de evitar o pecado; era então uma conduta que evitava o mal. O último período tratado pelo autor é o da teologia moral contemporânea. Para superar os manuais, voltou-se à “Escritura, para um estudo renovado de Tomás de Aquino e para uma teologia da ascese” (KEENAN, 2006, p. 31). Admitiu-se o amor de Deus como a origem da teologia moral e contestou-se a noção de verdade moral como universal, eterna e imutável. Keenan sublinha a importância do Concílio Vaticano II e o estipulado no decreto *Optatam totius* no número 16.

Já Harrington assevera que a “ética do Novo Testamento é orientada para a comunhão com Deus e para o cumprimento de sua vontade à luz do conhecimento de Cristo” (HARRINGTON, 2006, p. 33). A ética no Novo Testamento se preocupa com a salvação que Deus realizou por intermédio de Cristo e sobre como os fiéis podem fazer parte dela. Harrington afirma que a abordagem hoje adotada no estudo dos ensinamentos éticos do Novo Testamento une preocupações históricas e hermenêuticas, ressaltando as diferenças entre o mundo do leitor contemporâneo e seu contexto histórico no interior do Império Romano do século I.

Para falar de contexto, Harrington explica que as Escrituras nos recordam constantemente o contexto religioso em que os ensinamentos ético-cristãos foram estabelecidos e praticados, contexto este da história da salvação. Contudo, poder-se-ia pensar que a Bíblia está escrita como um tratado de moral delimitado cheio de proibições ou punições, mas Harrington desmistifica esta crença, ao afirmar que “A Bíblia não contém um tratado de moral, isto é, uma exposição sistemática da moral bíblica. Ao contrário, seus ensinamentos morais assumem várias formas literárias” (HARRINGTON, 2006, p. 38) tais como mandamentos, proibições, preceitos, exortações proféticas etc.

Também é importante salientar que, para Harrington, o Novo Testamento traz concepções éticas já existentes; aliás, ao autor afirma que as concepções éticas do Novo Testamento não podem ser tidas como radicais, pois se pode evidenciar, por exemplo, nos escritos de Pedro como se promove o bom comportamento de acordo com a concepção moral sensata à época. Os ensinamentos morais dos primeiros cristãos tinham a singularidade de que eram os conceitos morais das concepções éticas greco-romanas ajustados, aplicando-os de acordo com o novo contexto criado por Cristo, ou seja, estas primeiras comunidades abraçaram os ideais da filosofia moral de seu tempo no horizonte da escatologia judaica.

Em se tratando da relação entre o estudo da moral e as Escrituras, para Harrington, o estudo da ética do Novo Testamento parte do estudo cuidadoso dos textos escritos, mas este estudo tem componentes históricos, literários e teológicos. A pergunta que surge é sobre qual é a perspectiva que deve prevalecer, a do texto ou a do intérprete? Harrington enumera várias abordagens utilizadas por diferentes estudiosos da ética do Novo Testamento, que podem ajudar a simplificar o problema: descrição histórica, teologia descritiva da Bíblia, tomar decisões morais sob a orientação das Escrituras, a comunidade cristã e o caráter, perspectivas feministas e de liberação e a utilização da Escritura na teologia.

Keenan, por sua vez, se junta aos eticistas da virtude, afirmando que essa ética fornece uma estrutura adequada para a expressão da ética do Novo Testamento. Citando o filósofo Alasdair McIntyre, Keenan problematiza a moral contemporânea pois, segundo McIntyre, vivemos num estado de discórdia moral em que cada pessoa possui sua posição moral e simplesmente descarta qualquer posição adversa. Entretanto, na Escritura, Jesus nos chama a sermos seus discípulos, a sermos herdeiros de seu Reino. Cumprindo, assim, com o mandato do Concílio Vaticano II, no documento *Optatam totius*, os teólogos da moral responderam que as virtudes são naturalmente congruentes com o viver uma vida de santidade, ou de crescimento de santificação. De fato, Keenan assevera que, durante quinze séculos (do século IV ao século XX), no cristianismo se podia evidenciar este processo de crescimento na santidade, começando pela classificação dos novos batizados, primeiramente como neófitos, depois como iniciados e, finalmente, como aperfeiçoados.

Para entendermos melhor estes três estágios da vida cristã, Keenan explicita que, no primeiro estágio, o dos neófitos, os teólogos da moral eram os encarregados de escrever sobre o pecado e as ocasiões, que poderiam levar a cair nele, para assim orientar os neófitos a fugirem dessas situações. No segundo estágio, os iniciados eram orientados a experienciar um discipulado mais sério e a fazer uso de manuais de ascese ou de devoção, praticando também obras de misericórdia. No terceiro estágio, orientava-se à prática da oração contemplativa e à mística. O processo de crescimento seria, então, evitar o mal, fazer o bem e chegar a ser santo.

O problema é que os teólogos da moral ficavam limitados unicamente a falar e escrever sobre como evitar o mal. Depois do Vaticano II, ao tratar sobre as virtudes, a teologia moral cruzou a ponte entre a prevenção do mal e a realização do bem. A partir dessa mudança de abordagem, começaram a criar-se várias pontes entre a moral e as outras áreas da teologia, tais como, a liturgia, a vida da Igreja e as Escrituras. Foram estabelecidas três perguntas básicas que a teologia moral pretende resolver: Quem somos nós? Quem devemos nos tornar? E como chegamos lá?

A resposta da primeira pergunta será que somos discípulos de Jesus, feito à imagem e semelhança de Deus; o discipulado é, portanto, a identidade primordial para o cristianismo. O chamado de Jesus é extraordinário, seduz a pessoa chamada com o poder de sua palavra; o chamado de Deus possui um poder transformador. As pessoas tornam-se seus discípulos, partilhando com Ele de sua missão, estando com Ele; esta é a essência do discipulado. De fato, a teologia moral católica encontra sua fonte na verdade moral na pessoa de Jesus como imagem original e meta para todos nós.

Nos primeiros séculos, o batismo era visto como o primeiro sacramento moral, pois supria o chamado de Cristo. Pelo batismo, entramos numa nova criação, é uma abertura radical às coisas celestes pelo cumprimento dos ensinamentos de Cristo. Os teólogos da moral perguntam-se se as orientações de Jesus a seus discípulos servem para a moral cristã de hoje. Sem dúvida, os valores fundamentais dos ensinamentos de Jesus devem ser discernidos para poder formar um discipulado cristão em qualquer tempo e lugar.

Não se pode negar que Jesus exerceu uma ação libertadora. Ele nos libertou da culpa de nossos pecados, da lei imposta que não conseguimos cumprir, e do aguilhão da morte. A nossa adesão à pessoa de Cristo significa uma abertura radical ao desígnio de Deus através da nossa aceitação da cruz, morte e ressurreição como os meios utilizados por Cristo para nos reconciliar com Deus.

Para responder à segunda pergunta, o horizonte será o Reino de Deus. Este é precisamente o horizonte dos ensinamentos de Jesus e sua meta. Segundo os ensinamentos de Jesus, nós não realizamos o Reino de Deus, é Deus mesmo quem o realiza; cabe-nos esperar, neste meio tempo, com esperança, pela completude do Reino, agindo de um modo apropriado a seu chamado. Em outras palavras, “o Reino é o horizonte segundo o qual a vida cristã deve ser vivida, e é a meta para a qual devemos nos voltar.” (HARRINGTON, 2006, p. 72). Mas o Reino não só oferece motivações, mas orienta substantivamente. Para Keenan, a virtude que orientará os ensinamentos éticos associados ao Reino será a misericórdia.

Mas não como na proposta feita por Durkheim de preservar a tradição moral do cristianismo sem o cristianismo, e menos ainda sem o Reino e Deus, nem como na concepção aristotélica de misericórdia não associada a Deus, mas como um idealismo cristão. Keenan assevera ainda que à semelhança de São Paulo, os teólogos morais contemporâneos percebem a necessidade de uma ética realista do crescimento para o Reino de Deus que esteja disposta a discutir e, se necessário, reformular, os ideais morais.

A resposta da terceira pergunta está no Sermão da Montanha. As bem-aventuranças são uma amostra das virtudes que os discípulos devem realizar, para se tornarem perfeitos e recompensados no Reino. Entretanto, os ensinamentos do Sermão da Montanha não são dirigidos somente aos discípulos, mas à humanidade inteira, pois todos são chamados à perfeição com Jesus, nosso modelo perfeito, para sermos filhos de Deus; buscamos as virtudes de modo a sermos mais como Ele, pois somos chamados a segui-lo e chegar ao Reino de Deus e à vida com Cristo.

A pessoa de Jesus é então nosso molde da ética da virtude na perspectiva dos evangelhos, e na teologia de São Paulo a graça define a qualidade distintiva da ética da virtude. Para Keenan, do mesmo modo como “à semelhança da centralidade de Jesus, a graça é uma condição diferenciadora e necessária para qualquer ética cristã.” (KEENAN, 2006, p. 118).

Outro ponto principal para a teologia da moral é a concepção joanina do amor. Este amor tem duas dimensões fundamentais, o amor a Deus e o amor ao próximo, e inclui os inimigos como Jesus nos ensinou. Este amor aos inimigos, segundo Harrington, pode exigir um princípio mais elevado do que aquele da resistência não violenta; é uma moralidade mais elevada chegando, inclusive, à imitação de Deus. Para Keenan, toda a teologia depende fundamentalmente do amor de Deus, que se deixa encontrar nas coisas que Ele realiza em nós. Na ética católica romana, deu-se um lugar privilegiado à caridade. Para Tomás de Aquino, somos divinizados pela caridade

O amor, na afirmação de Keenan, é uma virtude distintamente cristã; afirma, ainda, que do Sermão da Montanha podem se tirar outras três virtudes especificamente cristãs, a saber, a misericórdia, o espírito reconciliador e a esperança. Sobre a misericórdia, o autor afirma que está nas Escrituras, inclusive, a aliança entre Deus e o povo tem como disposição fundamental a misericórdia. Tomás de Aquino se questiona na *Summa Theologiae*, se a misericórdia seria a maior das virtudes, afirmando que é considerada como atributo de Deus. Sobre o espírito reconciliador, Keenan assevera que o perdão é uma parte integrante da vida comunitária; portanto, o espírito reconciliador nos traz para dentro do Reino. Já sobre a esperança, Keenan a define como o alicerce das bem-aventuranças. Estas três virtudes unidas ao amor caracterizam a ética da virtude cristã.

O contrário de todas estas virtudes, o pecado é a incapacidade de amar. Para Harrington, o pecado é abandonar a vida do bem por um modo maligno de vida, pois ele procede de uma inclinação desordenada do coração. Na Bíblia, podemos achar na queda de Adão e Eva, no capítulo 3 do livro do Gênesis, a explicação da origem do pecado e que ele trouxe consequências para a humanidade. Segundo Harrington, o pecado de Adão trouxe a morte para ele mesmo e para todos os homens, mas a boa notícia é que, de acordo com o Novo Testamento, no mistério pascal de Cristo (morte e ressurreição), encontramos o remédio eficiente do próprio Deus para o pecado. Mas o caminho para chegar a esta máxima não foi tão simples. Keenan atribui ao pecado a direção da Igreja em fazer os manuais confessionais; a teologia da moral ficou meio obcecada pelo pecado. Como a humanidade não pode estar certa da sua salvação, o seu único consolo era fazer uma confissão apropriada.

Digna de salientar é a afirmação de Keenan de que hoje enfrentamos uma dificuldade adicional,

porque muito da reflexão contemporânea sobre o pecado é uma rejeição à atitude profundamente negativa que a tradição manteve na presunção da *massa damnata*. Uma vez que, durante séculos, foi presumido que as massas estavam condenadas, agora, com igual convicção, nós derrubamos aquela presunção acreditando que todos estão salvos. (KEENAN, 2006, p. 153).

E continua Keenan dizendo que, apesar da diferença entre as duas crenças contraditórias (todos se salvam ou todos se condenam), entre elas há três pontos em comum: não há garantias suficientes nas Escrituras de nenhuma das duas; as duas subestimam a misericórdia da paixão redentora de Jesus (afirmando ou que Jesus é um juiz severo e não um redentor misericordioso, ou diminuindo a seriedade do pecado e eliminando a necessidade da misericórdia de Jesus) e, finalmente, nenhuma das duas promove a virtude da esperança.

O texto aborda outros aspectos importantes acerca da moralidade. Sobre a política, os teólogos da moral discutem a respeito de uma teologia da moral autônoma, não por uma visão kantiana, mas porque admitem a consciência pessoal como a fonte da criação de regras morais. Sobre a justiça e a justiça social, Keenan assevera que as virtudes da justiça, a fidelidade e o amor a si aperfeiçoam, ordenam e executam, de forma correta, as nossas relações com os outros, pois estas virtudes cardeais fornecem o esquema sobre o que deveriam almejar as ações humanas.

Sobre a sexualidade, o cristianismo afirma que o homem foi feito à imagem de Deus e que ele é um composto unificado de corpo e alma. Como o corpo foi criado à imagem de Deus, é preciso recusar a maioria das liberdades sexuais presentes no paganismo, por exemplo. O martírio será o protótipo de como o cristão encontra a liberdade da morte, levando à vitória o corpo do mártir. Sobre o casamento e o divórcio, os autores asseveram que para a Igreja o chamamento à fidelidade é um ensinamento de Jesus. O discipulado faz do homem e da mulher de co-iguais e a proibição do divórcio vetava aos homens tratarem suas esposas como objeto a dispor segundo a sua vontade.

A castidade, homossexualidade e o aborto também são temas tratados pelos autores. Sobre a castidade afirma-se que o casamento seguido de filhos era o padrão no judaísmo; a castidade, e mais ainda, o celibato cristão são compreendidos no contexto da missão apostólica pessoal. Sobre a homossexualidade, a Igreja chama às famílias e ao clero a amar, apoiar e ser fiéis aos cristãos homossexuais; eles, também, são chamados à castidade e à abstinência. E

sobre o aborto, encontramos a afirmação de que o homem não desfruta do uso nem da pose da vida, pois são coisas próprias de Deus. A vida é sagrada devido a sua qualidade interior ao ser humano, é sagrada porque a partir de seu princípio envolve a “ação criadora de Deus” e permanece para sempre em uma relação com seu Criador.

Em se tratando da relação com o Criador, o homem é um administrador, em parte, da criação e chamado a agir como servo, contribuindo de forma positiva. Isto evidencia-se nos sacramentos, pois neles celebramos a mediação da graça de Deus no mundo, percebemos a honra do físico em mediar o divino. O cristianismo não nos tira do mundo, ao contrário, move-nos para o reconhecimento de nosso lugar responsável no mundo e auxilia-nos a compreender como somos nele constituídos.

Modalidade híbrida

Curso de Pós-graduação Lato Sensu

Os cursos são certificados pela Faculdade São Bento, reconhecida pelo MEC.

Rede wi-fi para alunos

Sistema de gestão integrado de conteúdos e biblioteca.

Todos os ambientes com acessibilidade



Os menores **PREÇOS** em Pós-graduação e com **CERTIFICADO** pelo MEC

Agora com cursos de Pós-graduação Lato Sensu

- ▶ Cultura Judaico-Cristã, história e teologia
- ▶ Sagradas Escrituras como a alma da teologia judaico-cristã
- ▶ Ciências Religiosas

www.ccdej.org.br

Modalidade híbrida

Cursos de extensão com Certificado

O Centro Cristão de Estudos Judaicos Certifica o curso através da parceria com a Faculdade São Bento.

Rede wi-fi para alunos

Sistema de gestão integrado de conteúdos e biblioteca.

Todos os ambientes com acessibilidade



Os melhores **Cursos de EXTENSÃO** com **CERTIFICADO**

www.ccdej.org.br

Cursos de EXTENSÃO

- ▶ Teologia
- ▶ Mariologia
- ▶ Introdução à Bíblia
- ▶ Leitura Judaica das Escrituras
- ▶ Aprofundamento em Cultura Judaico-Cristã
- ▶ Hebraico Bíblico
- ▶ Desvelando o livro do Apocalipse
- ▶ Homilética
- ▶ Programa Bíblico Português/Espanhol em Jerusalém, Israel

Rua Agostinho Gomes, 1941

Estacionamento - Rua Brigadeiro Jordão, 560

ao lado da Paróquia São José do Ipiranga loja.sion.org.br

Coleção Judaísmo e Cristianismo



A coleção completa você encontra:

Loja.sion.org.br



CCDEJ®

