

**ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA**

REGINALDO PEREIRA DE MORAES

O DESCANSO SABÁTICO EM HEBREUS

São Leopoldo

2018



REGINALDO PEREIRA DE MORAES

O DESCANSO SABÁTICO EM HEBREUS

Tese de Doutorado  
Para obtenção do grau de  
Doutor em Teologia  
Escola Superior de Teologia  
Programa de Pós-Graduação  
Área de Concentração:  
Tradições e Escrituras Sagradas.  
Linha de Pesquisa:  
Estudos de Texto e Contexto Bíblicos.

Orientador: Prof. Dr. Nelson Kilpp

São Leopoldo  
2018

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

M827d Moraes, Reginaldo Pereira de  
O descanso sabático em hebreus / Reginaldo Pereira de  
Moraes; orientador Nelson Kilpp. – São Leopoldo :  
EST/PPG, 2018.  
324 p. : 31 cm

Tese (doutorado) – Faculdades EST. Programa de Pós-  
Graduação. Doutorado em Teologia. São Leopoldo, 2018.

1. Shabat – Ensino bíblico. 2. Bíblia – Hebreus 4 –  
Crítica, interpretação, etc.. 3. Bíblia – Gênesis 2 – Crítica,  
interpretação, etc.. Kilpp, Nelson. II. Título.

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

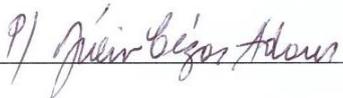
REGINALDO PEREIRA DE MORAES

**O DESCANSO SABÁTICO EM HEBREUS**

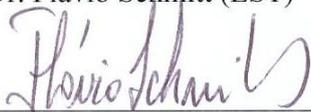
Tese de Doutorado  
Para a obtenção do grau de  
Doutor em Teologia  
Faculdades EST  
Programa de Pós-Graduação em Teologia  
Área de Concentração: Tradições e Escrituras  
Sagradas

Data de Aprovação: 01 de março de 2018

Prof. Dr. Nelson Kilpp (Presidente)

  
\_\_\_\_\_

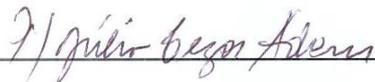
Prof. Dr. Flávio Schmitt (EST)

  
\_\_\_\_\_

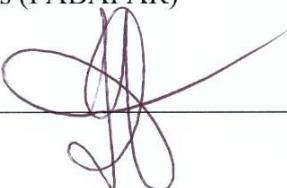
Prof. Dr. Enio Ronald Mueller (EST)

  
\_\_\_\_\_

Prof. Dr. Vicente Artuso (PUCPR)

  
\_\_\_\_\_

Prof. Dr. Jaziel Guerreiro Martins (FABAPAR)

  
\_\_\_\_\_



Dedico esta tese à Ermelinda Maria de Moraes, minha mãe. Uma senhora que, embora semianalfabeta e de origem muito humilde, conseguiu apropriar-se perfeitamente do conceito do *sabbatismòs* (descanso) em sua vida. Soube como ninguém, pela fé, descansar em Deus para a obtenção da salvação divina, das bênçãos do Pai e da vitória para seus problemas nesta vida, com a absoluta certeza de que algo ainda maior está por vir na eternidade. Um exemplo, também, no sentido de que não há tanta importância na revelação recebida, mas o que fazemos com ela e na intensidade com que nos apropriamos da mesma. Tal assimilação foi tamanha que mesmo passando estes últimos cinco anos definhando em sua cama, soube ter uma vida tranquila e exemplar, porque tem crido e perseverado no descanso que Jesus lhe outorgou. Como costumava cantarolar “Mas eu sei em quem tenho crido, e estou bem certo que é poderoso, pra guardar o meu tesouro até o dia final” (Estrilho do Hino 377 do Cantor Cristão, autoria de WHITTLE, Daniel W.).



## AGRADECIMENTOS

Mencionar nomes em agradecimentos geralmente é bem difícil, pois podemos esquecer alguém importante. Todavia, não podemos passar sem mencionar as inúmeras e profundas ajudas recebidas nestes quatro anos de trabalho e pesquisas. Assim, registro minha gratidão a todas as pessoas que de uma forma ou de outra auxiliaram-me para que eu chegasse aonde cheguei:

À minha família (pais e irmãos), que nestes meus quarenta anos de vida me ajudaram, cada um a seu modo, inspirando-me a estudar e a crescer cada vez mais.

À Mariana, minha esposa, que soube compreender minhas ausências, sempre incentivando-me.

Ao CAPES e às Faculdades EST, pela imprescindível ajuda no custeio dos estudos.

Aos meus orientadores (Dr. Dreher: março de 2014 a junho de 2015; Dr. Mueller: agosto de 2015 a dezembro 2016 e Dr Kilpp: março de 2017 a março de 2018), pelas dicas, conselhos e acompanhamento.

Aos colegas e amigos, que me auxiliaram em dúvidas, traduções ou verificação de tradução nas obras em: hebraico (Fabiano e Dr. Kilpp), grego (Efstathios), italiano (Rozane), inglês (Mariana) e alemão (Olívia, Me. Fred, Me. Hainer e Dr. Kilpp).

À colega de sala e amiga Stéfani Niewöhner e aos amigos Dr Adriano Filho e Fred Bornschein por me disponibilizarem materiais que não estavam disponíveis ao público em geral.

Aos colegas de trabalho, que tiveram paciência e me auxiliaram na caminhada, trocando ideias e incentivando-me sempre a perseverar.

Aos membros de minha igreja, por me acolherem como membro de uma grande família.

Ao corpo de colaboradores da EST, sempre muito paciente e mui atencioso.

Aos amigos, que me incentivaram e apoiaram de várias formas.

Aos alunos, que me obrigaram a dar o meu melhor e oraram por mim.

Aos professores, que além de acessíveis sempre foram compreensíveis.

Aos colegas de ministério, que sempre me apoiaram.

Ainda, não poderia deixar de agradecer a Deus, acima de tudo e todos, por sua infinita bondade e direção.



Quem quer que creia que o propósito do mandamento é algo que vai além do descanso externo ou um culto terreno, tão logo e facilmente percebe, ao olhar para Cristo, que o costume cerimonial ficou abolido com sua vinda. [afinal] As sombras se dissipam com a presença da substância.

João Calvino (1997, p. 107)



## RESUMO

Esta tese doutoral, o descanso sabático em Hebreus, procura definir tal repouso e entender o que o autor canônico quis ensinar sobre o fato de que ainda resta um *sabbatismòs* (descanso especial) para o povo de Deus. O trabalho também busca saber se o autor de Hebreus vincula este repouso somente ao campo espiritual ou se ele também envolveria a vida como um todo. Com esse objetivo realizamos um estudo exegético de Hebreus 4 – o texto principal – Gênesis 2.1-3, Números 13 e 14 e Salmo 95 (LXX 94). Também foi necessário pesquisar a metodologia adotada pelo autor de Hebreus, que demonstra habilidade no uso de vários métodos de interpretação. Buscamos entender particularmente como a epístola interpreta o Antigo Testamento e como funcionam as principais técnicas adotadas por seu autor. Por fim, procuramos sintetizar os vários achados ao longo da pesquisa em oito peculiaridades do descanso sabático. Para Hebreus, vivemos uma realidade bidimensional (terrena e espiritual), na certeza da transitoriedade de nossas vidas, pois estamos aqui apenas de passagem, como peregrinos. Nessa condição, precisamos nos preparar para entrar no descanso divino, que não é sinônimo de inatividade, envolvendo, portanto, também a nossa postura e vivência no meio em que estamos inseridos.

**Palavras-chave:** *Sabbatismòs*. Repouso Espiritual. Canaã Celestial.



## ABSTRACT

This doctoral dissertation, *The Sabbath Rest in Hebrews*, seeks to define this “rest” and understand what the canonical author wanted to teach about the fact that there is still a *sabbatismòs* (a special kind of rest) for the people of God. With this in view, this research also wants to understand whether, according to the author of Hebrews, this rest was related only to the spiritual realm, or whether it would have also involved life as a whole. To achieve that end, we made an exegetical analysis of Hebrews 4 – the basic biblical text – as well as Genesis 2:1-3, Numbers 13 and 14, and Psalm 95 (LXX 94). It was also necessary to research the methods adopted by the author of Hebrews, who demonstrated skill in the use of various methods of interpretation. We wanted to understand particularly how the author of Hebrews interpreted the Old Testament, and how he employed the adopted methods on the texts of the Old Testament. Finally, we tried to synthesize the various findings during the course of this research, arriving at eight peculiarities of the Sabbath “rest”. According to Hebrews, we live in a bi-dimensional reality (earthly and spiritual), certain of the transitory nature of our lives, for we are only wayfarers on an earthly pilgrimage. Therefore, we need to prepare ourselves for entering into the divine rest. This rest is not synonymous with inactivity and requires, therefore, also our total commitment.

**Keywords:** *Sabbatismòs*, spiritual rest. heavenly Caanan.



## LISTA DE QUADROS

<b>QUADRO 01</b> – Hebreus 4.1-14 em forma de poesia, a partir do padrão quiástico. .	60
<b>QUADRO 02</b> – Proposta de uma menorá do descanso em Hebreus 4.1-14.....	63
<b>QUADRO 03</b> – Os quatro tipos de descanso descritos na Bíblia .....	126
<b>QUADRO 04</b> – Estrutura quiástica para o Pentateuco .....	140
<b>QUADRO 05</b> – Compilação comparativa entre Gênesis e Deuteronômio.....	141
<b>QUADRO 06</b> – Estrutura de Gn 1 - 11, em forma de quiasmo.....	143
<b>QUADRO 07</b> – Estrutura de Gn 25.19 - 35.22, em forma de quiasmo.....	144
<b>QUADRO 08</b> – Resumo Analítico das subperíopes de Nm 13 e 14. ....	175
<b>QUADRO 09</b> – Padrão tentacional, presente na jornada terreno-celestial.....	178
<b>QUADRO 10</b> – Tradução intercolunar hebraico-português do salmo 95.....	207
<b>QUADRO 11</b> – Tradução intercolunar grego-português do salmo 95. ....	209
<b>QUADRO 12</b> – Proposta de estrutura Quiástica para o salmo 95. ....	313
<b>QUADRO 13</b> – Comparação entre os versos do salmo 95, a partir de seu verso central. ....	315
<b>QUADRO 14</b> – Proposta de estrutura Miástica para o salmo 95.....	316



## LISTA DE ABREVIATURAS

- 1Co – Primeira carta aos Coríntios
- 1Jo – Primeira carta de João
- 1Pe – Primeira carta de Pedro
- 1Re – Primeiro livro dos Reis
- 1Tm – Primeira carta a Timóteo
- 1Ts – Primeira carta aos Tessalonicenses
- 2Co – Segunda carta aos Coríntios
- 1Cr – Primeiro livro de Crônicas
- 2Cr – Segundo livro de Crônicas
- 2Mac – Segundo livro de Macabeus
- 2Sm – Segundo livro de Samuel
- 1Re – Primeiro livro dos Reis
- 2Re – Segundo livro dos Reis
- a.C. – antes de Cristo
- acus. – caso acusativo do grego
- adv. – advérbio, -al.
- Am – Livro de Amós
- amp. – Ampliada (referindo-se à edição)
- Ap – Livro de Apocalipse
- AT – Antigo Testamento
- At – Livro dos Atos dos Apóstolos
- cf. – Conforme
- Cl – Carta aos Colossenses
- cor. – Corrigida (referindo-se à edição)
- d.C. – depois de Cristo
- Dn – Livro de Daniel
- Dt – Livro de Deuteronômio
- Ec – Livro de Eclesiastes
- Eclo – Livro de Eclesiástico
- ed. – edição, -ões, editor, -es
- Êx – Livro de Êxodo
- f. – referente ao gênero feminino
- Fp – Carta aos Filipenses



Gl – Carta aos Gálatas  
Gn – Livro de Gênesis  
Hb – Carta aos Hebreus  
impf – imperfeito  
impv – imperativo  
Is – Livro de Isaias  
Jr – Livro de Jeremias  
Js – Livro de Josué  
Jz – Livro de Juízes  
Jo – Evangelho de João  
Lc – Evangelho de Lucas  
Lv – Livro de Levíticos  
LXX – Versão do AT denominada Septuaginta  
m. – referente ao gênero masculino  
Mc – Evangelho de Marcos  
Mt – Evangelho de Mateus  
Mq – Livro de Miquéias  
Ne – Livro de Neemias  
Nm – Livro de Números  
nom. – caso nominativo do grego  
NT – Novo Testamento  
Org. – Organizador(a)  
Os – Livro de Oséias  
p. – página  
p. p. – pessoa do plural  
partic. – particípio  
pas. – ação passiva do verbo  
perf. – perfeito  
plur. – plural  
Rm – Livro aos Romanos  
rev. – Revista (referindo-se à edição)  
s (precedido de numeral) – seguinte. Por exemplo: Gn 2.1s (Gênesis, capítulo 2, verso 1 e o seguinte)  
sing. – singular



Sl – Livro de Salmos

subs. – substantivo

tg – Targum Palestino do Pentateuco

TM – Texto Massoreta

v. – verso

vb. – verbo



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>27</b>
<b>1 A EPÍSTOLA AOS HEBREUS: ALGUMAS QUESTÕES INTRODUTÓRIAS</b> .....	<b>35</b>
<b>1.1 Análise histórico-cultural</b> .....	<b>35</b>
<b>1.1.1 Gênero e forma literária</b> .....	<b>35</b>
<b>1.1.2 Autoria e data</b> .....	<b>36</b>
1.1.2.1 <u>A autoria</u> .....	36
1.1.2.2 <u>A época da escrita</u> .....	39
<b>1.1.3 Os primeiros leitores</b> .....	<b>40</b>
<b>1.1.4 Objetivos gerais</b> .....	<b>41</b>
<b>1.2 Relação com a comunidade judaica</b> .....	<b>43</b>
<b>1.3 O Estado de investigação atual quanto a aspectos metodológicos e de conteúdo</b> .....	<b>46</b>
<b>1.3.1 Acerca da metodologia adotada</b> .....	<b>46</b>
<b>1.3.2 Relacionadas com ideias sobre o descanso</b> .....	<b>48</b>
1.3.2.1 <u>A partir da etimologia</u> .....	48
1.3.2.2 <u>Quanto à aplicação nos dias de hoje</u> .....	49
1.3.2.3 <u>Sob um viés escatológico</u> .....	50
<b>1.3.3 Outros assuntos relevantes</b> .....	<b>51</b>
1.3.3.1 <u>Artigo sobre autoria</u> .....	51
1.3.3.2 <u>Obras acerca de Melquisedeque</u> .....	51
<b>1.3.4 A ênfase de alguns comentaristas</b> .....	<b>52</b>
<b>1.4 Objetivos de Hb 4.1-14</b> .....	<b>53</b>
<b>1.5 Hebreus sob o prisma de um padrão quiástico</b> .....	<b>58</b>
<b>1.6 Finalização capitular</b> .....	<b>62</b>
<b>2 O DIÁLOGO COM AS FORMAS DE LEITURA DO AT</b> .....	<b>65</b>
<b>2.1 Mediante o uso da alegoria</b> .....	<b>66</b>
<b>2.2 Por intermédio da tipologia</b> .....	<b>68</b>
<b>2.3 Pela interpretação do <i>midrash</i></b> .....	<b>74</b>
<b>2.4 Sob o viés da intertextualidade</b> .....	<b>78</b>
<b>2.4.1 Seu surgimento como instrumento de análise</b> .....	<b>79</b>
<b>2.4.2 Seus principais tipos</b> .....	<b>82</b>
<b>2.4.3 Exemplos de seu uso na epístola</b> .....	<b>85</b>



2.5 Pelo uso de segmentos do AT como protótipo .....	87
2.6 Sob a ótica do estruturalismo .....	88
2.7 Em diálogo com a filosofia .....	90
2.8 Finalização capitular .....	93
<b>3 ANÁLISE DO CONTEÚDO DA PERÍCOPE PRINCIPAL (Hb 4.1-14).....</b>	<b>95</b>
3.1 Tradução do trecho de interesse .....	95
3.2 As variantes textuais.....	99
3.3 Análise de Hb 4.1-14 seguindo a estrutura do padrão quiástico .....	100
3.3.1 Os braços A e A' do quiasmo: exortação à fidelidade, na busca pelo descanso (Hb 4.1,14).....	100
3.3.2 Os braços B e B' do quiasmo: a Palavra como norteadora do descanso (Hb 4,2-5; 4,12-13) .....	108
3.3.3 Os braços C e C' do Quiasmo: oportunidade para o descanso (Hb 4,6-7; 4,11).....	118
3.3.4 O braço D do Quiasmo: descrição do descanso (Hb 4,8-10) .....	121
3.4 Finalização capitular .....	135
<b>4 APROXIMAÇÃO ENTRE HEBREUS E O TEXTO DE GÊNESIS 2.1-3 .....</b>	<b>139</b>
4.1 Vislumbrando a estrutura do Pentateuco .....	139
4.2 Examinando Gn 2.1-3.....	142
4.2.1 Pela estrutura do livro .....	142
4.2.2 Por meio da relação entre Gênesis e Hebreus .....	145
4.2.3 Mediante apreciação da perícope.....	149
4.2.3.1 <u>Análise de Gn 2.1 e 2</u> .....	152
4.2.3.2 <u>Análise de Gn 2.3</u> .....	159
4.3 Finalização capitular .....	165
<b>5 APROXIMAÇÃO ENTRE HEBREUS E O TEXTO DE NÚMEROS 13 e 14 .....</b>	<b>169</b>
5.1 A partir da estrutura do livro .....	170
5.2 Mediante apreciação das perícopes dos dois capítulos.....	180
5.2.1 Análise de Nm 13.1-20 – escolha e envio da expedição de reconhecimento.....	180
5.2.2 Análise de Nm 13.21-25 – o sucesso da expedição .....	181
5.2.3 Análise de Nm 13.26-33 – o relatório desastroso dos espias .....	182
5.2.4 Análise de Nm 14.1-9 – a revolta do povo.....	184
5.2.5 Análise de Nm 14.10-12 – a Glória de Deus e Sua ira .....	185



5.2.6	Análise de Nm 14.13-19 – a intercessão de Moisés pelo povo .....	187
5.2.7	Análise de Nm 14.20-25 – o perdão divino e suas conseqüências..	188
5.2.8	Análise de Nm 14.26-35 – a descrição do castigo ao povo rebelde	191
5.2.9	Análise de Nm 14. 36-38 – o relato sobre a morte dos dez espias ..	192
5.2.10	Análise de Nm 14.39-45 – nova desobediência, travestida de fé e arrependimento, e a conseqüente derrota para os amalequitas....	192
5.2.11	Apanhado geral acerca de Nm 13 e 14.....	194
5.3	Finalização capitular .....	196
6	<b>APROXIMAÇÃO ENTRE HEBREUS E O SALMO 95.....</b>	<b>199</b>
6.1	<b>Análise histórico-cultural do salmo 95.....</b>	<b>200</b>
6.1.1	<b>Questões gerais do SI 95 .....</b>	<b>200</b>
6.1.1.1	<u>O lugar do salmo</u> .....	200
6.1.1.2	<u>A estrutura poética</u> .....	203
6.1.1.3	<u>Vislumbre sobre autoria e data</u> .....	204
6.1.2	<b>Objetivos do SI 95.....</b>	<b>205</b>
6.2	<b>Análise de conteúdo do SI 95.....</b>	<b>206</b>
6.2.1	<b>Traduções.....</b>	<b>206</b>
6.2.1.1	<u>Tradução a partir do texto Massoreta (TM - SI 95)</u> .....	207
6.2.1.2	<u>Tradução a partir do texto da Septuaginta (LXX - SI 94)</u> .....	209
6.2.1.3	<u>Comparação do SI 95 (94) entre as traduções a partir do TM e da LXX.....</u>	210
6.2.2	<b>Comparação entre versões .....</b>	<b>211</b>
6.2.3	<b>Análise de palavras ou frases importantes .....</b>	<b>213</b>
6.2.3.1	<u>Análise do salmo 95.1</u> .....	214
6.2.3.2	<u>Análise do salmo 95.2</u> .....	215
6.2.3.3	<u>Análise do salmo 95.3</u> .....	215
6.2.3.4	<u>Análise do salmo 95.4</u> .....	216
6.2.3.5	<u>Análise do salmo 95.5</u> .....	217
6.2.3.6	<u>Análise do salmo 95.6</u> .....	217
6.2.3.7	<u>Análise do salmo 95.7 (primeira parte)</u> .....	218
6.2.3.8	<u>Análise do salmo 95.7d-8</u> .....	219
6.2.3.9	<u>Análise do salmo 95.9</u> .....	223
6.2.3.10	<u>Análise do salmo 95.10</u> .....	225
6.2.3.11	<u>Análise do salmo 95.11</u> .....	227



6.3 Como Hebreus lê o descanso de SI 95.....	232
6.4 Finalização Capitular.....	234
<b>7 PRINCIPAIS PECULIARIDADES DO DESCANSO PROMETIDO .....</b>	<b>237</b>
7.1 As palavras utilizadas .....	237
7.2 A sombra e a realidade celeste em Hebreus.....	241
7.3 O acesso ao descanso .....	245
7.4 A transitoriedade desta era .....	248
7.5 O lugar (u-tópico) do descanso .....	251
7.6 A plenitude do descanso inaugurado por Deus .....	256
7.7 O descanso como memorial.....	259
7.8 O descanso como peregrinação .....	263
7.9 O descanso na atualidade .....	265
7.10 Finalização Capitular.....	269
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>271</b>
<b>EPÍLOGO – Em prol de uma analogia do Descanso .....</b>	<b>279</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>285</b>
<b>APÊNDICE A – Análise das Variantes Textuais do SI 95 .....</b>	<b>303</b>
<b>APÊNDICE B – Comparação entre versões do texto do salmo 95.7-8.....</b>	<b>305</b>
<b>APÊNDICE C – A poesia no salmo 95.....</b>	<b>311</b>



## INTRODUÇÃO

Como objeto de pesquisa da presente tese de doutoramento: “O descanso sabático em Hebreus” pretendemos<sup>1</sup> verificar qual o significado da palavra “descanso”, para o autor de Hebreus. Inicialmente, pretendíamos trabalhar com a possibilidade de que o sábado guardado pelos judeus e descrito na literatura judaica, o que hoje chamamos de Antigo Testamento (daqui para frente, AT) seria um tipo de Cristo e que o descanso defendido por Hebreus 4 fosse seu antítipo. Mas, devido à forma como a tipologia bíblica foi utilizada no final do século passado e, principalmente, diante da crescente onda do uso da intertextualidade para a interpretação da Bíblia, redirecionamo-nos para a verificação da intertextualidade existente entre Hebreus e o descanso veterotestamentário. Todavia, por fim, a partir da exegese feita em Hb 4.1-14, optamos por concentrar esforços na busca do significado do descanso para o autor de Hebreus, mesmo sabendo que para isso teremos que dialogar com alguns outros textos do AT, além de vislumbrar as possíveis escolas ou técnicas empregadas pelo hagiógrafo na construção de sua homilia epistolar.

Nesta busca, pelo seu real significado, partimos com a hipótese de que o mesmo tenha íntima relação com o ministério ou pessoa de Cristo. Em outras palavras, os conceitos e correlações desta palavra tão importante para a cultura judaica pode ter uma amplitude muito maior de significados, se ou quando considerada sua correlação com Cristo e seu ministério. Todavia, antes de qualquer aprofundamento ou desdobramento nesta direção, é mui salutar fazermos um apanhado geral sobre o livro em si, seu fundo histórico-religioso e as possíveis formas de seu autor olhar e tratar o AT.

Rumo a estes desafios, investiremos esforços na tentativa de vislumbrar algumas questões inquietantes, encontradas no capítulo 4 de Hebreus. Como por exemplo: Qual o real significado para a palavra *sabbatismòs* (mencionada em Hb 4.9 e traduzida, em geral, como descanso)? Outros possíveis desdobramentos ou incógnitas que precisaremos desvendar nesta perícopa seriam: o hagiógrafo tinha alguma metodologia hermenêutica em mente, ao abordar esta temática? Qual a

---

<sup>1</sup> Neste trabalho optamos em usar a linguagem da primeira pessoa no plural a pedido dos meus dois primeiros orientadores e dos professores pesquisadores membros do Grupo de Pesquisa Núcleo de Estudos em Hebraico, na ocasião da apresentação do meu projeto, no Seminário de Pesquisa, em 2015.

melhor delimitação para o trecho de estudo? Qual a intenção do escritor aos Hebreus haver citado os textos de Gn 2.1-3, Nm 13 e 14 e Sl 95? A quem o autor se refere como “aqueles que têm crido” (4.3)? Quem seria o povo de Deus citado em 4.9? O que seria este descanso, mencionado em todo o capítulo? Qual o conceito de obras para o autor? Quem são aqueles que não entraram no descanso? Além disso, precisaremos entender o significado da expressão “descansar das obras” para aqueles que entraram no descanso (4.10). E, ainda, tentar compreender: Por que o autor convida seus ouvintes a se esforçarem (4.11), se ele mesmo menciona sobre o descanso das obras (4.10)?

Na busca de tais respostas faremos uma apresentação a partir da pesquisa bibliográfica. Assim, esta pesquisa, quanto à metodologia de abordagem, é dedutiva porque mui provavelmente só será possível uma conclusão provável<sup>2</sup> e também porque tem a intenção “de ampliar o alcance dos conhecimentos”.<sup>3</sup> Quanto ao seu conteúdo é de natureza básica, por não estar vinculada a um fim específico nem finalidade imediata, buscando apenas o conhecimento em si, a fim de dar embasamento a um tema bem maior.<sup>4</sup> Quanto aos procedimentos técnicos é bibliográfica, com uma abordagem qualitativa, por abordar apenas porções das obras a serem consultadas.<sup>5</sup>

E, sob os objetivos metodológicos, está dentro de um viés descritivo e exegético. Porém, diferentemente de outras propostas, que geralmente se baseiam caracteristicamente em cima de uma única escola e, pelo esmiuçamento dela conseguem-se certos desdobramentos; aqui, optamos em seguir uma abordagem mais eclética, procurando servir-nos das características de cada uma delas, em busca de um significado o mais claro possível. Assim, a partir do método histórico gramatical de Berkhof,<sup>6</sup> estaremos sempre abertos à outras possibilidades e aprendizados, oriundos de outras escolas.

Como exemplo, podemos citar a possibilidade de: a) irmos além do uso comum da poesia hebraica, que geralmente são utilizadas em pequenos grupos de versículos, e aqui nós a aplicaremos a porções maiores do livro ou de algum

<sup>2</sup> GIL, Antonio Carlos. *Métodos e técnicas de pesquisa social*. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2008, p.11.

<sup>3</sup> LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. *Fundamentos de metodologia científica*. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2007, p. 92.

<sup>4</sup> FREITAS, Ernani Cesar; PRODANOV, Cleber Cristiano. *Metodologia do trabalho científico: métodos e técnicas da pesquisa e do trabalho acadêmico*. 2. ed. Novo Hamburgo: Feevale, 2013, p. 51.

<sup>5</sup> GIL, 2008, p.12.

<sup>6</sup> BERKHOF, Louis. *Princípios de Interpretação Bíblica*. Tradução de Merval Rosa. 5. ed. Rio de Janeiro: JuERP, 1994.

conjunto deles, como nos ensina o Estruturalismo de Schiwy<sup>7</sup> e Geffré;<sup>8</sup> b) enxergarmos a importância da busca pelo sentido às vezes oculto na palavra, como ensina a semiótica de Ricoeur;<sup>9</sup> ou então, ocuparmo-nos com a preocupação deixada por Virckler,<sup>10</sup> em sua escola teológica, na qual se busca a sintonia da passagem em estudo com o todo da própria revelação. Enfim, alguns exemplos de como cada linha hermenêutica poderá servir-nos em busca de respostas mais contundentes sobre o descanso em Hebreus.

Além destas questões técnicas iniciais, resta-nos ainda, antes de começar a pensar no significado de um texto, identificar os seus limites, a fim de que consigamos estudá-lo com coerência e, também, dentro de seu próprio contexto. Se, por um lado, há consenso de que o mesmo deva ser levado em consideração, sua definição não é tão simples assim. Ou seja, para o existencialista o conjunto a ser levado em consideração é a vida do leitor. Para o estruturalista, é a base estrutural na qual aquela determinada frase está relacionada. Já para a escola histórico-crítica, o essencial em uma interpretação é observar o lugar do gênero literário e suas fontes utilizadas. Para a histórico-gramatical seria a preocupação com a escrita empregada para a transmissão do mesmo, em especial a partir de sua gramática. Enfim, apenas poucos exemplos para dizer que nem sempre é tão fácil definir exatamente o que seria o contexto de uma perícopé em análise.

Além disso, a forma como o autor lida com outros textos, em certa conexão ou correspondência, é ainda mais desafiador, como já mencionamos anteriormente. Isto aumenta um pouco mais o grau de dificuldade, em especial, sobre a análise do texto aos Hebreus, também precisaremos levar em consideração as correntes atuais sobre sua cosmovisão. Pois, em geral, tem sido comum criar-se um distanciamento entre a cosmovisão judaica, a filosofia e aquilo que a comunidade cristã começava a esboçar como sua teologia. Todavia, não estamos tão convictos acerca deste total distanciamento. Afinal, ao que parece, o autor de Hebreus considera que nossa vivência aqui é apenas uma sombra de uma realidade maior e melhor (cf. Hb 10,1).

<sup>7</sup> SCHIWY, Günther. *Struturalismo e cristianesimo: una sfida al sistema*. Roma: Herder, Bréscia: Morcelliana, 1970.

<sup>8</sup> GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje: hermenêutica teológica*. São Paulo: Paulinas, 1989.

<sup>9</sup> RICOEUR, Paul. *O Conflito das Interpretações: ensaios de hermenêutica*. Tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1978.

<sup>10</sup> VIRKLER, Henry A. *Hermenêutica: princípios e processos de interpretação bíblica*. Tradução de Luiz Aparecido Caruso. São Paulo: Vida, 1987.

Ao lermos o livro como um todo, encontramos trinta e sete<sup>11</sup> versículos que trazem nuances diretas acerca deste assunto acerca destas duas dimensões às quais estamos atrelados.

Num primeiro momento, pensamos logo numa influência da filosofia, mas ao observarmos alguns textos do AT, há certas situações que também deixam transparecer uma crença, ainda que incipiente, em um mundo espiritual em sintonia com nossa vivência. Por exemplo: a escada de Jacó, que ligava a terra com o céu (cf. Gn 28,10-17), o modelo oferecido a Moisés para a construção do tabernáculo (cf. Êx 25,9) e a saga de Jó, que sofre seus infortúnios, simultaneamente a certos acontecimentos na esfera celeste (cf. Jó 1,6-12). Passagens relacionadas a um aspecto mais ontológico. Não temos por pretensão tentar descobrir quem teria influenciado quem e qual teria sido este nível de influência, mas é importante estar atento ao fato de que as três culturas (judaica, helênica e cristã recém criada) poderiam ter dialogado mais entre si, do que geralmente queremos que fosse.

No primeiro capítulo serão abordados assuntos relacionados ao livro de Hebreus propriamente dito, em especial no que diz respeito ao contexto sócio-cultural da epístola, tais como gênero e forma literária, autoria, destinatário, estilo, objetivo, características dos leitores, relacionamento entre o autor de Hebreus e seus ouvintes, análise das variantes, a delimitação de perícopes e, ainda, acerca de um possível padrão quiástico no qual Hb 4 teria sido escrito. Afora estas questões mais diretas com relação ao livro de Hebreus, também vislumbraremos o possível paralelo entre o grupo judaico e os membros da comunidade de nosso hagiógrafo. Por fim, analisaremos o *status quaestionis*<sup>12</sup> no que se tem produzido sobre Hebreus nos dias de hoje, subdivididos sob quatro eixos: metodologia, temática, assuntos e principais pesquisadores.

No segundo capítulo serão apresentadas as várias formas interpretativas adotadas por Hebreus. Muito provavelmente não conseguiremos determinar se, de

---

<sup>11</sup> Hb 1.3; 1.7; 1.8; 2.5; 3.1; 3.7; 4.12; 4.14; 6.5; 6.19; 6.20; 8.1; 8.2; 8.5; 9.8; 9.11; 9.12; 9.23; 9.24; 10.1; 10.5; 10.12; 10.19; 10.34; 10.39; 11.10; 11.12; 11.14; 11.16; 11.26; 11.35; 11.39; 12.2; 12.22; 12.26; 12.28 e 13.14.

<sup>12</sup> Segundo Ferreira, trata-se de uma expressão acadêmico-literária que tem como objetivos: a) arrolar os resultados obtidos em uma determinada área, b) apontar o consenso da comunidade científica sobre um determinado assunto, ou então c) demonstrar lacunas que precisam ser preenchidas pelo fato de ainda não ter sido abordada por completo. (FERREIRA, Antonio Carlos. *“Mestre, não te importa que pereçamos?”* Ansiedade e medo: um estudo exegético-psicológico de Marcos 4,35-41. Dissertação de Mestrado. Or.: Dr. Boris Agustin Nef Ulloa. São Paulo: PUC-SP, 2016, p. 21.).

fato, o hagiógrafo tinha uma delas em mente como o fio condutor de sua tese. Mas, não há como não perceber a influência, utilização e as readaptações que ele faz em algumas práticas interpretativas já existentes em sua época ou ainda por surgir. Quanto a isso, é outra questão nem um pouco simples, ou seja, embora algumas técnicas vieram a se desenvolver a partir do séc. III d. C., muito tempo após a escrita de Hebreus, e outras só agora, no fim do século passado, encontramos sua aplicação, mesmo que de forma embrionária nas páginas do AT e como possível metodologia empregada por nosso hagiógrafo.

Mesmo diante de tão grande desafio, no capítulo dois, trataremos a questão da alegoria, que embora tenha sido difundida por Filo, nosso autor acaba fazendo uso em algumas de suas exposições. Além dela, veremos a análise tipológica, muito difundida no terceiro século, mal utilizada nos séculos seguintes e resgatada no séc. XVII. Outra forma de interpretação a ser analisada é o *midrash*. A forma como os rabinos do período intertestamentário pensavam e interpretavam as Escrituras.

Neste mesmo capítulo sobre as formas interpretativas, explicaremos o uso da intertextualidade em Hebreus e uma escola ainda mais atual, que propõe que segmentos do AT eram usados para definir ou delinear a escrita ou confecção de certas partes do NT. Quanto à primeira, por ser algo que tem sido utilizado hoje em dia, mas ainda com certo ar de novidade, faremos um panorama sobre seu surgimento, sua forma de classificação e, principalmente, mostrando os vários possíveis usos que o autor de Hebreus teria feito em sua escrita, mesmo antes da técnica existir como tal. Ainda, outra metodologia bem presente nos escritos aos hebreus é o estruturalismo. Que, embora, como técnica de estudo e análise também seja bem recente, nosso hagiógrafo se apoia na correlação estrutural existente entre suas falas.

Por fim, outra influência, agora no campo cultural, vem da filosofia. Neste ponto encontramos algo bastante intrigante. Enquanto uns defendem que nossa homilia epistolar havia sido totalmente influenciada pela interpretação *midráshica* ou pela cultura grega, outros defendem que não houve qualquer influência de nenhuma delas. Todavia, encontramos também teóricos defendendo certa parceria entre as mesmas.

No capítulo três reservamos espaço para a exegese propriamente dita de Hb 4, para assim, analisarmos o significado de seus versos. Ali proporemos que seus versos sejam observados e analisados a partir do modelo poético hebraico

denominado quiasmo, no qual os primeiros versos se relacionam com os últimos, a segunda parte com a penúltima e assim sucessivamente, até ficar evidenciada a parte central, como ápice da mensagem.

No quarto e quinto capítulo dedicaremos esforços em procurar compreender qual o significado de Gn 2.1-3 e Nm 13 e 14, uma vez que o primeiro texto é citado diretamente pelo autor de Hebreus e o segundo aparece implícito. Certamente, um bom entendimento destes dois textos nos ajudará a compreender melhor o significado dado pelo autor do Novo Testamento (daqui para frente, NT) ao descanso de que tanto fala.

Como metodologia de abordagem, no capítulo quatro, procuraremos destacar, mesmo que rapidamente, a partir da estrutura do Pentateuco, o seu tema central. Num segundo momento, o foco será o livro de Gênesis, procurando entender sua possível estrutura e a correlação entre suas três ou quatro repartições. Primeiramente entre si, para depois procurar correlacioná-las com nossa perícope de estudo (Gn 2.1-3), para então, depois disso, partirmos para o significado de cada versículo ou parte deles e sua relação com a temática de Hb 4.

Após as análises dos primeiros capítulos abordaremos as questões relacionadas ao livro de Números. Agiremos ali de modo muito similar à metodologia adotada para Gn 2.1-3, com exceção ao fato de não gastarmos energia na tradução da perícope toda. Mesmo porque optaremos por uma análise do trecho todo, em vez de buscarmos uma delimitação mais restrita, como geralmente temos visto. Todavia, seguiremos o mesmo processo adotado com o estudo de Gn 2: primeiramente analisaremos a estrutura de Números, como um todo, para só depois estudarmos o significado das partes dos capítulos 13 e 14, fazendo, por fim, um fechamento com o que consideramos como possível utilização pelo autor de Hebreus.

No sexto capítulo, por sua vez, estudaremos o Sl 95. Ali voltaremos a efetuar uma exegese mais tradicional, diante da grande importância dada a este salmo pelo autor de Hebreus. Assim, procuraremos responder a várias perguntas, entre elas: a) seria o salmo 95 uma unidade coesa, ou poderia ser dividido em dois salmos isolados, com temáticas distintas? b) sendo os salmos, em geral, poesia; o 95, em estudo, também enquadraria-se neste gênero literário? c) sendo o salmo 95 uma poesia, qual ou quais são os tipos poéticos encontrados em suas linhas? d) como entender o aparente contraste existente entre a primeira e a segunda parte deste

salmos? e) a que verso pertence a expressão “se hoje ouvirdes a Sua<sup>13</sup> voz”, ao 7 ou ao 8? f) o que significava, para o salmista, o uso do advérbio “hoje”, tão importante e utilizado pelo autor de Hebreus?

Basicamente, este penúltimo capítulo será dividido em três principais partes. Como primeiro tópico, estudaremos questões relacionadas ao seu fundo histórico-cultural e questões de forma, estilo, objetivos e tradução. No segundo tópico, faremos a análise de cada frase ou palavra importante de seus onze versículos. Para, por fim, tentarmos vislumbrar a relação existente entre o salmista e o autor de Hebreus.

Por fim, no sétimo e último capítulo, apresentaremos um apanhado geral acerca da compreensão de descanso em Hebreus, a partir dos destaques e informações que fomos levantando ao longo dos seis primeiros capítulos e concentrando todas as conclusões possíveis acerca do assunto. No geral, o dividiremos em dez tópicos, mostrando as peculiaridades relacionadas ao descanso em si e um de fechamento capitular. Por meio dos quais trabalharemos o conceito das principais palavras empregadas pelo nosso autor neotestamentário, a fim de conduzir sua comunidade a uma caminhada segura e bem delineada sob os cuidados de Cristo, o sumo sacerdote por excelência.

Trabalharemos questões relacionadas à grande transitoriedade de nossa vida, bem como procuraremos vislumbrar como seria a relação entre as dimensões eterna e espiritual com sua “aparente sombra”, a era terrena sob as ordens físicas. Também será interessante trabalharmos a partir da ideia de caminhada, muito presente em toda a homilia, as possíveis rotas que esta jornada bidimensional pode nos ofertar, bem como as várias tentações ou distrações que a paisagem podem nos oferecer, para então identificarmos o que precisamos fazer para que possamos acertar o alvo, a fim de chegarmos ao destino certo.

Enfim, esperamos proporcionar a todas as pessoas que vierem a ler estas próximas páginas uma verdadeira jornada rumo ao entendimento do que o autor de Hebreus entende por descanso. Não parando por aí, compreender como podemos adquiri-lo, quem pode se arriscar a esta empreitada e, acima de tudo, quando poderemos iniciar tal caminhada, lembrando que a mesma, ao que parece, já está

---

<sup>13</sup> Embora saibamos que pela nova ortografia da língua portuguesa, não precisamos fazer tal distinção, aqui, preferimos manter este estilo para distinguir as ações, características e falas vindas de Deus ou do Cristo encarnado, das nossas, dos autores pesquisados ou do próprio autor sagrado.

pronta deste a criação do mundo (Gn 2.1-3), esteve à disposição da humanidade desde o início (Gn), esteve latente para os israelitas do deserto (Nm 13 e 14), de certo modo havia sido iniciada em Canaã como um tipo, estava disponível aos conterrâneos do salmista (Sl 95) e aos hebreus (Hb 4), mas, acima de tudo, ainda não foi finalizada. Não que ela seja imprópria ou possua algum tipo de falha, mas porque, como sempre ocorreu, depende principalmente da utilização do binômio crença-obediência.

Para tal, neste primeiro capítulo trabalharemos as questões relacionadas ao preâmbolo de toda a Epístola. Isto porque entendemos que para um melhor entendimento de um determinado texto, precisamos conhecer o seu entorno. Mesmo que algumas questões como data e autoria não possam ser mensuradas, conseguiremos bons esclarecimentos sobre outros aspectos, como a atualidade das pesquisas acerca de Hebreus, a cosmovisão de seus leitores e a grande habilidade de seu autor em usar vários recursos para uma releitura dos textos veterotestamentários.

## 1 A EPÍSTOLA AOS HEBREUS: ALGUMAS QUESTÕES INTRODUTÓRIAS

Antes de entrarmos nos assuntos e polêmicas evidenciadas no capítulo quatro de Hebreus, alvo maior desta pesquisa, se faz necessário compreendermos os preâmbulos relacionados à escrita desta homilia epistolar e seus diversos desdobramentos. Pois, não obstante o fascínio de sua teologia e a forma de sua narrativa, não são poucos os detalhes controversos, entre vários pesquisadores, em especial sobre o gênero de sua escrita, sua autoria e seus destinatários. Todavia, torna-se salutar que iniciemos com algumas questões não tão diretas ao texto em si, mas que podem nos ajudar a entender o momento histórico no qual foi escrito, entre outros detalhes, como a relação entre tais escritos e a comunidade judaica do primeiro século. Isto poderá nos ajudar a lançar uma luz maior na interpretação de sua mensagem, bem como um vislumbre sobre o estado atual da pesquisa de Hebreus.

### 1.1 Análise histórico-cultural

Neste tópico veremos alguns aspectos da Epístola como um todo, como questões acerca do contexto histórico, objetivos, delimitação e análise das variantes textuais. Não é tarefa fácil, pois seguimos a mesma linha de raciocínio de Guthrie, quando diz que somente Hebreus e Apocalipse conseguem uma estrutura tal, que tanto em nível macro, quanto em micro, é imensamente trabalhado e permeado de detalhes. O autor de Hebreus ainda utiliza “uma rica mistura de habilidades retóricas e rabínicas”, ampliando bem, sua complexidade.<sup>14</sup>

#### 1.1.1 Gênero e forma literária

Para Tomás de Aquino, o livro de Hebreus deve ser dividido em apenas duas partes: 1-10 por abordar a superioridade de Cristo e de 11-13 por trabalhar a ideia de sujeição à liderança. A primeira parte ainda seria subdividida em três seções: 1-2 por tratar da superioridade de Jesus sobre os anjos, 3-4 sobre a

---

<sup>14</sup> GUTHRIE, George H. Hebreus. In: BEALE, Gregory K.; CARSON, D. A. (ORG) *Comentário do Uso do Antigo Testamento no Novo Testamento*. Tradução de Robinson Malkomes, Fabiano Silveira Medeiros, Valdemar Kroker, Carlos Lopes. São Paulo: Vida Nova, 2014, p. 1131.

hegemonia de Cristo sobre Moisés e de 5-10 acerca da supremacia do Ministério do Filho de Deus sobre o sacerdócio do Antigo Testamento.<sup>15</sup> Não obstante haver um pouco de divergência entre os autores pesquisados, sobre a real temática desta homilia, não há como não perceber a preocupação de seu autor em exortar sua comunidade acerca de algumas atitudes necessárias para um bom desenvolvimento em maturidade.

Segundo Lightfoot, por conta desta distinção nas duas divisões principais entre os assuntos é que Hebreus não pode ser considerado como uma simples epístola. Mas também não pode ser considerada apenas uma carta como outras do NT, mesmo que haja uma abertura similar às mesmas. Assim, o mais acertado seria considerá-la como uma homilia epistolar. Afinal, ela tem característica de um sermão, no qual o assunto é esboçado a fim de levar transformação aos ouvintes, e tem uma amplitude bem evidente, como se fosse uma epístola.<sup>16</sup>

### 1.1.2 Autoria e data

Não obstante o fato de não se saber com exatidão a data de escrita desta homilia epistolar, há um pouco mais de consenso do que sobre sua autoria. Pois, mesmo com várias constatações indicando para o anonimato de seu autor, não são poucos os que ainda defendem que Paulo teria sido o seu redator final.

#### 1.1.2.1 A autoria

Há muitos séculos, se discute sobre a autoria da homilia epistolar de Hebreus, porém sem muito êxito. Entre os pensadores da Igreja Ocidental, nos primeiros séculos, não se gastou nenhuma energia sobre a questão porque, simplesmente, a polêmica girava em torno de sua canonicidade.<sup>17</sup> Em contrapartida, na igreja oriental a canonicidade era ponto pacífico, porém a problemática sobre sua autoria começava a ser levantada.

Por exemplo, enquanto Pantaeno (190 d.C),<sup>18</sup> Clemente de Alexandria (150-215 d.C), Jerônimo (340-420 d.C), “Alexandre de Alexandria, Dídimos, Isidoro de

---

<sup>15</sup> AQUINO, [s.d.] *apud* GUTHRIE, George H. *The structure of Hebrews: a text-linguistic analysis*. Leiden: New York, Köln: E.J. BRILL, 1993, p. 3.

<sup>16</sup> LIGHTFOOT, Neil R. *Hebreus*. São Paulo: Vida Cristã, 1981, 47s.

<sup>17</sup> SILVA, Fernando R. *et al*, *A autoria de Hebreus: uma breve incursão pelos vinte séculos de debate*. In: *Hermenêutica*. Cachoeira: SALT-IAENE, v. 11, n. 2, p. 113-130, jul./dez. de 2011, p. 115.

<sup>18</sup> KOESTER, 2008 *apud* SILVA, 2011, p. 116.

Pelusium, Ciro de Alexandria, Ciro de Jerusalém, Jacó de Nisibis, Efrem Siro, Gregório de Nissa, Gregório de Naziânzio, Epifânio e Crisóstomo” eram da opinião de que o apóstolo Paulo teria sido seu autor; Irineu (130-200),<sup>19</sup> Hipólito (170-236 d.C), Gaio de Roma (séc. III) e Orígenes (185-254 d. C) eram contrários à autoria apostólica, defendendo seu anonimato.<sup>20</sup>

Ao compararmos as cartas tradicionalmente atribuídas a Paulo com o autor de Hebreus, este conceitua fé e esperança. Assim, enquanto o apóstolo deixa transparecer seu entendimento sobre a esperança como consequência da fé e ambas com vislumbre futurístico, o hagiógrafo define e defende que a fé já pode ser vivenciada a partir da ressurreição de Cristo. Outra diferença é que para a escola paulina, somos justificados pela fé, enquanto em Hebreus a justificação parece ser muito mais um processo,<sup>21</sup> o que os escritos paulinos chamariam de santificação (cf. Ef 4.17-5.14; Cl 3.5-10).

Embora optasse por uma autoria anônima, Orígenes era da ideia de que o autor da homilia epistolar teria tido um grande contato com a escola paulina.<sup>22</sup> Por isto, ainda neste período, dois nomes passaram a ser cogitados como possíveis autores de Hebreus: Barnabé (por ser levita e ter contato com a cultura grega, por ser natural de Chipre)<sup>23</sup> ou Clemente de Roma (devido ao fato de Hebreus ter sido citado primeiramente em Roma).<sup>24</sup>

Entre os séculos V e XV não houve nenhuma polêmica em torno da autoria porque o “sínodo de Cartago, no ano de 419 d.C., declarou Paulo como autor da homilia”.<sup>25</sup> Todavia, este assunto volta a ser tema de debates com o período da Renascença e a Reforma Protestante. Para Erasmo de Roterdã e Lutero, além da dúvida sobre a autoria, havia certa incerteza sobre sua canonicidade. Em contrapartida, Calvino só questionava seu autor.<sup>26</sup> Melanchthon e Beza também se posicionaram a favor desta rejeição.<sup>27</sup> Assim, com nomes tão proeminentes

<sup>19</sup> As datas destes personagens aqui mencionados foram obtidas em ERICKSON, Millard J. *Conciso dicionário de teologia cristã*. 2. ed. Tradução de Darci Dusilek e Arsênio Firmino de Novaes Filho. Rio de Janeiro: JUERP, 1995.

<sup>20</sup> LIGHTFOOT, 1981, p. 21.

<sup>21</sup> JENKINS, Burris A. *Heroes of faith: a study of a chapter from the Greek New Testament*. New York/London/Toronto: Funk & Wagnalls Company, 1896, p. 42.

<sup>22</sup> SILVA *et al*, 2011, p. 116s.

<sup>23</sup> LIGHTFOOT, 1981, p. 19.

<sup>24</sup> SILVA *et al*, 2011, p. 118.

<sup>25</sup> SILVA *et al*, 2011, p. 119.

<sup>26</sup> SILVA *et al*, 2011, p. 119.

<sup>27</sup> LIGHTFOOT, 1981, p. 21.

questionando o fato de Paulo ter escrito Hebreus, surgem também as dúvidas em torno de quem, de fato, teria sido tal hagiógrafo.

Um dos nomes mais cogitados foi Apolo, dentre outros, como Lucas, Áquila, Priscila, Clemente de Roma e Barnabé. Todavia, não podem ser considerados nada mais que meras conjecturas. Nos dias de hoje, ainda que a grande maioria dos teólogos seja da opinião de que Paulo não teria sido seu autor,<sup>28</sup> não são poucos que ainda defendem a autoria paulina, tais como, Tenney,<sup>29</sup> Wiersbe,<sup>30</sup> Henry<sup>31</sup> e Grangeão e Libório.<sup>32</sup>

Consideramos que Paulo não teria sido seu autor. Isto porque, além do anonimato e da teologia sacerdotal de Hebreus não ser compatível com a postura paulina,<sup>33</sup> há vários aspectos, tais como: o estilo polido do grego, a oratória alexandrina, o uso da Septuaginta, a forma de fazer as citações das Escrituras, o método de argumentação,<sup>34</sup> e a forma literária de Hebreus, que são bem distintos daqueles utilizados pelo apóstolo.<sup>35</sup> Além disso, o principal argumento contra a autoria apostólica vem de uma comprovação interna, mais especificamente pelo capítulo 2.3b, onde há uma declaração de que o autor tinha recebido o evangelho de segunda mão e não diretamente do Senhor, contrariando o que o autor aos Gálatas havia escrito a seus ouvintes (cf. Gl 1.11,12).

Entretanto, embora não se saiba muita coisa sobre quem, de fato, tenha sido o escritor de Hebreus, não se pode dizer que ele é de todo desconhecido. Pois, afinal, ao longo do livro, são deixadas várias pistas sobre sua personalidade e características. Por exemplo, segundo Lane, ele é um teólogo com bastante criatividade, que demonstra uma retórica incrível, tem uma linha de raciocínio bem delineada, se mostra um religioso mui fervoroso, foi educado nos padrões helênicos,

---

<sup>28</sup> ATTRIDGE, Harold W.; KOESTER, Helmut. *The epistle to the Hebrews: a commentary* (Hermeneia). Philadelphia: Fortress Press, 1989, p. 2.

<sup>29</sup> TENNEY, Merrill C.; WHITE, William. *O Novo Testamento: sua origem e análise*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 1989, p. 368.

<sup>30</sup> WIERSBE, Warren W. *Wiersbe's expository outlines on the New Testament*. Wheaton: Victor Books, 1997, p. 674.

<sup>31</sup> HENRY, Matthew. *Comentário Bíblico: Novo Testamento – Atos a Apocalipse*. Tradução de Luis Aron, Valdemar Kröker e Haroldo Janzes. Rio de Janeiro: CPAD, 2008, p. 757.

<sup>32</sup> GRANGEÃO; Anderson; LIBÓRIO, Miriam (Org.). *Comentário do Novo Testamento: com aplicação pessoal*. Tradução de Degmar Ribas. Rio de Janeiro: CPAD, 2009, p. 578.

<sup>33</sup> HALE, Broadus David. *Introdução ao estudo do Novo Testamento*. Tradução de Cláudio Vital de Souza. São Paulo: Hagnos, 1989, p. 340.

<sup>34</sup> ADAMS, In: ARRINGTON, French L.; STRONSTAD, Roger. *Dicionário bíblico pentecostal*. São Paulo: CPAD, 2009, p. 730.

<sup>35</sup> LIGHTFOOT, 1981, p. 22.

sendo seguidor da escola de Filo e domina muito bem o linguajar da Septuaginta.<sup>36</sup> Acima de tudo, tal autor sagrado escreve como um pastor, preocupado com a emergente crise de sua comunidade.<sup>37</sup>

#### 1.1.2.2 A época da escrita

Para aqueles que defendem que Hebreus foi escrito por Clemente de Roma, boa parte também advoga que sua escrita ocorreu em 96 d.C.<sup>38</sup> Todavia, tanto para Moffatt, quanto para Scott, são da opinião de que a escrita deve ter sido entre 80 e 85 d.C.,<sup>39</sup> todavia, não dão explicações do porquê desta data. A grande maioria dos demais teólogos pesquisados é concordante de que a escrita tenha ocorrido antes da destruição de Jerusalém, a qual se deu em 70 d.C.. Isto, em especial, porque a queda de Jerusalém e a conseqüente destruição do templo seria a maior prova de que os argumentos da homilia epistolar de Hebreus estariam certos. Não faria o menor sentido o hagiógrafo ter deixado de mencionar sua queda. Pois, mesmo que ele enfatize a importância do Santuário celestial, acaba tendo um posicionamento contrário ao sistema sacrificial do Antigo Testamento. Além disso, as palavras referidas em Hb 7.8, 9.6-9, 13.10, entre outras, parecem indicar que as atividades e ações no Templo ainda estavam em funcionamento.

A maior dúvida, porém, estaria em torno de quanto tempo antes de 70 d.C. teria sido sua escrita. Como não há indícios externos contundentes, se faz necessário apelar para aspectos internos. Assim, segundo a indicação de Hebreus 10.32-34 e 12.4, seus leitores passaram por certa tribulação. Historicamente foram três perseguições sofridas pelos cristãos, antes da destruição de Jerusalém: a primeira, por volta de 32 d.C, com a dispersão causada pelos judeus,<sup>40</sup> a segunda, em 49 d.C., quando o imperador Cláudio sancionou um edito expulsando os judeus de Roma<sup>41</sup> e a outra, impetrada por Nero, em 64 d.C.<sup>42</sup>

<sup>36</sup> LANE, W. *Word biblical commentary: Hebrews 1-8*. Dallas: Word Books, 1991, v. 47, p. 49ss.

<sup>37</sup> KUSS *apud* LANE, 1991, p. 51.

<sup>38</sup> HEWITT, Thomas. *The Epistle to the Hebrews: an introduction and commentary*. London: The Tyndale Press, 1973, p. 37.

<sup>39</sup> MOFFATT; SCOTT *apud* HEWITT, 1973, p. 39.

<sup>40</sup> BROWN, John. *An exposition of Hebrews*. London: The Banner of Truth Trust, 1961. p. 8.

<sup>41</sup> MOURA, Pedro. *A carta aos Hebreus: um sermão sobre o sacerdócio de Cristo*. Rio de Janeiro: JUERP, 2008, p. 52.

<sup>42</sup> GONZÁLES, Justo L. *E até aos confins da Terra: uma história ilustrada do cristianismo: a era dos mártires*. Tradução de Key Yuasa. São Paulo: 1995, v. 1, p. 52ss.

Para os autores que defendem que os leitores de Hebreus estavam em Roma, a data da escrita precisa ser entre os anos 65 e 70 d.C.<sup>43</sup>. Entretanto, há outros teólogos que tendem a crer numa data próxima aos anos 60 d.C.<sup>44</sup> Em especial, por levar em consideração Hb 12.4 que parece mencionar que seus leitores ainda não tinham sido vítimas de morte, nas perseguições. Enfim, por hora, a partir dos posicionamentos anteriormente destacados, basta-nos saber que a escrita se deu antes de 70 d.C.

### 1.1.3 Os primeiros leitores

Embora também não se saiba onde residia a comunidade para a qual o hagiógrafo escreve e nem mesmo outros detalhes mais pontuais, a partir de sua escrita dá para perceber algumas características bem marcantes na vida daquela comunidade cristã. Não basta dizer que pelo teor da carta eles enfatizavam o culto judaico, e por isso deveriam ser de Jerusalém. Nem tão pouco, podemos afirmar que pelo fato de se usar a LXX eles seriam de qualquer outro lugar, exceto Jerusalém. Semelhantemente a expressão “os da Itália vos saúdam”, descrita em 13.24, também não pode ser conclusiva; pois com certeza, só dá para dizer que um grupo da Itália, que conhecia aquela comunidade estava com o seu escritor, no momento da escrita desta homilia. Talvez, a única possível certeza seja o fato deles não terem recebido o evangelho diretamente dos apóstolos (cf. 2.3), o que pode ser bastante expressivo para designar uma localidade fora da capital judaica, todavia, não mais que isto.

Segundo Craddock, a base para uma determinação quanto aos destinatários é tão fraca, que poderiam ser tidos como cristãos em busca de uma espiritualidade gnóstica em Jerusalém<sup>45</sup> ou peregrinos em busca de uma realidade relacionada à eternidade.<sup>46</sup> Todavia, a única certeza, conforme declarado por vários teóricos, é que é grande a probabilidade dos membros da comunidade de Hebreus serem

---

<sup>43</sup> Um destes defensores é MANSON [s.d.] *apud* HEWITT, 1973, p. 38s.

<sup>44</sup> LANE, 1991, p. 62. Seu principal argumento é que Hebreus 5.2, parece indicar uma comunidade com certo tempo de caminhada. Por isto, teria que ser antes da perseguição nerônica.

<sup>45</sup> Esta teoria, geralmente é seguida por aqueles que acreditam numa datação posterior ao ano 70 d.C.

<sup>46</sup> CRADDOCK. Hebrews. In: KECK, Leander E. (Ed.) *The New interpreter's Bible: general articles & introduction, commentary & reflections for each book of the Bible*. Nashville: Abingdon Press, 1990, v. 12, p. 10.

judeus convertidos ao cristianismo e agora estariam propensos a retornarem à crença judaica<sup>47</sup>.

Ainda, segundo Craddock, tanto leitores quanto o escritor tinham um amplo conhecimento e faziam uso da versão grega do A.T. e, a julgar pela profundidade em que o autor entra em assuntos e histórias do A.T, seus leitores eram bons conhecedores delas. Ele também alerta que, a despeito de tanto conhecimento, era uma comunidade em crise, tendo muita dificuldade com a maturidade na vivência de sua fé, em contrapartida, eram capazes de “seguir uma longa e complexa argumentação cristológica”.<sup>48</sup> Além disso, embora não se saiba muita coisa sobre ambos, entre eles havia muita intimidade; pois o tratamento é nitidamente de um pastor que conhece e cuida da membresia de sua comunidade.

#### 1.1.4 Objetivos gerais

Enquanto para Bruce, Hebreus teria sido escrito como apelo contra a apostasia,<sup>49</sup> para Lane a intenção dele seria mostrar que “o cristianismo é uma nova expressão de adoração a Deus”.<sup>50</sup> Já, tradicionalmente, assim como defendia Stott, o principal objetivo do autor de Hebreus é mostrar a supremacia do cristianismo.<sup>51</sup> Embora Craddock pareça um tanto pessimista quanto à definição da temática de Hebreus, pois segundo ele “...a teologia de Hebreus é tecida em um argumento longo e só pode ser extraído com o risco da perda de sua vitalidade”,<sup>52</sup> ele declara que o hagiógrafo fez uma boa explanação sobre o fato de Deus ser o agente principal na teologia de Hebreus. É Ele quem abre e fecha o livro, quem cria e mantém o mundo, quem determina e tem seus preceitos concretizados, quem oferece a promessa de descanso e pode garantir àqueles que o obedecem, quem faz acordos com aqueles que creem, quem mantém a expectativa de julgamento e a

<sup>47</sup> Evitamos usar o termo judaísmo, porque como tal, veio a ser ratificado no início do século III d.C. e, aqui, queremos nos referir às crenças que os judeus tinham no início do cristianismo.

<sup>48</sup> CRADDOCK, *In*: KECK, 1990, p. 8.

<sup>49</sup> BRUCE, F. F. *The epistle to the Hebrews: the english text with introduction, exposition and notes*. Grand Rapids: WM. B. Eerdmans Publishing Co., 1984, p. 30.

<sup>50</sup> Tradução pessoal, a partir do original: “Christianity is an expression of God's new cultic action”. (LANE, 1991, p. 50.)

<sup>51</sup> MOFFATT; SCOTT *apud* HEWITT, 1973, p. 28.

<sup>52</sup> Tradução pessoal, a partir do texto “...the theology of Hebrews is woven into a lengthy argument and can be extracted only at the risk of the loss of its vitality”. (CRADDOCK, *In*: KECK, 1990, p. 10.)

promessa de um lar melhor, e ainda, a voz de Deus é vista como algo vívido, independentemente da forma como se apresenta.<sup>53</sup>

Para Thompson, o texto de Hb 3.7 a 4.11 trabalharia o tema central de toda a epístola,<sup>54</sup> o qual giraria em torno de uma “fé persistente” ou obediência.<sup>55</sup> Assim, mantemos a ideia de Guthrie, quando defende que o trecho de Hb 3.1 a 4.14 é o cerne de todo o livro, juntamente com a temática do sacerdócio de Cristo (Hb 10.19-25). Ou seja, diante da alta conexão lexical entre ambas as passagens com, pelo menos, 21 paralelos, não há como não vislumbrá-las como unidas e, principalmente, como de suma importância para a homilia como um todo.<sup>56</sup>

Até aqui, basicamente, temos cinco temas ou objetivos bem distintos. Hebreus teria sido escrito para: a) combater a apostasia; b) mostrar a fé em Cristo como nova demonstração de adoração; c) evidenciar Deus como o sujeito principal da história humana; d) declarar o valor de uma fé persistente; ou então, e) diferenciar a fé obediente sob o sacerdócio de Cristo. Assim, podemos dizer que a melhor opção seria achar uma temática que fosse além de um único assunto ou uma alternativa apenas. Neste sentido, encontramos Manson e sua teoria dupla, de que Hebreus teria sido escrito: a) como um despertar escatológico; e b) para iluminar os cristãos a pararem de se esconder debaixo da oficialidade que os seguidores da crença judaica obtinham de Roma.<sup>57</sup> No entanto, acaba não abordando nenhuma das ênfases mencionadas no parágrafo anterior, sem contar que sua teoria sobre a oficialidade romana parece não fazer sentido, em especial quando comparada com o clima organizacional e religioso adotado pelos romanos e as constantes intrigas entre judeus e cristãos, o que levou às perseguições romanas a ambos os grupos.<sup>58</sup>

<sup>53</sup> CRADDOCK, In: KECK, 1990, p. 10.

<sup>54</sup> THOMPSON, James W. *The Beginnings of Christian Philosophy: the epistle to the Hebrews*. Washington, DC: The Catholic Biblical Association of America, 1982, p. 81.

<sup>55</sup> BROWN, Raymond. *The message of Hebrews: Christ above all*. Leicester/Downers Grove: Inter-Varsity Press, 1982, p. 83, 87.

<sup>56</sup> GUTHRIE, George H. Hebreus. In: BEALE, Gregory K.; CARSON, D. A. (ORG) *Comentário do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento*. Tradução de Robinson Malkomes, Fabiano Silveira Medeiros, Valdemar Kroker, Carlos Lopes. São Paulo: Vida Nova, 2014, p. 1178. Várias palavras registradas em Hb 3.1-4.14 voltam a aparecer no resumo feito em Hb 10. 19-25, tais como: “irmãos, Jesus ou Josué, considerai, Cristo como grande sumo sacerdote, entrando em, confiança, sua casa, Deus, vivo, coração, fé, perverso, corpos, manter firme, nossa confissão, esperança, Deus como aquele que promete, o Cristo fiel, obras, exortação, hoje/dia”.

<sup>57</sup> MANSON, William. *The Epistle to the Hebrews: An historical and theological reconsideration*. Greenwich: The Seabury Press, 1949, p. 24.

<sup>58</sup> CAIRNS, Earle E. *O cristianismo através dos séculos: uma história da Igreja Cristã*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2008, p. 34ss.

Pinto parece melhor sintetizar a totalidade do livro quando diz que “o propósito da epístola pode ser assim formulado: encorajar estes cristãos hebreus à perseverança fiel em meio à perseguição demonstrando a superioridade de Cristo em Sua pessoa e obra e expondo as sinistras consequências da incredulidade”.<sup>59</sup> A esta explanação talvez fosse interessante acrescentar a ideia de um conceito de adoração genuína e interior, também muito presente na homilia em questão.

## 1.2 Relação com a comunidade judaica

Além do livro em si, convém tentarmos alinhar o seu pensamento com o que os judeus da época do nosso hagiógrafo pensavam acerca do descanso. Principalmente, porque o autor de Hebreus, além de se mostrar como um profundo conhecedor do grego e da cultura helênica, também deixa bem claro que conhecia a tradição e cosmovisão judaica. Segundo Jobes, a forma de exegese adotada pelo autor de Hebreus é bem similar àquela encontrada nos comentários de Qumran.<sup>60</sup>

Embora Brown cite a comunidade de Qumran, infelizmente não registra a fonte de tal informação. Porém, segundo ele, o período de 40 anos<sup>61</sup> em que os israelitas passaram no deserto foi interpretado, na perspectiva midráshica, como se referindo ao período de provação em que eles estavam vivendo, como um preparo para a entrada na Jerusalém purificada. Esta visão, muito provavelmente, teria sido influenciada pelo próprio estilo de vida qumranita, o qual propunha reclusão e distanciamento da cidade por conta da corrupção generalizada que havia se instaurado entre a liderança judaica e infiltrado na estrutura do próprio templo, que deveria ser símbolo da morada divina.<sup>62</sup>

Ainda, segundo Spicq, os destinatários de Hebreus seriam de família sacerdotal, mas pertencentes à comunidade de Qumran.<sup>63</sup> Além disso, Lamadrid descreve seis pontos de convergência entre o conteúdo de Hebreus e os esboçados nos escritos daquela comunidade: a) analogias literárias; b) maneira de se fazer a

<sup>59</sup> PINTO, Carlos Osvaldo Cardoso. *Foco e desenvolvimento no Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Hagnos, 2014, p. 490.

<sup>60</sup> JOBES, 1992, p. 183. *apud* GUTHRIE. In: BEALE; CARSON, 2014, p. 1135.

<sup>61</sup> Certamente estes 40 anos não são literais, e como não é nosso foco principal de pesquisa, não gastaremos energia com maiores detalhes. O que nos convém saber é a inter'retação rabínica para tal período.

<sup>62</sup> BROWN, 1982, p. 83.

<sup>63</sup> SPICQ, 1959 *apud* LAMADRID, Antonio Gonçalves. *Los descubrimientos del Mar Muerto: balance de veinticinco años de ballazgos y estudio*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1971, p. 324.

exegese de um texto; c) os rituais de iniciação; d) enfoque na disciplina; e) ênfase em uma vida ética; e f) semelhanças cúlticas (tais como, o conceito de comunidade em peregrinação, a esperança em um sacerdócio maior e mais eficaz, e ênfase nas orações de louvor).<sup>64</sup>

Todavia, embora o conteúdo judaico/rabínico possa ser visto com certa clareza tanto nos escritos de Qumran quanto na homilia de Hebreus, determinar de onde e como foi o processo de apropriação já não é tão simples assim.<sup>65</sup> Por exemplo, segundo Laansma, há muito material do início do judaísmo que aborda a temática do descanso de Deus em Gn 2.2, porém, são materiais posteriores à escrita de Hebreus e não se tem como descobrir quão antes desta escrita eles já pensavam assim.<sup>66</sup>

Nesta mesma linha de indefinição, há vários hinos sobre o descanso relacionado à Canã celestial, instaurado por Cristo. Embora isto esteja na obra *Odes de Salomão*, escrita por cristãos de tradição mais judaica, ao final do primeiro século d.C., também não há como dizer se tais cânticos ou declarações já eram comuns antes de 70 d.C, época que consideramos a data máxima para a escrita de Hebreus.<sup>67</sup>

Segundo Boccaccini, embora ainda haja muita incógnita sobre quem teriam sido os essênios, uma coisa tem ficado cada vez mais clara: “eles representam uma variedade de judaísmo cujo ‘cânon’ era mais extenso que a Bíblia utilizada por Filo e Josefo e incluía livros que eram apenas deles”.<sup>68</sup>

<sup>64</sup> LAMADRID, 1971, p. 324.

<sup>65</sup> Várias outras obras relacionadas com os escritos de Qumran foram analisadas, em especial, a partir de seus índices nos quais havia palavras relacionadas ao nosso tema de pesquisa, porém nenhuma delas se mostrou útil ou relevante. Tais obras foram: a) CARMIGNAC, J.; GUILBERT, P. *Les Textes de Qumran: traduits et annotés: la règle de la communauté, la règle de la guerre, les hymnes*. Paris: Letouzey et Ané, 1961.; b) BURROWS, Millar. *Os documentos do Mar Morto*. Tradução de Irondino Teixeira de Aguiar. Porto: Porto Limitada, 1956.; c) ALLEGRO, John Marco. *Os Manuscritos do Mar Morto*. Tradução de Eurico da Costa. Lisboa: Europa-América, 1958.; d) DELCOR, Mathias; MARTINEZ, Florentino Garcia. *Introducción a la literatura Esenia de Qumran*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982.; e) DANIELLOU, Jean. *Os Manuscritos do Mar Morto e as Origens do Cristianismo*. Lisboa: Liv. Moraes, 1959.; f) TRICCA, Maria H. de O. *Apócrifos I - os proscritos da Bíblia*. Lapa/SP: Mercuryo, 1992.; e g) POUILLY, Jean. *Qumrã: textos escolhidos*. Revisado por Edson Gracindo. São Paulo: Paulinas, 1992. (com exceção a este último, que abordou, mesmo que superficialmente, alguns detalhes sobre a prática da guarda do dia de sábado e acerca do dualismo entre o bem e o mal, mas nada que trouxesse alguma contribuição mais significativa à nossa pesquisa).

<sup>66</sup> LAANSMA, 1997 *apud* GUTHRIE, *In*: BEALE; CARSON, 2014, p. 1176.

<sup>67</sup> GUTHRIE, *In*: BEALE; CARSON, 2014, p. 1176.

<sup>68</sup> BOCCACCINI, Gabriele. *Além da hipótese essênica: a separação dos caminhos entre Qumran e o judaísmo enóquico*. São Paulo: Paulus, 2010, p. 219.

Embora não seja possível determinarmos exatamente cada uma das fontes ou das tradições que possam ter contribuído ou inspirado o autor aos Hebreus a ter escrito sua temática, há de se supor que tanto Gn 2.2 quanto Sl 95.11 são encarados pelo hagiógrafo sob um olhar escatológico permeado pela exegese judaica.<sup>69</sup> Em especial, quando tomamos por base o testemunho de Flávio Josefo e de Filo, pois as obras de Josefo atrelam a guarda do sábado, tão comum para o dia-a-dia do judeu, naquela época, como tendo origem no descanso divino, a partir do relato da criação,<sup>70</sup> e, os comentários de Filo, declaram que a determinação de um descanso no sétimo dia era uma verdadeira celebração de toda a terra.<sup>71</sup>

O filósofo judeu-alexandrino ainda explica que o descanso divino, não deve ser definido como sinônimo de finalização de atividade; muito pelo contrário, Deus teria concluído sua obra criacionista, mas iniciado sua obra como sustentador. Assim, Javé teria finalizado Seu trabalho como criador e, simultaneamente, iniciado Sua atividade como mantenedor, dando condições para que sua criação produzisse os desenvolvimentos para os quais cada criatura foi designada. Em outras palavras, não se trata de inatividade, mas, de uma declaração de trabalho sem esforço.<sup>72</sup> Todavia, Filo não explica como teria sido o “esforço” divino exercido na criação dos seis primeiros dias. Pelo que pudemos imaginar, a partir de seus escritos, o “esforço” divino relacionado com o período criacional teria mais a ver com “envolvimento”. Afinal, na semana da criação, Javé<sup>73</sup> precisou se envolver de maneira mais direta, e

<sup>69</sup> ATTRIDGE; KOESTER, 1989, p. 129.

<sup>70</sup> GUTHRIE, *In*: BEALE; CARSON, 2014, p. 1176.

<sup>71</sup> FÍLON. *Obras Completas de Filon de Alejandria*: traducción directa del griego, introducción y notas de JOSÉ MARÍA TRIVIÑO. Buenos Aires: Universidad Nacional de La Plata, 1976, p. 72. Disponível em <[https://asgoped.files.wordpress.com/2012/11/filon-de-alejandria-obras-completas\\_.pdf](https://asgoped.files.wordpress.com/2012/11/filon-de-alejandria-obras-completas_.pdf)>. Acesso em: 07 jul. 2016.

<sup>72</sup> FÍLON, 1976, p. 72.

<sup>73</sup> Não ignoramos o fato de que no primeiro relato da criação, Deus é reconhecido como *'elohym*. Mas, nesta obra, no geral, optamos em usar o nome Javé, como sinônimo para o substantivo Deus, a fim de evitar repetições desnecessárias em cada parágrafo. Fazemos isto, tão somente pelo critério de, ao considerar o texto canônico em si, e ao fato do AT utilizar mais de 6.500 vezes a palavra *YHWH* para referir-se a Deus, como sendo Seu nome principal (SMITH, Ralph L. *Teologia do Antigo Testamento*: história, método e mensagem. São Paulo, SP: Vida Nova, 2001, p. 157.). Além disso, embora haja a possibilidade deste nome ser mais uma recusa evasiva do que propriamente uma definição acerca de Sua essência, há grandes chances de seu significado ter a ver com “aquele que faz acontecer” ou como uma declaração de “Sua presença constante”. (cf. SMITH, 2001, p. 112s.) Dependendo do momento, quando for uma citação mais técnica e/ou necessária, poderemos também usar *'elohym* como sinônimo (a não quando tiver alguma indicação contrária).

no sétimo dia, passou a gerenciar “indiretamente”.<sup>74</sup> Seja como for, algo continua muito evidente: o verdadeiro descanso pertenceria apenas a Deus.<sup>75</sup>

### 1.3 O Estado de investigação atual quanto a aspectos metodológicos e de conteúdo

Pretendemos aqui demonstrar, mesmo que brevemente, como andam as pesquisas em torno da homilia epistolar aos Hebreus. Optamos em separá-las em três partes: conforme a metodologia empregada em sua escrita, a partir da interpretação feita acerca do que o hagiógrafo teria entendido como descanso e, por fim, arrolaremos as obras que se preocuparam em trabalhar outros assuntos abordados na homilia epistolar.

#### 1.3.1 Acerca da metodologia adotada

Determinar qual foi a metodologia empregada pelo autor de Hebreus talvez seja tão conturbado quanto tentar definir quem teria sido seu autor. Aqui há opiniões das mais variadas direções. Há defensores da tradição judaica e opositores que defendem que teria sido a filosofia a maior influência para a teologia de nosso hagiógrafo. Há quem defenda que ele teria empregado a tipologia, enquanto outros, só identificam a apocalíptica ou a poesia hebraica. A seguir, procuraremos demonstrar os principais autores e sua principal linha de raciocínio.

Para o uso do *midrash*, a hermenêutica interpretativa da tradição judaica, temos um livro e um artigo de Adriano Filho. O primeiro defende que o autor de Hebreus foi um profundo utilizador da interpretação midráshica, em especial, quando procurou delinear a caminhada cristã, como a jornada de um peregrino rumo à sua cidade final.<sup>76</sup> O artigo, ao analisar a estrutura desta homilia, considera-a como composta por exposições e parêneses.<sup>77</sup> Guthrie, embora também creia que o autor de Hebreus tenha usado o *midrash*, deixa sua contribuição de outra forma. Ele nos ajuda, com muita propriedade, a entender como o hagiógrafo trabalhava a

---

<sup>74</sup> FÍLON, 1976, p. 66-76.

<sup>75</sup> GUTHRIE, In: BEALE; CARSON, 2014, p. 1176.

<sup>76</sup> ADRIANO FILHO, José. *Peregrinos neste mundo: simbologia religiosa na epístola aos Hebreus*. São Paulo: UMESP / Loyola, 2001.

<sup>77</sup> \_\_\_\_\_. Exposição e parênese como problema literário-teológico: um estudo da estrutura literária de Hebreus. In: *Reflexus*, Vitória: Unida, ano VIII, n. 11, p. 91-125, 2014.

correspondência entre suas palavras e as do AT, explicando cada uma de suas citações diretas, implícitas ou até mesmo em forma de ecos ou alusões.<sup>78</sup>

Quanto à filosofia gnóstica e sua influência sobre Hebreus, para Käsemann estaria muito claro a dependência total de nossa homilia aos ensinamentos e estilo da *gnose*, principalmente ao se levar em consideração o dualismo existente ao longo do livro.<sup>79</sup> Thompson, por sua vez, traz como refutação o fato de que só o dualismo, por si, não prova muita coisa, pois era comumente encontrado tanto na literatura apocalíptica, quanto nos escritos dados como platônicos, além de ser difundido pelos adeptos da *gnose*.<sup>80</sup>

Acerca de Filo, Spicq defende uma total sintonia entre ambos os autores.<sup>81</sup> Chega a afirmar que “o autor de Hebreus é um filoniano convertido ao cristianismo, que conheceu pessoalmente Filon [*sic*] e talvez tenha ouvido sua exposição das Escrituras na sinagoga de Alexandria”.<sup>82</sup> Masini, por sua vez, propõe um posicionamento mais equilibrado. Defende o uso da filosofia, mas numa reutilização dos conceitos relacionados a ela. Por exemplo, o mundo das ideias de Platão é retrabalhado pelo nosso autor, a fim de explicar que vivemos sob duas dimensões (tabernáculo terreno e cidade celestial), mas não de forma simultâneas. Seria algo como alguns teólogos chamam de “já, mas ainda não”.<sup>83</sup>

Há ainda quem defenda que Hebreus estivesse sob a influência da escatologia judaica. Embora Barrett reconheça que há certas evidências de que o hagiógrafo tenha utilizado um linguajar próprio da filosofia helênica, em especial o seu poder de retórica, segundo ele não há como ignorar que muitos dos conceitos trabalhados por ele vieram da escatologia judaica.<sup>84</sup> Grässer também segue nesta mesma linha.<sup>85</sup>

Outra metodologia adotada por nosso hagiógrafo, no mínimo, esbarra na vertente apocalíptica. Segundo Hofius, por exemplo, os judeus aguardavam um

<sup>78</sup> GUTHRIE, In: BEALE; CARSON, 2014, p. 1131-1195.

<sup>79</sup> KÄSEMANN, E. *The wandering people of God: an investigation of the letter to the Hebrews*. Translated by Roy A. H., Irving L. S. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1984.

<sup>80</sup> THOMPSON, 1982, p. 4s.

<sup>81</sup> SPICQ, C. *L'épître aux Hébreux* (études bibliques). Paris: [s.n.], 1952., p. 25-91.

<sup>82</sup> SPICQ, 1958 *apud* ADRIANO FILHO, 2001, p. 16.

<sup>83</sup> MASINI, Mario. *Lettera agli Ebrei*: messaggio ai cristiani. Bréscia: Queriniana, 1985, p. 100.

<sup>84</sup> BARRET, C.K. The eschatology of the epistle to the Hebrews. In: DAVIES, W. D.; DAUBE, D. (Ed.) *The background of the New Testament and its eschatology: studies in honour of C.H. Dodd*. Cambridge: University Press, 1956, p. 365-393.

<sup>85</sup> GRÄSSER, Erich. Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 77, 1986, *apud* ADRIANO FILHO, 2001, p. 16.

lugar de bênção e transformação aqui na terra e a homilia de Hebreus teria seguido esta mesma linha de pensamento.<sup>86</sup> Todavia, ele não explica os conceitos filosóficos, presentes em toda a epístola, que parecem indicar um vislumbre para além desta vida e não apenas uma terra renovada.

Por fim, Vanhoye foi o precursor em salientar que toda a homilia aos Hebreus teria sido escrita dentro do padrão poético hebraico, chamado Quiasmo.<sup>87</sup> Além dele, Adriano Filho tem escrito alguns artigos, nos quais apresenta o uso de parêneses em Hebreus,<sup>88</sup> ambas características bem presentes na cultura judaica.

### 1.3.2 Relacionadas com ideias sobre o descanso

Infelizmente não conseguimos achar obras que retratassem a ideia do descanso presente apenas em Hebreus. Mas há várias que procuram trabalhar o assunto de forma geral e interligam-se com vários outros textos ou períodos. Assim, neste tópico apresentaremos os autores que escreveram sobre o significado do descanso, sobre os principais expositores que tentaram explicar como o descanso pode ser usufruído hoje, e aqueles que defendem a interpretação acerca do descanso, sob a perspectiva da escatologia judaico-cristã no início desta era.

#### 1.3.2.1 A partir da etimologia

Sobre o tema do descanso há uma tese norte-americana que procura descrever a distinção entre as palavras *katapausis* e *sabbatismòs*. Embora não tenha sido feliz quanto à definição final para a segunda palavra, Gallos conseguiu fazer uma ótima comparação entre o final de Hb 4 e o final de Hb 10, indicando que o tema do descanso está implicitamente relacionado ao ministério de Cristo. Fez também um ótimo levantamento acerca do uso da palavra *katapausis* pela LXX, em todo o AT.<sup>89</sup> Ainda, sobre os vários usos do descanso em todo o AT, Andreasen

<sup>86</sup> HOFIUS, Ottfriedd. *Katapausis: die vorstellung vom endzeitlichen ruheort im Hebräerbrief*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1970 *apud* ADRIANO FILHO, 2001, p. 15.

<sup>87</sup> VANHOYE, Albert. *A mensagem da epístola aos Hebreus*. Tradução de Álvaro Cunha, da obra de 1977. São Paulo: Paulinas, 1983.

<sup>88</sup> ADRIANO FILHO, 2014, p. 89-123.

<sup>89</sup> GALLOS, Erhard H. *Katapausis and Sabbatismos in Hebrews 4*. Dissertations. Adviser: Ph. D. Robert M. Johnston. Berrien Springs: Andrews University Digital Library of Dissertations and Theses, 2011. Disponível em <<http://digitalcommons.andrews.edu/dissertations/54>>. Acesso em: 10 mai. 2015.

conseguiu um ótimo mapeamento do uso e seus significados, separando-os inclusive nos variados estilos literários em que cada palavra foi utilizada.<sup>90</sup> Infelizmente esta obra só analisou o AT.

Além destas obras, há um artigo de Mueller que trabalha a temática, enfocando o descanso como algo relacionado ao jubileu. Uma de suas hipóteses é que o mesmo esteja ligado à salvação (livramento), não necessariamente material, mas com certeza pessoal e seguindo a tendência de nosso hagiógrafo do primeiro século, de vislumbrar o presente e tangível em certa simultaneidade com o futuro.<sup>91</sup>

### 1.3.2.2 Quanto à aplicação nos dias de hoje

Para Bonhoeffer, o descanso precisa ter relação com o reino de Deus sobre a vida de seu povo. Ou seja, não poderia ser apenas um local ou dia semanal, mas um relacionamento real e cotidiano entre Deus e seu povo. Havia sido instituído antes da queda, porque em Sua infinita sabedoria, Javé já sabia que nós precisaríamos descansar das atividades e perturbações diárias, de uma vida longe dEle.<sup>92</sup>

O livro organizado por Donato procura descrever as quatro principais visões relacionadas ao sábado e à vida do cristão: a) um cuidado maior com o domingo; b) descanso espiritual independente do dia; c) guarda do sábado; e d) guarda do domingo. O livro descreve um diálogo sobre quatro autores. Cada um defende seu posicionamento, e então os outros três fazem suas objeções e o autor daquela visão tem o direito de dar sua resposta às objeções feitas. Por um lado é interessante, por ser bem didático no sentido de mostrar um debate em alto nível. De forma bem sucinta, temos os pensadores: a) Charles P. Arand que, a partir de uma abordagem histórica, defende o posicionamento de Lutero quanto ao assunto, ou seja, devemos ter um cuidado maior com relação ao domingo, mas não deveríamos torná-lo em

<sup>90</sup> ANDREASEN, Niels-Erik A. *The Old Testament sabbath a tradition-historical investigation*. Missoula: Society of Biblical Literature, 1972.

<sup>91</sup> MUELLER, E. R. Resta ainda um descanso para o povo de Deus (Hb 4,9). In: *Revista Estudos Bíblicos - Tradições literárias do Jubileu*. Editado por GASS, Ildo Bohn et al Petrópolis: Vozes, São Leopoldo: Sinodal, 1998, v. 57, p. 61-70.

<sup>92</sup> BONHOEFFER, Dietrich. *Creation and fall: a theological interpretation of Genesis 1-3*. Translated by Kathleen Downham. New York: The Macmillan Company, 1959. Voltamos a lembrar, seguindo a mesma lógica adotada e referendada na nota de rodapé nº 13, que optamos em manter esta grafia “dEle”, mesmo ciente de que o novo código de ortografia não o exija, para falcitar a distinção entre os vários personagens.

algo a ser guardado tal qual o sábado era pelo judeu; b) também há o posicionamento de Craig L. Blomberg, que defende a ideia de um descanso mais espiritual, não dependente de um dia específico, sendo algo mais relacionado à plena realização em Cristo, iniciado aqui e consumado na eternidade; c) Skip MacCarty defende o posicionamento adventista de que todo cristão deve guardar o sábado, aos moldes do AT; e d) o último nome a apresentar sua teoria é Joseph A. Pipa, que defende a ideia de um descanso cristão. Para ele, o que Gn 2.1-3 exige de nós é que tenhamos um dia de descanso em sete, não sendo obrigatoriamente o sábado; por isto ele defende que o cristão deve guardar o domingo.<sup>93</sup>

Segundo Lutero, o descanso precisa ser tal qual aquele usufruído pelo próprio Deus, em Gn 2.2.; e, embora, já o tivéssemos à nossa disposição desde a criação, só entraremos nele por meio da fé.<sup>94</sup> E Wenham, que procura descrever o processo da criação como algo em paralelo às demais culturas da época, possui uma declaração a mais que as outras. Quando fala sobre o descanso, além de procurar nos lembrar de que o autor de Gênesis usou palavras humanas para tentar explicar reações ou situações divinas, também afirma que por isto devemos ter muito cuidado antes de usarmos expressões como “os seis dias da criação”; “o sétimo dia, como antecessor de um oitavo milênio”; ou outras coisas equivalentes.<sup>95</sup>

### 1.3.2.3 Sob um viés escatológico

Podemos concordar com Thompson em sua análise de que o significado maior de descanso em Hebreus é algo iniciado em Cristo e perpetuado plenamente na Jerusalém Celestial.<sup>96</sup> Há também, neste sentido, um artigo de Severa bastante interessante: entre os vários dualismos possíveis de serem encontrados na homilia epistolar aos Hebreus, ele demonstra que há um espacial e outro temporal. Abordando, principalmente, o que ele chama de “eventos que ainda vão ocorrer na história e na vida do povo de Deus como cumprimento pleno das promessas de redenção”. A partir deste pensamento dualístico emprestado da apocalíptica judaica, ele acaba tocando no assunto de que a vida cristã só se realiza completamente (e

<sup>93</sup> DONATO, Christopher J. *Perspectives on the sabbath: four views*. Nashville: B&H Academic, 2011.

<sup>94</sup> LUTERO, Martim; PELIKAN, Jaroslav (Ed.). *Luther's Works: lectures on Titus, Philemon, and Hebrews*. Saint Louis: Concordia Publishing House, 1968, v. 29.

<sup>95</sup> WENHAM, Gordon J. *World biblical commentary: Gênesis 1-15*. Waco, Texas: Word Book, 1987, v. 1.

<sup>96</sup> THOMPSON, 1982, p. 5-9, 81-95.

aqui conseguimos inferir o próprio descanso) no entrelaçar entre o tempo e o espaço.<sup>97</sup>

### 1.3.3 Outros assuntos relevantes

Como não é o foco principal de nossa pesquisa, não fomos, deliberadamente, atrás de informações para preencher este tópico. Todavia, conforme fomos encontrando um ou outro assunto interessante, fomos selecionando. Aqui, basicamente, destacamos dois assuntos relacionados à homilia de Hebreus como um todo. Sua autoria e o uso acerca de um personagem permeado de muita polêmica, chamado Melquisedeque.

#### 1.3.3.1 Artigo sobre autoria

Mesmo cientes, como já havíamos dito, de que se trata de um assunto indefinido por natureza, com a única certeza de que, como diria Orígenes, “só Deus sabe quem escreveu Hebreus”; o artigo apresentado por Silva traz um panorama bem detalhado sobre esta questão ao longo de toda a era cristã. Ele apresenta os principais destaques a favor de Paulo, Apolo, Barnabé, Priscila e Lucas, indicando os principais defensores de cada personagem, bem como os argumentos contrários a cada argumento.<sup>98</sup>

#### 1.3.3.2 Obras acerca de Melquisedeque

Além das várias incógnitas levantadas pelo autor de Hebreus dentro de sua linha de raciocínio, temos a figura de Melquisedeque. O hagiógrafo fez menção a um personagem que foi da época de Abraão a fim de trazer maior luz a seu ponto de vista, porém, em vez de elucidar, tornou-se sinônimo de mistério nos tempos atuais. Não são poucas as pessoas que pensam que ele seria qualquer coisa, menos humano. Enquanto outros tentam desmitificá-lo, a fim de entender o seu papel e importância com relação ao ministério de Cristo.

<sup>97</sup> SEVERA, Zacarias de A. Entre o presente e o futuro: a escatologia em Hebreus. *In: Vox Scripturae: Revista Teológica Latino-Americana*. São Bento do Sul, v. 6, n.2, p. 205-224, 1996, p. 205-223.

<sup>98</sup> SILVA, 2011, p. 113-130.

Assim, além da obra “O Fator Melquisedeque”, que encara o episódio como um fato histórico simples, por meio do qual Deus se revelou de forma especial e muito particular a Abraão, seu escolhido mas, também, ao longo dos séculos e por meio de diversas culturas, procura interagir com outros povos;<sup>99</sup> há, ainda, um artigo nosso, no qual propomos uma explicação bastante simples mas interessante sobre sua historicidade e a razão de toda “mística” criada acerca de sua pessoa.<sup>100</sup>

#### 1.3.4 A ênfase de alguns comentaristas

Neste tópico apresentaremos alguns comentaristas<sup>101</sup> sobre a homilia epistolar de Hebreus, em ordem cronológica de suas respectivas publicações às quais tivemos acesso.

O comentário de Lightfoot usa um linguajar simples e objetivo e tem sido um dos melhores, no sentido de nos ajudar a compreender os vários arranjos e dicas que o autor vai mostrando, antes de abordar plenamente um assunto. No entanto, deixa um pouco a desejar quanto às explicações dos versículos ou perícopes.<sup>102</sup>

O comentário de Attridge e Koester se apresentou bem detalhista nas explicações de cada perícopo. Infelizmente, não avançou muito nos versículos de maiores complexidades, em especial no que diz respeito a Hb 4.<sup>103</sup> Outro autor que segue nesta mesma linha é Lane. Mesmo que ele não tenha procurado ser exaustivo, possui ótimos *insights* e aprofundamentos em várias questões.<sup>104</sup>

As obras de Grässer<sup>105</sup> e Weiss<sup>106</sup> possuem a peculiaridade de trabalharem versículo a versículo, com muitos detalhes. A primeira é ainda mais detalhista por ir

<sup>99</sup> RICHARDSON, Don. *O fator Melquisedeque: o testemunho de Deus nas culturas através do mundo*. 2. ed. Tradução de Neyd Siqueira. São Paulo: Vida Nova, 1998.

<sup>100</sup> MORAES, Reginaldo Pereira de. Quem foi Melquisedeque? Uma análise de Hebreus 7.1-10. In: GUSSO, A. R.; RUPPENTAL NETO, W. *Em Busca do Significado: Pesquisas nas Áreas de História e Prática da Leitura da Bíblia*. Curitiba: Publicações FABAPAR, p. 199-213, 2015.

<sup>101</sup> Na busca de exemplos de obras que trabalhassem o estado atual relacionado à pesquisa sobre Hebreus, para servir de modelo, pouquíssimos dispunham de um tópico sobre os principais comentaristas. Todavia, diante da peculiaridade da homilia epistolar aos Hebreus conseguir comentaristas bem distintos entre si, optamos em registrar aqui um breve histórico sobre a linha geral que os principais autores tem buscado.

<sup>102</sup> LIGHTFOOT, 1981.

<sup>103</sup> ATTRIDGE; KOESTER, 1989.

<sup>104</sup> LANE, 1991.

<sup>105</sup> GRÄSSER, Erich. *An die Hebräer*. Braunschweig: Benziger. Neukir-chen / Vluyn: Neukirchener Verl, 1990.

<sup>106</sup> WEISS, Hans-Friedrich. *Der Brief na die Hebräer*. 15. Aufl. (Kritisch-exegetischer kommentar ueber das Neue Testament Bd.13). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.

mais a fundo nos vocábulos gregos e seus correlatos hebraicos. Lamentamos que estejam disponíveis apenas em alemão, possibilitando o acesso a poucas pessoas.

O comentário de Ellingworth mostrou-se bem esclarecedor nas exposições relacionadas às definições e aplicações dos termos originais consultados. Apesar de usar um linguajar mais denso, tornando a leitura um pouco cansativa, sua contribuição é assaz relevante.<sup>107</sup>

A obra organizada por Beale e Carson,<sup>108</sup> lançada mais recentemente, conseguiu trabalhar com muitos textos do AT citados no NT. Em especial, o texto referente a Hebreus. Guthrie, autor do capítulo desta obra, que fala sobre nossa homilia, foi muito além do que havia feito em seu próprio comentário sobre a mesma. Por exemplo, no que diz respeito a Hb 3 e 4 ele conseguiu explicar tanto o significado que os autores do AT tinham dado, como também mostrar o significado da nova interpretação dada pelo autor de Hebreus, apresentando, muitas vezes, o porque ou como cada um deles (autores do AT e do NT) chegou à tal aplicação.

Diante da temática dos apontamentos iniciais, ainda nos resta saber como o autor de Hebreus trabalhava com o texto do AT. Em especial, se ele tinha alguma técnica de interpretação única ou quais ele teria adotado como chave hermenêutica de leitura para as Escrituras de sua época.

#### 1.4 Objetivos de Hb 4.1-14

Com base em tudo o que foi exposto anteriormente, convém concentrarmos esforços para uma melhor compreensão dos significados do texto de Hb 4.1-14. Para isto, faremos uma aproximação em nossa perícopes a fim de descobrir sua estrutura e, principalmente, seu objetivo. Depois, procuraremos explicar um possível padrão poético, na composição dos capítulos 3 e 4 de Hebreus.

Segundo Guthrie, a *kephalaia*<sup>109</sup> divide o livro de Hebreus em 22 porções, a partir de certas preposições. Aqui, destacamos três delas, por estarem mais diretamente relacionadas com o alvo desta pesquisa: a quarta seção, que abarca

<sup>107</sup> ELLINGWORTH, Paul. *The epistle to the Hebrews: a commentary on the Greek text*. Grand Rapids: W.B. EERDMANS e Carlisle: The Paternoster Press. 1993.

<sup>108</sup> GUTHRIE, In: BEALE; CARSON, 2014.

<sup>109</sup> Kephalaia é "Um esquema de divisão de capítulos usado em Manuscritos Gregos antigos", (tradução pessoal - GUTHRIE, 1993, p. 3.). Normalmente, estas seções seriam separadas pelas conjunções *gar* e *dé* (entre algumas outras, menos comum), mas ao observar o texto grego, não ficaram tão claras algumas das divisões indicadas pelo autor.

todo o capítulo 3; a quinta, que compreende o trecho de 4.1-10; e a sexta, que abrange de 4.11-5.10.<sup>110</sup> Todavia, no geral, conforme pudemos observar, tais divisões não conseguem separar os conteúdos de forma convincente. Por exemplo, o texto do capítulo quatro é repleto de conjunções *gar*, e só é dividido em duas partes.

Para Aquino, por sua vez, existem quatro divisões básicas em Hebreus: a) Hb 1-2 – a supremacia de Cristo com relação aos anjos; b) Hb 3-4 – sua superioridade para com Moisés; c) Hb 5-10 – sua hegemonia sobre os sacerdotes; e d) Hb 11-13 – a questão da fé (abordando seus exemplos, no capítulo 11, e suas realizações nos capítulos 12 e 13).<sup>111</sup> Embora, num primeiro momento, possamos concordar com o escolástico, os capítulos 3 e 4 parecem ter outra temática, muito provavelmente, complementar à ideia da supremacia de Cristo sobre Moisés; pois trabalha, e muito, sobre a importância da obediência, como sinônima da fé, e acerca do verdadeiro descanso.

Em contrapartida, segundo Craddock, Vanhoye levanta a possibilidade de Hebreus ter sido escrito em uma estrutura quiástica, dividida em cinco partes: Hb 1-2 seria a parte A; Hb 3- 5.10, seria a parte B; Hb 5.11-10.39 seria a parte central; Hb 11-12.13, seria a parte B'; e Hb 12.14-13.25 seria a parte A'.<sup>112</sup> Todavia quando se faz uma leitura um pouco mais atenta, não se consegue encontrar a dupla relação entre a figura angelical, tão clara em A e praticamente ausente em A'. Semelhantemente, a correspondência entre B e B' não é tão sólida; pois embora possam interagir em torno da fé versus a incredulidade, a questão do descanso parece não estar tão evidente em B', como esteve em B.

Além, disso, o próprio Craddock diz que esta estrutura apresenta outras inconsistências. A principal delas é sobre o trecho de 7.1-10.18, sua maior seção e, também, a mais complexa, presente nesta homilia. Embora seja tão importante, não podemos afirmar que ela seria a mais proeminente. Sem contar, que os capítulos

---

<sup>110</sup> GUTHRIE, 1993, p. 3s.

<sup>111</sup> AQUINO *apud* GUTHRIE, 1993, p. 4.

<sup>112</sup> VANHOYE, 1960 *apud* CRADDOCK, *In*: KECK, 1990, p. 17. Ao que parece, a partir de outras obras consultadas, este padrão quiástico foi citado por Vanhoye, como exemplo, e o esquema apresentado por ele seria outro, bem mais elaborada do que este, descrito neste parágrafo. Todavia, embora não tenhamos tido acesso à obra, de 1960, em questão, este esquema foi confirmado a partir de sua nova exposição, em outra obra: VANHOYE, 1983, p. 42s.

finais fazem pouquíssima correlação com o ministério sacerdotal de Cristo, o que desclassificaria como correspondentes das partes iniciais, A e B.<sup>113</sup>

Porém, segundo Bruce, Hb 3-4.13 trata sobre a “verdadeira casa do povo de Deus”.<sup>114</sup> Ele ainda divide ambos os capítulos em duas porções: 3.1-6 separado de 3.7-19 e Hb 4.1-10 de 4.11-13. Todo este recorte seria uma exortação para se entrar no descanso, e 4.14-6.20 trataria da superioridade de Cristo sobre os sacerdotes e a porção 4.14-16, serviria como um encorajamento de Cristo para os cristãos.<sup>115</sup>

Craddock também menciona que o texto de Hebreus está disposto em seções de exposição e exortação, sendo intercaladas entre si. No entanto, para ele, o trecho que diz respeito mais diretamente à perícopie em análise, é dividido da seguinte forma: Hb 2.5-3.6 diria respeito à exposição, à medida que Hb 3.7-4.16 seria exortativo;<sup>116</sup> Mas, em seu esboço para o estudo de Hebreus, ele engloba o trecho de 3.1-5.10, como uma grande unidade que trataria de fidelidade e da misericórdia do sacerdócio de Cristo.<sup>117</sup>

Para Vielhauer, Hebreus é dividido em três partes: 1-6, 7-10.18 e 10.19-13. Cada uma destas é subdividida em 4 ou 5 porções. Na primeira (Hb 1-6), a parte que mais interessa a esta pesquisa, há quatro subdivisões, das quais de 1.1-3.6 seria a primeira e de 3.7-4.13 seria a segunda.<sup>118</sup> Já para Grässer, a perícopie ideal seria Hb 3.7-4.13, sendo assim dividida: 3.7-11 “o texto do sermão”,<sup>119</sup> 3.12-19 “a interpretação”, 4.1-11 “a consequência” e 4.12-13 “o poder Revelador da Palavra de Deus”.<sup>120</sup> Sem almejar tamanha pretensão, Grässer poderia ter incluído Hb 3.1-6, neste esquema. Não apenas com o título Moisés e Jesus, como o fez,<sup>121</sup> mas talvez intitulado como “Situação-problema”, mostrando a razão pela qual o nosso autor sagrado acabou tratando as demais subperícopes.

Pinto defende que o trecho de Hb 3.1-4.13 forma uma unidade exortativa, dividida em três seções menores: Hb 3.1-19 (subdividida em três partes: versos 1-6,

<sup>113</sup> CRADDOCK, *In*: KECK, 1990, p. 17.

<sup>114</sup> Tradução nossa, a partir da oração “The true home of the people of God” (BRUCE, 1984, p. 70.)

<sup>115</sup> BRUCE, 1984, p. 70.

<sup>116</sup> CRADDOCK, *In*: KECK, 1990, p. 16.

<sup>117</sup> CRADDOCK, *In*: KECK, 1990, p. 18.

<sup>118</sup> VIELHAUER, 1953/4 *apud* GRÄSSER, 1990, p. 29.

<sup>119</sup> Os títulos aqui citados são oriundos de nossa tradução, a partir das expressões: “Der predigttext”, “Die Auslegung”, “Die Konsequenz” e “Die aufdeckende Macht des Wortes Gottes”. (GRÄSSER, 1990, p. 173.)

<sup>120</sup> GRÄSSER, 1990, p. 173.

<sup>121</sup> GRÄSSER, 1990, p. 156.

7-11 e 12-19), Hb 4.1-10 e Hb 4.11-13 (sendo uma conclusão desta unidade).<sup>122</sup> Weiss também corrobora com a ideia de uma perícopa entre o 3.1 e o 4.13, mas diverge apenas quanto à subperícopa final, que para ele, deve ser apenas Hb 4.12-13, deixando o verso 11 para a subperícopa anterior.<sup>123</sup>

Até aqui, todos concordam que o final da perícopa deveria ser Hb 4.13. Todavia, segundo Vanhoye, Hb 3.1 estaria ligado a Hb 4.14 por meio de “inclusões que marcam os limites de um desdobramento”.<sup>124</sup> Concordando com ele, e esclarecendo melhor o assunto, Adriano Filho menciona que tal inclusão ocorre pelo uso de algumas palavras-chaves, como “Jesus”, “grande sumo sacerdote”, “celestial” e “confissão”.<sup>125</sup>

Diante de tudo isto, consideramos como um recorte autêntico o trecho de 3.1 a 4.14. Em especial, porque além de seus versos, inicial e final, serem considerados uma inclusão linguística,<sup>126</sup> eles não apenas servem como balizadores para a delimitação da perícopa, mas também teriam como função direcionar-nos sobre os objetivos em questão. Ou seja, a ideia dos cinco vocábulos mencionados nos versículos 3.1 e repetidos em 4.14 estão presentes em todo o trecho. De 3.1 a 4.14 fica evidenciado que Jesus é superior tanto a Moisés (3.1-6), quanto a Josué (4.8s); o descanso divino, prometido e almejado desde o Antigo Testamento, é obtido em Jesus (4.3), assim, como é deixado transparecer, que ele seria o enviado de Deus para esta tarefa. Além disso, é fortíssima a exortação de se manter firme na obediência (3.13, 4.11). De igual modo, 3.1 e 4.14 também estão conectados pela

<sup>122</sup> PINTO, 2014, p. 492s.

<sup>123</sup> WEISS, Hans-Friedrich. *Der brief na die Hebräer*. 15. Aufl. (Kritisch-exegetischer kommentar ueber das Neue Testament Bd.13). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, p. 237.

<sup>124</sup> VANHOYE, 1983, p. 33, 27.

<sup>125</sup> ADRIANO FILHO, José. A estrutura literária de Hebreus. In: *Revista Teológica Londrinense*, Londrina: STAGS e UNIFIL, n. 4, ex. 1, 2002, p. 134.

<sup>126</sup> LIGHTFOOT, 1981, p. 52. “A inclusão é um método que faz salientar uma unidade literária, repetindo no final o que foi dito no início”. Ainda segundo ele, o autor de Hebreus usa isto com muita frequência. Acreditamos que, Hb 4.14 também possa ser usado como uma Notificação (outro recurso estilístico, comum em Hebreus) repetida em 6.19-20 e trabalhada no capítulo 9. Mas, seu principal uso seria como inclusão. Isto porque, as ideias presentes em 3.1 e 4.14 possuem um paralelo muito maior do que entre 4.14 e 6.19-20. Podemos observar no texto de Hebreus 3.1 “Portanto, oh! santos irmãos, participantes da vocação celestial, considerai Jesus, o apóstolo e sumo sacerdote da nossa confissão”. e 4.14 “Aqueles que têm, pois, um grande sumo sacerdote, Jesus, o filho de Deus, que atravessou os céus, retenhamos firme a confissão”. (tradução nossa) Podemos dizer que há, pelo menos cinco paralelos diretos. Nestes dois versículos aparecem os vocábulos “Jesus”, “Sumo sacerdote” e “confissão”, e, ainda, podemos ver correspondência entre a “vocação celestial” (3.1) e a palavra “céu” (4.14); e entre os vocábulos “apóstolo” (3.1), e “filho de Deus” (4.14), embora Lightfoot só faz menção aos quatro primeiros paralelos (1981, p. 52).

menção a um mesmo assunto (o descanso pela fé) e três vernáculos que se repetem inúmeras vezes, como: hoje (5x), fé (8x) e descanso (11x).<sup>127</sup>

Não obstante este recorte maior (3.1 a 4.14), analisaremos nesta pesquisa, com mais afinco, apenas Hb 4.1-14. Mesmo porque, este trecho tem sido considerado, por muitos, como uma das quatro subperícopes da divisão maior (3.1-4.14), com uma ideia coesa e bem definida entre si. Obviamente, faremos alusão a um ou outro verso das subperícopes iniciais (3.1-19), quando houver necessidade.

Diante disso, ao nos apropriarmos da temática geral “casa de Deus” e a nítida percepção de dualidade de vocábulos, percebemos, que para o hagiógrafo, há o fiel e o descrente. Em outras palavras, em Hb 2.16 ele menciona que Jesus veio prestar auxílio à descendência de Abraão. Mas, de forma muito sutil, deixa bem claro, em Hb 3.1-4.14, que, não basta ser descendente de Abraão para usufruir da promessa. Curiosamente, este é um pensamento similar às palavras de João Batista citadas por Mateus, que advertia seus ouvintes para a produção de frutos de arrependimento, e para não se estribarem apenas no fato de serem filhos de Abraão (cf. Mt 3.8s).

Pois bem, como em toda a perícopa é bem distinto o dualismo antagônico em temas como: Jesus e Moisés, o descanso obtido e o não alcançado, crédulos e obstinados; ao que parece, na perícopa em estudo, também há um antagonismo entre grupos de pessoas; pois, ora o autor sagrado foca sobre a pessoa que não crê, ora no fiel. Esta percepção nos ajuda, e muito, a entendermos a aparente contradição entre algumas de suas falas, pois num momento, diz que ele e seus ouvintes já entraram no descanso (4.3), e noutro instante, convida-os a entrar (4.11). Podemos ver melhor este dualismo no quadro a seguir, a partir de sua disposição no padrão poético.

---

<sup>127</sup> VANHOYE, 1983, p. 33.

## 1.5 Hebreus sob o prisma de um padrão quiástico<sup>128</sup>

Assim como os autores de Gênesis, Levíticos e Salmos se mostraram bem propensos ao uso do quiasmo (conforme demonstraremos mais adiante), nosso hagiógrafo neotestamentário também o fez. Conforme procuramos defender, não foi somente ao longo de sua homilia e na perícopre maior (Hb 3.1-4.14), como destacou Vanhoye, mas, também em nosso texto de estudo (Hb 4.1-14). Aqui, também podemos perceber a disposição das ideias a partir desta estrutura pertencente à poesia hebraica, conforme especificado no quadro 01, a seguir:

---

<sup>128</sup> Refere-se ao Quiasmo, um padrão poético muito comum na poesia hebraica. Onde uma ideia A é seguida de uma ideia B, seguida da ideia B escrita de outra forma, finalizando com a ideia A escrita sob outros aspectos, a fim de fixar e esclarecer melhor a temática geral. Geralmente muito empregado na composição de um ou dois versículos, ou num conjunto de poucos deles, como um salmo, por exemplo. Alguns chegam a defender que esta poesia só é de fato poesia, se respeitar esta pouquíssima quantidade de versículos ou ideias em paralelo ou contraponto entre si (NUNES JÚNIOR, Edson Magalhães. *Uma introdução geral à poesia hebraica bíblica*. 2012. Dissertação (Mestrado em Estudos Judaicos) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2012. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8158/tde-15032013-101615/>>. Acesso em: mai. 2015.). Todavia, acompanhamos a filosofia de outros teóricos que trabalham com a possibilidade deste padrão poético ser utilizado em conjuntos maiores, respectivamente, em um livro (Vanhoye, 1983) ou no próprio Pentateuco (ZENGER, Erich et al. *Introdução ao Antigo Testamento*. Tradução de Werner Fuchs. São Paulo: Loyola, 2003.).

Hebreus 4.1-14		
Ideia base de cada parte	Distinção entre os grupos/pares	Peculiaridades do grego
<b>A v.1</b> Repouso em Deus: Boas Novas a todos e preocupação que alguns tenham falhado.	Menção aos que falham hoje	Usa a conjunção coordenativa οὐν.
<b>B v.2-5</b> A Palavra de Pregação não produziu o efeito esperado pela falta de fé dos ouvintes: os que creem estão entrando, mas os que não creem, Deus os impede de entrar.	“Dualismo”: há a menção a dois grupos distintos: infiéis que não entraram e os fiéis que estão entrando.	Usa a conjunção coordenativa γάρ
<b>C v.6-7</b> Hoje há oportunidade de descanso, há ajuda (se ouvirdes, não endurecereis) e há exemplo dos hebreus que não creram	Exemplo de incredulidade	Usa a conjunção coordenativa οὐν.
<b>D v.8-10</b> Josué não deu o descanso verdadeiro. <b>v.9</b> Ainda resta um descanso para o povo de Deus  Quem está dentro do descanso também descan-sou das suas obras.	Diferenciação entre os descansos καταπαυσις ( <i>katapausis</i> ) e σαββατισμὸς ( <i>sabbatismòs</i> )	Usa a conjunção coordenativa γάρ, seguida por uma partícula argumentativa ἄρα, finalizando com γάρ.
<b>C’ v. 11</b> Há o convite para entrar no descanso, há necessidade de esforço, e há o exemplo de incredulidade.	Exemplo de incredulidade	Usa a conjunção coordenativa οὐν.
<b>B’ v.12-13</b> A Eficácia da Palavra. Tudo está evidente aos olhos de Deus, que faz distinção entre os grupos (refere-se inicialmente às coisas, mas pelo contexto, podemos aplicar aos dois grupos: fiéis e infiéis)	“Dualismo”: há a menção a vários pares: viva e eficaz, espada de dois gumes, alma e espírito, juntas e medulas, pensamentos e intenções.	Usa a conjunção coordenativa γάρ.
<b>A’ v.14</b> Repouso (socorro) em Jesus: graça e misericórdia aos fiéis e convite à perseverança.	Menção aos fiéis	Usa a conjunção coordenativa οὐν.

**Quadro 01:** Hebreus 4.1-14 em forma de poesia, a partir do padrão quiástico.

**Fonte:** Pessoal, a partir da releitura do texto de Hb 4.1-14.

Alguns detalhes que nos ajudam a vislumbrar com mais segurança esta ideia de um quiasmo em sete partes são:

a) a sintonia com a perícopa maior (3.1 – 4.14), que também está em padrão quiástico, dividido da seguinte forma: A – 3.1-6, B – 3.7-11, B’ – 3.12-19, e A’ – 4.1-14;

b) a subdivisão de cada parte do quiasmo da perícopé, ou seja, tanto A quanto A' são subdivididos em 7 braços,<sup>129</sup> e as partes B e B' são fragmentadas em 5 braços;<sup>130</sup>

c) o fato de o livro ser uma composição a partir de várias partes que respeitam esta forma poética da cultura hebreia;<sup>131</sup>

d) o jogo deliberado pelo hagiógrafo, entre as palavras *menorá* e *menuhah*, respectivamente, candelabro e descanso. Duas figuras do Antigo Testamento ricas em significados entre si, que, de forma sucinta, a primeira poderia representar a presença de Deus, a segunda o seu descanso prometido. Pelo fato do autor aos Hebreus ser alguém tão hábil nas palavras e profundo conhecedor do hebraico, é de se esperar que ele não desperdiçasse esta oportunidade de transmitir sua ideia a partir de um padrão quiástico desta envergadura;

e) o candelabro, em geral, tinha sete braços e ambas as palavras (*menorá* e *menuhah*) são escritas com cinco letras, no hebraico. Curiosamente, além das partes B e B' serem compostas por cinco partes, o autor usou por cinco vezes a palavra hoje, de forma bem clara, e até mesmo enfática, dentro da perícopé maior (3.1-4.14). Não acreditamos que estas coincidências teriam sido mero acaso.

f) um dos principais textos do saltério utilizado pelo autor foi o salmo 95, que encontra-se em estrutura *miástica*,<sup>132</sup> algo muito similar à poesia quiástica, talvez até um de seus desdobramentos. Este Salmo tem a peculiaridade de fazer uma distinção entre as partes, através do uso de verbos, partículas demonstrativas e

<sup>129</sup> Ainda não conseguimos achar ou pensar numa palavra que melhor defina cada parte do quiasmo. Por achar que “parte” não seria o melhor vocábulo, no contexto geral, optamos em usar o vocábulo “braço”. Em especial, a partir do uso que Davis (1996, p. 101) faz para definir as hastes do candelabro. Pelo fato de acreditarmos que há uma correlação, mesmo que implícita entre as palavras *Menuhah* (descanso) e *Menorá* (candelabro) (DAVIS, John D. *Dicionário da Bíblia*. 13. ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1996.). Assim, optamos em transferir a ideia de braços de um candelabro para cada parte desta poesia quiástica, de sete partes, que trata sobre o descanso.

<sup>130</sup> HEIL, John Paul. *Hebrews: chiasmic structures and audience response*. (The Catholic biblical quarterly monograph series; 46). Washington, DC: The Catholic Biblical Association of America, 2010, p. 76-104.

<sup>131</sup> HEIL, 2010, p. 26-45.

<sup>132</sup> Chamamos de *miasmo* porque, embora, muitos teóricos continuem a designá-lo como um quiasmo, o salmo 95 não apresenta os braços de forma espelhada A-B-C-B'-A', mas de forma repetida: A-B-C-D-A'-B'-C'-D'. Isto será melhor explicado no capítulo seguinte, quando apresentarmos a exegese do salmo 95. Ou, ainda, pode ser vislumbrado em MORAES, Reginaldo Pereira de. De la poesía a la prosa, del amor a la Guerra. Un análisis de Salmos 95, respetando la poesía hebrea. In *Anais do VI Congreso Internacional de Literatura, Estética y Teología – El amado en el amante: figuras, textos y estilos del amor hecho historia*. Buenos Aires: ALALITE, 2016. Disponível em <<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/poesia-prosa-amor-guerra-pereira.pdf>>. Acesso em: 12 ago. 2016. Este artigo foi fruto de uma comunicação feita a partir dos estudos acerca deste doutoramento.

pronomes demonstrativos além da divisão temática de cada parte de sua poesia. Ou seja, no salmo 95, o braço A inicia com imperativos, B inicia com a partícula demonstrativa *Ky*, C inicia com o pronome demonstrativo *'asher*, e os braços A', B' e C' repetem o mesmo uso para suas iniciais.<sup>133</sup> Talvez isso, tenha levado o autor aos Hebreus a usar as conjunções *ara* e *oun*, como mais um delimitador para o início de cada “braço” de seu “candelabro” quiástico.

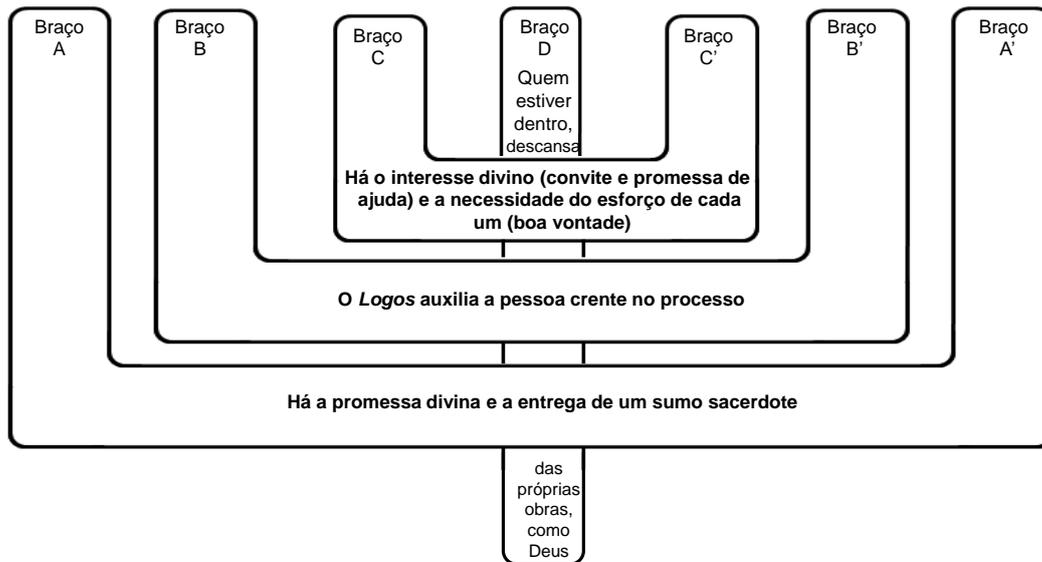
g) curiosamente, segundo Zenger, o livro de Levíticos, também está dividido numa estrutura quiástica de sete braços.<sup>134</sup> Além disso, alguns autores afirmam que esse livro é de vital importância para um melhor entendimento do conteúdo de Hebreus.<sup>135</sup>

Alegorizando a partir da figura do candelabro, ousaríamos dizer que apenas por Jesus, “a luz do mundo” (cf. Jo 8.12), a pessoa que crê poderá trilhar neste mundo (a sombra da realidade) a fim de caminhar para a verdadeira pátria, permanente e celestial (Hb 11.16). Curiosamente, embora, possa até parecer que o hagiógrafo estivesse desenhando-nos um mapa ou trilho para tal descanso, só pelo texto de Hb 3 e 4 não conseguimos vislumbrar como de fato seria este processo de entrada. Todavia, ao fazermos uma rápida análise de nossa perícopes de estudo, Hb 4 poderia ser disponibilizado da seguinte forma:

<sup>133</sup> A BÍBLIA Sagrada. Bíblia Hebraica Stuttgartensia. 1997.; ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm; SCHENKER, Adrian. Bíblia Hebraica Stuttgartensia. 5. verbesserte Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung, 1997, p. 1177.

<sup>134</sup> Römer, Macchi e Nihan também mantiveram a ideia de um Pentateuco, em sua estrutura final, ter sido elaborado em padrão quiástico. Pois, além do detalhe do livro de Levítico que “aparece claramente como o centro da Torá, vários textos no Gênesis e no Deuteronômio sublinham que esses dois livros foram concebidos em paralelo como um ‘quadro’ externo ao Pentateuco.” Ademais, estes autores mostram um quadro no qual o livro de Levítico é dividido em 3 partes em paralelo, onde os capítulos 1-15 trabalham sobre sacrifícios e prescrições, o capítulo 16 é o seu centro e os capítulos 17-26 trabalham, de forma inversa à primeira, prescrições e sacrifícios. (RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe. (ORGs.) *Antigo Testamento: História, escritura e teologia*. Tradução de Gilmar Saint Clair Ribeiro. São Paulo: Loyola, 2010, p. 81s.)

<sup>135</sup> ZENGER, 2003, p. 48ss.



**Quadro 02** – Proposta de uma *menorá* do descanso em Hebreus 4.1-14

**Fonte:** Autoria nossa, a partir da releitura do texto de Hb 4.1-14.

Diante disso, podemos dizer que o objetivo de Hebreus 4.1-14 seria mostrar que há a necessidade de fidelidade, na busca pelo descanso (presentes em A e A'); há uma palavra divina e eficaz à disposição para ajudar seus ouvintes a entrar neste descanso (B e B'); ainda há lugar neste descanso, mas somente para aqueles que não forem infiéis (C e C'); e seu ponto máximo: o descanso de Josué (o *Iesous* do AT) não era o definitivo porque o verdadeiro descanso é espiritual, sem a necessidade de obras meritórias.

## 1.6 Finalização capitular

Ao observarmos as considerações até aqui desenvolvidas, podemos perceber que a perícopes maior (Hb 3,1-4,14) procura tratar acerca da verdadeira casa de Deus. Para isto, o hagiógrafo aproveita-se de vários ícones importantes e bem presentes na cultura de seu povo para expressar sua ideia. Além de ele trabalhar com as personagens Moisés e Josué, ele traz à memória a figura da *menuhah* (o descanso tão sonhado por seus ancestrais) e usa com maestria aspectos da poesia e do costume hebreu. Por exemplo, além de escrever sua homilia epistolar nos moldes de um quiasmo (a perícopes maior estaria dividida em quatro partes e o recorte de maior interesse, 4,1-14, estaria dividida em sete partes), escreve por cinco vezes a palavra “hoje”, exatamente a quantidade das letras da palavra *menuhah* em hebraico. Será que seria mera coincidência?

A partir destas indagações e constatações é que, procuraremos vislumbrar o significado de cada parte deste “candelabro” poético que é o texto de Hebreus 4,1-14. Todavia, isso ficará para o terceiro capítulo, pois agora, no próximo, estaremos analisando como era a hermenêutica de nosso hagiógrafo a fim de entender como ele interpretava os textos relacionados ao AT.



## 2 O DIÁLOGO COM AS FORMAS DE LEITURA DO AT

Como vimos no capítulo anterior, o autor de Hebreus era um hábil escritor e tinha como principal material de estudo a literatura judaica de seu tempo. Por isso, aqui procuraremos entender como ele entendia estas Escrituras, abordando a discussão sobre as principais formas de interpretações possíveis de serem adotadas para as mesmas. Ele era bastante eclético, usando tanto de alegorias e tipologias, como de *midrash* e filosofia, muito comum no seu tempo. Bem como inovador, ao utilizar das técnicas da intertextualidade e do estruturalismo, mesmo que de forma embrionária, pois ambas, como ciência, vieram a se desenvolver quase dois milênios mais tarde.

Diante desta ampla gama de conhecimento e usabilidade, como bem salienta Beale, todo e qualquer método ou trabalho interpretativo é algo complexo, porque, além de depender do intérprete, como criatura falível, não há como entender na totalidade o que se passa na cabeça de outra pessoa e, principalmente, por mais que a Exegese e a Hermenêutica tenham crescido e há muito venham nos munindo de material e normas de como se portar diante de um texto, elas não são ciências tão exatas e neutras, como algumas outras disciplinas do saber. Todavia, isto não deve nos desviar ou desanimar, fazendo-nos recuar da tentativa de compreender cada vez melhor um determinado texto. Mesmo porque boas interpretações, análises feitas com critérios e com cuidado, geralmente têm se mostrado bastante úteis na clarificação de significados, perdidos ou escondidos, em verdadeiras camadas, num determinado texto.<sup>136</sup>

Outro complicador, destacado por Guthrie, são as várias citações utilizadas pelo autor da carta aos Hebreus. Primeiro porque, geralmente, ele não foca em um único texto ou verso. Além disso, não é tão simples a distinção entre uma citação indireta, uma alusão<sup>137</sup> ou um eco.<sup>138</sup> Mesmo as citações diretas já nos trazem

---

<sup>136</sup> BEALE, Gregory K. *Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento: exegese e interpretação*. Tradução de A. G. Mendes. São Paulo: Vida Nova, 2013, p. 67.

<sup>137</sup> A alusão é quando um determinado texto bíblico está sendo utilizado, sem uma citação textual formal. Sua ideia está implícita, embora não se utilize de uma citação direta. Como exemplo de alusão, podemos mencionar Hb 12.28, que ao usar a expressão de um reino inabalável, estaria fazendo alusão aos Salmos 93 e 96. Já nos capítulos 3 e 4, o autor de Hebreus evoca o contexto todo de peregrinação do povo pelo deserto, como alusivo à mensagem que queria transmitir aos seus ouvintes. GUTHRIE, *In*: BEALE; CARSON, 2014, p. 1132s.

<sup>138</sup> Os Ecos em Hebreus não são muitos, pois sua intenção maior é trabalhar com citações e alusões, algo mais claro e específico. Pois o eco procura expressar, mesmo que de maneira pouco sólida, uma reflexão acerca de determinada experiência. Como exemplo, podemos destacar os textos de

inquietações, pois às vezes possuem sutis diferenças que não ajudam a esclarecer se já estavam presentes em fontes com tais variantes ou se o próprio autor as fez, a fim de enfatizar algo<sup>139</sup> que inicialmente não estava presente no texto.<sup>140</sup>

Com o intuito de vislumbrar sobre quais técnicas de interpretação do texto do AT, ou qual pensamento ou cosmovisão, o autor de Hebreus teria empregado na escrita de sua homilia epistolar, neste capítulo trabalharemos algumas definições e formas de uso, relacionados à alegoria, tipologia, *midrash*, filosofia, intertextualidade (ou exegese intrabíblica), estruturalismo e o uso de elementos do AT como protótipo de partes do NT.

## 2.1 Mediante o uso da alegoria

Segundo Strecker e Schnelle, o processo de alegorização iniciou-se com as interpretações que os estoicos passaram a dar aos mitos homéricos. Geralmente, desde aquela época, há a tendência de relativizar o texto, em busca de uma interpretação mais “sublime”.<sup>141</sup> Literalmente, alegoria tem o sentido de “dizer outra coisa” e teve como seu principal fundador: Teógenes de Rhegium (sec. VI a.C.).<sup>142</sup>

Esta interpretação simbólica, embora tenha nascido e sido muito difundida entre os gregos, com o tempo chegou a ser um princípio hermenêutico e passou a ser incorporado pela tradição judaica helenista e, concomitantemente, foi muito trabalhada por Filo de Alexandria.<sup>143</sup>

Um exemplo curioso da alegoria em Filo diz respeito ao porque Deus teria escolhido o período de sete dias para a criação. Entre tantas razões destacamos as seguintes: a) sete era a quantidade do número de planetas e das estrelas

---

SI 93.1 e 96.10 que ecoam em Hb 1.6 e 2.5. ou ainda Hb 3.17 que ecoa o SI 106 ou Nm 14. Quanto a Hb 3 e 4, ao que parece, o tema da incredulidade é um eco de vários textos, como Dt 9.23, Nm 14.11, SI 78.22,32, SI 106. GUTHRIE, *In*: BEALE; CARSON, 2014, p. 1132s.

<sup>139</sup> Ao que parece, esta segunda opção seria a mais adequada. Assim, o autor de Hebreus teria feito tais alterações pensando em sua forma estilística e/ou então, na teologia que permeia sua Homilia. Nestas duas razões tem sido as mais aceitas pelos teóricos atuais. GUTHRIE, *In*: BEALE; CARSON, 2014, p. 1134.

<sup>140</sup> GUTHRIE, *In*: BEALE; CARSON, 2014, p. 1133-1135.

<sup>141</sup> STRECKER, Georg; SCHNELLE, Udo. *Introducción a la exegesis del Nuevo Testamento*. 2.ed. Traducido por Adolfo Oliveira, José María Hernández Blanco. Salamanca: Sígueme, 2001, p. 175.

<sup>142</sup> ANGLADA, Paulo. *Introdução à hermenêutica reformada: correntes históricas, pressuposições, princípios e métodos linguísticos*. Ananindeua: Knox, 2005, p. 26.

<sup>143</sup> STRECKER; SCHNELLE, 2001, p. 175. Outros defensores de nome são: Tito Flávio Clemente (150-215 d.C.) e Orígenes Adamantino (185-254 d.C.), ambos da cidade de Alexandria do Egito, sendo Orígenes, o primeiro cristão a utilizá-la. (ANGLADA, 2005, p. 27-29).

consideradas fixas; b) sete era uma das partes referentes às quatro principais fases da lua, c) a lua seria o astro com maior relação e aproximação com os seres celestes, d) o tempo ideal de gestação seria sete meses, porque os recém-nascidos de oito geralmente morriam, e) uma criança chegava à idade da razão aos sete anos, f) um ser humano chegava à idade de reprodução aos quatorze anos, g) aos vinte e um anos o ser humano finaliza seu crescimento, h) são sete os sentidos da alma (os cinco tradicionais, acrescidos da fala e das genitais), entre tantos outros motivos.<sup>144</sup>

A alegoria, quando aplicada ao texto bíblico, é um tipo de interpretação que não se contenta com o sentido literal de um texto, procurando relativizá-lo em busca de uma explicação mais profunda.<sup>145</sup> Em geral, seguia-se um processo de quatro etapas para a interpretação de um texto: a partir de uma leitura literal inicial (primeiro passo), o leitor precisava se perguntar sobre os ensinamentos relacionados à fé cristã encontrados no texto (segundo momento), para depois elencar as normas comportamentais que diriam respeito à moral (terceira fase), para, então, por último, se preocupar com aspectos escatológicos da comunidade do reino de Deus.<sup>146</sup>

Geralmente tinha-se um bom propósito: tornar relevante toda passagem das Escrituras. Todavia, ao ignorar os sentidos literais e as próprias figuras de linguagem de uma passagem, buscando-se os sentidos espirituais, acabavam, quase sempre, dizendo o que o texto nunca se propôs a dizer.<sup>147</sup> Embora possamos encontrar em Hebreus alguns indícios do uso de alegoria, segundo Mora, o autor não é nenhum “gnóstico especulativo ou um simples moralizador”.<sup>148</sup> Além disso, faz muito mais uso da tipologia, enquanto Filo de Alexandria usava mais a alegoria.<sup>149</sup>

Conforme a interpretação de Beale, um bom exemplo deste uso em Hebreus, seria a história de Melquisedeque (Hb 7), que seria uma verdadeira alegoria a Gn 14.18-24.<sup>150</sup> Particularmente, diante dos aspectos históricos bem vívidos, apresentados no primeiro livro canônico, e de sua correlação adotada em

<sup>144</sup> FILON. *Obras completas de Filón de Alejandría*: Traducción directa del griego, introducción y notas de JOSÉ MARÍA TRIVIÑO. Buenos Aires: Acervo Cultural de la Universidad Nacional de La Plata, 1976, p. 71s. Disponível em <[http://www.diostellama.com/pdf/26filondealejandriaobras\\_completas.pdf](http://www.diostellama.com/pdf/26filondealejandriaobras_completas.pdf)> Acesso em maio de 2016.

<sup>145</sup> STRECKER; SCHNELLE, 2001, p. 173.

<sup>146</sup> STRECKER; SCHNELLE, 2001, p. 175.

<sup>147</sup> ANGLADA, 2005, p. 32.

<sup>148</sup> MORA, 1974, p. 152.

<sup>149</sup> WILLIAMSON, Ronald. *Philo and the epistle to the Hebrews*. Netherlands: Brill Academic Publishers, 1970. Apud ADRIANO FILHO, 2001, p. 16.

<sup>150</sup> BEALE, 2013, p. 23.

Hebreus, esta passagem deixa transparecer mais o uso da tipologia ou até mesmo do *midrash*, do que da alegoria. Todavia, um trecho que nos parece uma autêntica alegoria, mas não foi citado por outros comentaristas, é Hb 9.6-12, pois o hagiógrafo, a partir de um ideário platônico, faz uma comparação entre o tabernáculo e sua função, com o ministério de Cristo, chegando, inclusive e declarar que o primeiro seria uma figura do segundo, onde teria o seu significado espiritual e real.

Outro episódio bem claro é Hb 11.24-26, no qual é narrado o fato de Moisés ter recusado ser chamado de filho de Faraó e escolhido sofrer com o povo porque estava considerando a recompensa que Cristo haveria de lhe dar. Todavia, quando lemos o texto de Êxodo, isto não está claro. Muito pelo contrário. Ao que parece, na leitura do episódio narrado em Êx 2.11-15, Moisés fugiu porque, ao ser levado por um ato impulsivo, acabou matando um egípcio para defender um escravo. Quando soube que o assassinato havia sido descoberto, fugiu para poupar sua própria vida. Ou seja, na narrativa do Pentateuco não há nada de especial nem inspirativo em sua fuga. Mas, alegoricamente, o autor de Hebreus vislumbrou uma aplicação de cunho estritamente espiritual para o fato.

## 2.2 Por intermédio da tipologia

Diante dos exageros<sup>151</sup> hermenêuticos, por meio da forma como a tipologia<sup>152</sup> acabou sendo utilizada, mesmo que inicialmente tivesse o intuito de se trazer maior luz a determinados textos, acabou sofrendo reprimendas e ignorada por

<sup>151</sup> O texto de Ct 1.13 tem sido bem usado no que diz respeito à exemplos de tipologia forçada. À guisa de ilustração: “O meu amado é para mim um saquitel de mirra, posto entre os meus seios”. Rashi interpreta essa passagem como a arca entre os dois querubins; Bernardo, como Jesus crucificado entre os dois criminosos; e Cirilo, como Cristo entre os dois Testamentos”. (CURRID, John D. *Recognition and use of typology in preaching*, 1994 *apud* ANGLADA, Paulo. *Introdução à hermenêutica reformada: correntes históricas, pressuposições, princípios e métodos linguísticos*. Ananindeua: Knox, 2005, p. 192.)

<sup>152</sup> Para maiores detalhes sobre o uso de tipologia e suas aplicações sugerimos: a) FAIRBAIRN, Patrick. *The typology of Scripture*. New York/London: Funk & Wagnalls Company, 1900.; b) DAVIDSON, R. M. *Typology in Scripture: a study of hermeneutical types structures*. Berrien Springs: Andrews University Press 1981, p. 426-490.; c) ZUCK, Roy B. *A Interpretação Bíblica: meios de descobrir as verdades da Bíblia*. Tradução de Cesar de F. A. Bueno Vieira. São Paulo: Vida Nova, 1994, p. 197-224.; d) HABERSHON, Ada. *Manual de tipologia bíblica: como reconhecer e interpretar símbolos, tipos e alegorias das Escrituras Sagradas*. Tradução de Gordon Chown. São Paulo: Vida Acadêmica, 2003.; e, ainda, e) BAKER, D. L. *Two Testaments, one Bible: a study of the theological relationship between the Old and New Testaments*. 3. ed. Downers Grove: Academic, 2010, p. 240-270.

muitos teóricos.<sup>153</sup> Não é uma técnica nova. Os próprios autores do AT e do NT já faziam uso de seus recursos. No entanto, como arte interpretativa, foi bem difundida pelos intérpretes de Antioquia, desde o séc. III. Porém, foi suprimida por todo o período medieval, pelo uso da alegoria, e revitalizada por Johannes Cocceius no séc. XVII. No entanto, com sua má utilização, acrescida ao espírito científico da metodologia histórico-crítica, acabou voltando a ser desprezada e deixada de lado.<sup>154</sup> Todavia, quando usada com critérios, ela pode trazer significados mais expressivos a um determinado assunto.

Precisamos cuidar para que a interpretação tipológica não seja confundida com analogia,<sup>155</sup> uso simbólico<sup>156</sup> ou alegoria<sup>157</sup>. Mesmo que não possa ser reconhecido como um método de se fazer exegese, não há como negar que os autores do NT já se utilizavam desta técnica para interpretar várias mensagens do AT.<sup>158</sup>

Segundo Davidson, hoje em dia, há pelo menos seis formas de se utilizar a tipologia. São elas:

Correntes conservadoras: 1. Uso irrestrito e não criterioso: na linha de Cocceius; 2. Uso restrito de tipologia: na linha de Marsh; 3. Uso equilibrado de tipologia: na linha de Fairbairn; Correntes Histórico-críticas: 1. Rejeição absoluta: na linha de Bultmann; 2. Nova Tipologia: a) Inglesa: em termos de 'padrões recorrentes de atividade divina': na linha de Lampe e Woollcombe; b) Alemã: em termos de 'reinterpretações de antigas tradições': na linha de von Rad.<sup>159</sup>

Por hora, defendemos a ideia de que o autor de Hebreus tenha seguido uma ideia mais equilibrada, mais tarde desenvolvida e explicada por Fairbairn,<sup>160</sup> que,

<sup>153</sup> ANGLADA, 2005, p. 186.

<sup>154</sup> ANGLADA, 2005, p. 188s.

<sup>155</sup> Por analogia entendemos o fato de que alguns textos conseguem ser melhores entendidos, a partir da alusão a outros textos (ERICKSON, 1995, p. 13.). Ou seja, há certas similaridades entre ambos, mas não podem ser considerados como protótipo um do outro.

<sup>156</sup> Alguns chegam a classificar o uso simbólico como subconjunto da analogia. Mas, segundo Beale a diferença basilar entre eles é que na analogia, o autor do NT dá um novo significado a determinado conceito do AT, enquanto no uso simbólico, o determinado conceito a ser utilizado pelo autor do NT já era conhecido no próprio AT e o hagiógrafo neotestamentário dá apenas um novo sentido ou propõe uma nova utilização (BEALE, G. K. *Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento: exegese e interpretação*. 1. ed. Tradução de A. G. MENDES. São Paulo: Vida Nova, 2013, p. 101.)

<sup>157</sup> Como alegoria, entendem-se aquelas interpretações que dão sentido próprio a um determinado texto do AT, sem levar em consideração seu contexto ou seu significado inicial. (BEALE, 2013, p. 35.)

<sup>158</sup> BEALE, 2013, p. 49.

<sup>159</sup> DAVIDSON, 1981 *apud* ANGLADA, 2005, p. 190.

<sup>160</sup> FAIRBAIRN, 1900.

basicamente, pode ser definida como “um modelo ou exemplo que antecipa e precede uma realização futura”.<sup>161</sup> Ou ainda, como:

O estudo das correspondências análogas entre verdades reveladas acerca de pessoas, fatos, instituições e outros elementos no âmbito do plano histórico da revelação especial de Deus; correspondências essas que, do ponto de vista retrospectivo, são de natureza profética e têm sentido intensificado.<sup>162</sup>

Quando aplicado às Escrituras,<sup>163</sup> podemos dizer que a “tipologia é uma teologia da progressão dos atos salvíficos de Deus através de Jesus Cristo”.<sup>164</sup> Seus principais vernáculos encontrados no NT são: “*typós*, ‘impressão visível de um golpe’, ‘marca’, ‘figura’, ‘modelo’, ‘padrão’; e os cognatos *týpicós*, ‘tipologicamente’, ‘como tipo’; *antítipos*, ‘antítipo’, ‘o cumprimento de um tipo’; e *ypotýpôsis*, ‘modelo’, ‘exemplo’”.<sup>165</sup>

Para Beale, como todo e qualquer estudo teológico, precisamos ter critérios em sua classificação. Por isto ele defende que para algo ser considerado um tipo precisa possuir cinco características básicas: “1) correspondência analógica;<sup>166</sup> 2) historicidade; 3) caráter prenunciativo<sup>167</sup> (i.e., um aspecto de prefiguração ou de pré-significação); 4) intensificação;<sup>168</sup> 5) retrospecção”.<sup>169</sup> Cada um destes aspectos isolados não possuem significado, mas quando todos se apresentam em uma única passagem, então a mesma deve ser considerada tipológica.

<sup>161</sup> LOUW, Johannes P.; NIDA, Eugene A. *Léxico grego-português do Novo Testamento baseado em domínios semânticos*. Tradução de Vilson Scholz. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013, p. 187.

<sup>162</sup> BEALE, 2013, p. 36.

<sup>163</sup> A palavra tipo, teologicamente, significa a prefiguração terrena ou histórica de uma realidade espiritual e o antítipo, que literalmente significa “aquele que corresponde ao tipo”, seria o alvo real ou correspondente maior e pleno daquela imagem inicial (ZUCK, 1994, p. 199.).

<sup>164</sup> LA RONDELLE, 1983 *apud* ANGLADA, 2005, p. 187.

<sup>165</sup> ANGLADA, 2005, p. 190.

<sup>166</sup> Em algumas situações, na prática, não é tão simples distinguir entre tipologia e analogia, em especial, porque às vezes, uma interpretação tipológica usa de figuras análogas, para melhor se expressar (BEALE, 2013, p. 100.).

<sup>167</sup> A tipologia não pode ser mera analogia, precisa demonstrar algum teor profético, mesmo que implicitamente. Como exemplo de profecia indireta, o autor mostra alguns eventos históricos, como dilúvio & criação, êxodo & retorno do exílio, mar vermelho & rio Jordão, o templo de Salomão & o de Zorobabel etc. Algo, que num primeiro momento é descrito, aparentemente apenas como um evento histórico, mas que outros hagiógrafos, mais adiante, vislumbraram similaridades com outros eventos, tornando-os correlacionados, um ao outro. (BEALE, 2013, p. 39, 45.)

<sup>168</sup> Por intensificação, entendemos que seu antítipo “é realçado de alguma maneira em relação ao tipo do AT”. (BEALE, 2013, p. 36.)

<sup>169</sup> BEALE, 2013, p. 36. Por retrospecção, este autor trabalha a ideia de um evento ou história ter sido compreendido em sua totalidade apenas após a ressurreição de Jesus e a descida do Espírito Santo.

Mesmo com a ideia da necessidade de uma compreensão mais completa, a partir de uma retrospectiva sob a iluminação do Espírito Santo, não podemos negar que, mesmo que aparentemente, alguns autores do AT já utilizavam algo sob a perspectiva tipológica. Por exemplo, segundo Beale, Noé teria sido um antítipo de Adão. Pois há muitas similaridades entre eles e, ainda, seria um antítipo incompleto, deixando no ar a ideia da necessidade de um novo Adão. Outro tema que vai sendo reinterpretado à luz da tipologia, é o chamado “Dia de Javé”, em especial, quando observamos que nem todos os preceitos proferidos se cumpriram completamente<sup>170</sup> numa única ocasião.<sup>171</sup>

Segundo Anglada, os tipos podem ser considerados como pertencentes a duas classes distintas: explícitos (também chamados de inatos) e implícitos (igualmente denominados inferidos). À primeira categoria, pertencem aqueles que o próprio NT os declara como tipos (Rm 5.14; 1Co 10.6,11; 1Pe 3.21), Para a segunda, mesmo que o NT não os defina ou explicita como tais, as referências ou alusões são evidentes.<sup>172</sup>

Devemos ter cuidado, como alerta Zuck, pois nem toda vez que a palavra *typos* aparece em um texto bíblico estará fazendo alusão à interpretação tipológica explícita; pois ele “não é um termo técnico no sentido de sempre possuir o mesmo significado ou sempre significar um tipo teológico”. Ele pode ser traduzido e significar apenas um sinal (Jo 20.25), uma figura ou imagem (At 7.43), um modelo a ser copiado (At 7.44), uma forma (Rm 6.17), um exemplo a ser imitado (1Co 10.6), ou ainda, um padrão a ser seguido (1Tm 4.12).<sup>173</sup>

Por isto, o contexto precisa ser levado em consideração, afinal, toda e qualquer interpretação bíblica carrega certa dificuldade, em especial, no âmbito da possibilidade e da probabilidade. Assim, além do pano de fundo normal de cada perícopo, não podemos deixar de lado a interação canônica como um todo, pois, tanto os livros do AT quanto os do NT não foram agrupados aleatoriamente. Neste caso, mesmo que o autor veterotestamentário não tivesse visualizado seu texto

<sup>170</sup> Convém lembrar que algumas profecias já nasciam com a ideia de um duplo cumprimento. Num primeiro momento esperava-se um semicumprimento e, só depois, um cumprimento total. Como exemplo disso, Beale menciona Is 7.14, que primariamente faz luz ao filho do próprio profeta, mas logo em Is 9.1-7 dá-se a ideia de uma aplicação maior, referindo-se à profecia de um descendente davídico, e em Mt 1.22s é considerado como cabalmente cumprido na figura do nascimento de Jesus Cristo. (BEALE, 2013, p. 39)

<sup>171</sup> BEALE, 2013, p. 38.

<sup>172</sup> ANGLADA, 2005, p. 189.

<sup>173</sup> ZUCK, 1994, p. 198.

como algum tipo, não significa que o antítipo reconhecido ou destacado pelo autor neotestamentário seja, automaticamente, falso ou deva ser considerado como mero fruto de sua imaginação.<sup>174</sup>

Quando analisamos com cuidado os autores do NT, percebemos que eles não saem criando sentidos aleatórios, mas, em vez disso, desenvolvem um significado novo, como uma expansão orgânica, como disse Beale, à semelhança de um botão que se transforma numa flor. Por conta da revelação progressiva, conseguiram ter um entendimento maior e mais profundo do que aquele que os hagiógrafos veterotestamentário possuíam.<sup>175</sup>

Não há como deixar de associar o uso tipológico ao cumprimento profético. Uma possível distinção seria dizer que na tipologia, seria um cumprimento profético indireto, pois o evento em si, inicialmente, não seria considerado uma profecia propriamente dita, mas a despeito disso, com o passar dos anos, tal evento passou a transmitir certa mensagem ou determinado evento passou a ser visto, retroativamente, como prenúncio de algo maior. Já no segundo, a profecia de cumprimento direto, o próprio profeta ou texto do AT deixa isto claro e explícito. Quer pelas fórmulas usadas “Assim diz o Senhor”, quer pelo contexto da passagem em estudo.<sup>176</sup>

O autor de Hebreus faz uso de ambas formas de tipologia: explícita e implícita. Na primeira forma, além do uso das palavras habituais (*týpos* e *antítypôs*) ele ainda usa, como sinônimos “os termos *skíá*, ‘sombra’ (Hb 8.5), [...e] *’ypódeigma*, ‘exemplo’, ‘modelo’, ‘padrão’, ‘figura’ (Hb 4.11; 8.5; 9.23)”.<sup>177</sup>

Podemos destacar outros exemplos de aplicação tipológica em Hebreus, de forma explícita: a) as figuras de Moisés e Josué (Hb 3 e 4);<sup>178</sup> b) o tabernáculo versus santuário celeste (Hb 9.24);<sup>179</sup> c) a figura do véu do santuário (Hb 10.1);<sup>180</sup> d) o ritual levítico como tipo do sacerdócio de Cristo (Hb 10.1-18);<sup>181</sup> e, por fim, e) o cordeiro sacrificado por Abraão no lugar Isaque como figura de um salvador maior

<sup>174</sup> BEALE, 2013, p. 47-49.

<sup>175</sup> BEALE, 2013, p. 51.

<sup>176</sup> BEALE, 2013, p. 86s.

<sup>177</sup> ANGLADA, 2005, p. 190.

<sup>178</sup> HABERSHON, 2003, p. 27.

<sup>179</sup> ANGLADA, 2005, p. 191.

<sup>180</sup> HABERSHON, 2003, p. 17.

<sup>181</sup> JONHSON, S. Lewis. *The Old Testament in the New: contemporary evangelical perspectives*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1980, p. 59.

(Hb 11.17-19).<sup>182</sup> Ainda, segundo Miller, enquanto Moisés seria um tipo de Jesus, focalizando seu ministério de Belém ao Calvário, Josué seria o tipo de Jesus já assentado à destra de Deus, como alguém que já finalizou a sua obra, nos garantindo tanto a vitória contra os inimigos, quanto o total acesso às bênçãos celestiais, como fruto da promessa divina.<sup>183</sup> Todavia, estas duas últimas, não são explicitadas como tal, pelo nosso hagiógrafo.

Ainda, podemos aferir o uso em Hebreus, de tipologia implícita, nos seguintes casos: a) a comparação da travessia de Israel pelo deserto com a peregrinação da igreja em sua caminhada espiritual;<sup>184</sup> b) o ministério de Melquisedeque e o sacerdócio de Jesus (Hb 7);<sup>185</sup> c) todos os pormenores da construção do tabernáculo parecem ter uma conotação tipológica bem acentuada para o autor de Hebreus;<sup>186</sup> d) o sofrimento de Jesus (Hb 2.10), pelo qual conseguiu nossa remissão, parece ter sido tipificado a partir das várias aparições da palavra “batido”, utilizado para várias partes do santuário,<sup>187</sup> e também, e) os personagens Moisés, Aarão e Josué seriam prefigurações do AT, usados como tipo de Jesus.<sup>188</sup>

Além disso, segundo Hewitt quando Hebreus faz alusão ao salmista, dizendo que os israelitas não entraram no descanso, estava se referindo à verdadeira e duradoura comunhão com Deus. Trata-se de um tipo que vislumbrava ou projetava um repouso sublime, espiritual e elevado, mas ainda não poderia referir-se apenas ao céu.<sup>189</sup> Sob outra perspectiva, Dickson, defende que Hb 4.3 faz referência ao salmo 95, como tendo utilizado Canaã como tipo do céu.<sup>190</sup> Seguindo nesta mesma linha de raciocínio, Champlin diz que o descanso esboçado e trabalhado em Hb 3 e 4 é um arquétipo<sup>191</sup> do próprio céu.<sup>192</sup>

<sup>182</sup> HABERSHON, 2003, p. 27.

<sup>183</sup> MILLER, Samuel. *A better life: how to live it according to the epistle to the Hebrews*. 3. ed. Illinois: Augustana Book Concern, 1942, p. 41.

<sup>184</sup> ANGLADA, 2005, p. 194.

<sup>185</sup> HABERSHON, 2003, p. 26. Embora, como já mencionado anteriormente, há quem defenda que esta analogia é apenas alegoria e não tipologia.

<sup>186</sup> HABERSHON, 2003, p. 17.

<sup>187</sup> HABERSHON, 2003, p. 31s.

<sup>188</sup> KONINGS, Johan. *Hebreus: a Bíblia passo a passo*. São Paulo: Loyola, 1995, p. 11.

<sup>189</sup> HEWITT, Thomas. *L'epistola agli Hebrei: introduzione e comentário*. Roma: G.B.U., Torino: Claudiana, 1986, p. 103.

<sup>190</sup> DICKSON, David. *A commentary on the Psalms*. London: Banner of Truth Trust, 1959, p. 173.

<sup>191</sup> Champlin utiliza a palavra Arquétipo, a partir do linguajar platônico e, embora não explicita, pelo que entendemos na leitura do texto todo, ele o faz como sinônimo ao que nós temos chamado de Tipo (CHAMPLIN, Russel Norman. *O Novo Testamento interpretado versículo por versículo*. São Paulo: Hagnos, 2002, v. 5, p. 517s.).

<sup>192</sup> CHAMPLIN, 2002, p. 517s.

Apesar de posicionamentos tão contrários, uma coisa podemos considerar como certa: o repouso que os judeus receberam com Josué era apenas uma figura do verdadeiro repouso divino, e por isto era incompleto.<sup>193</sup> Muito provavelmente não se tratava de inatividade total,<sup>194</sup> mas, certamente era uma prefiguração do verdadeiro repouso, que será consumado com a redenção.<sup>195</sup> Se ele já traz benefícios para esta era ou se apenas poderá ser conquistado na era porvir, deixaremos para tratar no último capítulo desta tese.

Ainda, dentro deste uso da tipologia, no texto de Hb 3.1-4.14, segundo Adriano Filho, é descrito dois grupos do povo de Deus: a) aqueles que experimentaram o êxodo e falharam; e b) a comunidade na época do hagiógrafo que seguia a Cristo.<sup>196</sup> Nós acrescentaríamos um terceiro grupo ou, no mínimo, um subgrupo da segunda categoria. Afinal, em sua época, pelo que percebemos na leitura de Hb 3 e 4, existiam tanto judeus que não perceberam a chegada de seu messias, como aqueles que entenderam (que com o tempo passaram a ser chamados de cristãos).

Já não bastassem tais desdobramentos, o hagiógrafo complica um pouco mais a questão, deixando transparecer que em sua “paróquia” existiam os cristãos autênticos e aqueles que estavam propensos a voltar às práticas da tradição judaica. Talvez por isto há quem considere que a jornada dos israelitas pelo deserto seria um tipo da própria comunidade cristã. Eles seriam como que um modelo aos cristãos, no sentido da necessidade e importância de serem perseverantes até o fim. Afinal, ainda hoje, a jornada o cristão é apenas transitória, rumo à verdadeira Canaã, celestial.<sup>197</sup>

### 2.3 Pela interpretação do *midrash*

Para Beale, precisamos analisar com cuidado as determinações que temos ouvido sobre a total dependência que a interpretação apostólica fez da hermenêutica rabínica, que se utilizava de um *midrash* despreocupado com o contexto inicial. Isto

---

<sup>193</sup> HEWITT, 1986, p. 97.

<sup>194</sup> HEWITT, 1986, p. 97.

<sup>195</sup> HEWITT, 1986, p. 103.

<sup>196</sup> ADRIANO FILHO, 2001, p. 25.

<sup>197</sup> KÄSEMANN, 1984, p. 17s.

porque, os vários exemplos destas interpretações não contextuais são posteriores à queda de Jerusalém e, conseqüentemente, mais tardias que vários textos do NT.<sup>198</sup>

Alguns chegam a dizer que não teria lógica um escritor neotestamentário escrever para analfabetos e gente de outras culturas, esperando que os mesmos reconhecessem o contexto bíblico-teológico relacionado a cada texto ou explicação.<sup>199</sup> Todavia, ignoram o fato de que “os escritores do NT eram estudiosos do AT, que era a Bíblia deles”,<sup>200</sup> ou ainda, que as cartas eram lidas, e várias vezes, nas igrejas, onde existiam crentes de pelo menos três níveis distintos de conhecimento com relação ao AT: a) judeus convertidos; b) gentios simpatizantes ao judaísmo (prosélitos) convertidos, e c) gentios sem contato algum, ou mínimo, com a cultura judaica em si.<sup>201</sup>

Outros simplesmente tendem a dizer que a exegese midráshica não tinha correspondência ou preocupação com o contexto, sendo quase similar às alegoreses inventadas por alguns da linha helenista. No entanto, segundo Beale, tanto na literatura apocalíptica, quanto nos manuscritos de Qumran havia o cuidado com uma exegese contextual, a partir da qual as interpretações eram sugeridas.<sup>202</sup>

Todavia, ao entendermos o *midrash* como o processo de análise das Escrituras, com o intuito de “procurar, examinar e investigar” o significado por trás do texto,<sup>203</sup> seria estranho supor que eles ignorassem totalmente o seu contexto. Muito provavelmente por conta disto, Beale e Moyise defendem que a interpretação midráshica pode ocorrer de forma: contextual, não contextual ou semicontextual. Tais classificações se dão a partir da relação entre o texto citado e a interpretação dada ao mesmo, em especial com relação ao pano de fundo de cada passagem.<sup>204</sup>

Além disso, o judaísmo rabínico não inventava sua interpretação midráshica sem qualquer critério. Muito pelo contrário, usava uma hermenêutica baseada em sete regras, criadas por Hillel. Ele defendia que para uma boa interpretação de qualquer texto o intérprete precisava: a) trabalhar ideias difíceis a partir do

<sup>198</sup> BEALE, 2013, p. 23.

<sup>199</sup> Para maiores informações contra esta perspectiva sugerimos as obras de DODD, C. H. *According to the Scriptures*. London: Nisbet, 1952.; e BREWER, David I. *Techniques and assumptions in jewish exegesis before 70 C.E.* Tübingen: Mohr, 1992.

<sup>200</sup> HABERSHON, 2003, p. 20.

<sup>201</sup> BEALE, 2013, p. 30-32.

<sup>202</sup> BEALE, 2013, p. 23.

<sup>203</sup> ADRIANO FILHO, 2001, p. 29.

<sup>204</sup> BEALE, G. K; MOYISE, Steve. *The Old Testament in revelation*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998, p. 322.

aprendizado com as fáceis; b) usar de analogias para palavras utilizadas no mesmo tipo de texto; c) usar de concordância, a partir de um determinado texto chave, unindo-se a ele outros de similaridade temática; d) confirmar a verificação do resultado somente se tivesse, ao menos, duas passagens das Escrituras dizendo a mesma coisa; e) ir do genérico para o específico e vice-versa; f) usar outros textos bíblicos para interpretar o texto inicial; e g) dar atenção ao contexto.<sup>205</sup>

Segundo Guthrie, além de usar várias destas regras, de forma misturada, o autor de Hebreus usa bastante a segunda,<sup>206</sup> a quarta<sup>207</sup> e a sexta regra.<sup>208</sup> Porém não ficava só nisto, ele também acabou inovando com o uso do “reforço”, isto é, ele fazia uso de citações do AT para reforçar seu argumento teológico ou como base para uma palavra exortativa.<sup>209</sup> Ele era um verdadeiro pregador do AT.<sup>210</sup>

Para Beale, enquanto os evangelhos usavam muito mais a interpretação chamada *pesher*, relacionada mais com a tipologia, as paulinas e o autor de Hebreus deixaram predominar mais o uso do *midrash*.<sup>211</sup> Todavia, mesmo tendo uma aparência midráshica mais aparente, não há como não notar seus apontamentos tipológicos. Talvez por isto que Thompson vê como a principal diferença entre o autor de Hebreus e Filo, o fato de o judeu helenista ser bastante alegórico, em contrapartida ao fato do hagiógrafo ter sido mais tipológico.<sup>212</sup> Curiosamente, mesmo sendo técnicas distintas, o *midrash* e a tipologia, vez por outra acabam se encontrando ou, pior, se misturando e sendo confundidas.

Segundo Dodd, embora haja muita similaridade entre a “hermenêutica” utilizada pelos hagiógrafos do NT e a exegese midráshica dos judeus, não podemos

<sup>205</sup> STRECKER, Georg; SCHNELLE, Udo. *Introducción a la exégesis del Nuevo Testamento*. 2. ed. Traducido por Adolfo Oliveira, José María Hernández Blanco. Salamanca: Sígueme, 2001, p. 171.

<sup>206</sup> Como exemplo podemos dizer que ele “reúne textos irmãos para apoiar um tema (como na cadeia de 1.5-14) ou para fazer uma transição no argumento (e.g., o deslocamento de foco de exaltação, no cap. 1, que culmina com a citação de Sl 110.1, para a encarnação, facilitada pela citação de Sl 8 em 2.5-9, os dois salmos com uma expressão-chave em comum”. (GUTHRIE *In*: BEALE; CARSON, 2014, p. 1136.)

<sup>207</sup> Embora ele tenha mencionado que Hebreus usa com certa regularidade, não encontramos tanto exemplos que pudessem comprovar. Um caso é a ideia de um nome superior, mencionado em Hb 1.4, com paralelo em 2Sm 7.14 e Sl 89.

<sup>208</sup> O maior exemplo é o nosso caso de estudo. Para trabalhar seu conceito de descanso, ele usa o texto de Sl 95, Nm 13 e 14 e Gn 2.1-3, com a intenção de que tais textos ajudem a comprovar e explicar sua teoria.

<sup>209</sup> Normalmente ele apresenta a exortação ou o argumento teológico e, imediatamente, cita o reforço, como nos textos 2.5-8a,12s; 3.15; 4.7; 5.5s; 7.17,21;8.5,7; 10.16,17,30,37,38; 12.26; e 13.5s. (GUTHRIE, *In*: BEALE; CARSON, 2014, p. 1136.)

<sup>210</sup> GUTHRIE, *In*: BEALE; CARSON, 2014, p. 1136, 1174.

<sup>211</sup> BEALE, 2013, p. 25.

<sup>212</sup> THOMPSON, 1982, p. 10.

deixar de ver também uma grande distinção entre elas, em especial a partir do Cristo. Ou seja, não apenas o conceito cristológico e sua revelação na cruz, mas também a própria originalidade e criatividade de Jesus em trazer uma amplitude de significados jamais imaginados pela cultura ou por estudiosos judaicos.<sup>213</sup> Além disso, o hagiógrafo conclui uma seção midráshica com uma subjeção, ou seja, com um conjunto de perguntas retóricas, no qual a segunda pergunta acaba servindo de resposta para a primeira e todas elas servem para construir um pensamento maior, como em Hb 3.16-19.<sup>214</sup>

Meyer, a partir de seu olhar rabínico, também acaba corroborando esta ideia, quando defende que Jesus teria criado sua própria *Halachah*,<sup>215</sup> e às vezes até uma *Gemara*<sup>216</sup> dando uma nova interpretação ao significado do sábado, por exemplo. Diferentemente dos outros escribas e fariseus, que se apoiavam em seus líderes e mestres, Jesus, por si só, reinterpretou alguns conceitos legais, incluindo o sabático.<sup>217</sup>

Quanto ao uso do *midrash* em Hebreus, de forma mais abrangente, segundo Guthrie, o autor de Hebreus se utilizou, em especial, das analogias e do pulso enérgico de Hillel para se inspirar em suas advertências seguidas de exortações.<sup>218</sup> Todavia, quando vamos para a interpretação mais específica, não é tão simples assim. Podemos tomar como exemplo o descanso trabalhado pelo autor de Hebreus, que embora tenha por base a ideia midráshica do Sl 95, o significado de seu verso 11 é bem divergente entre os próprios rabinos. Eis algumas de suas interpretações, seria: a) uma referência à entrada do Tabernáculo, b) uma alusão ao próprio templo, c) a própria terra, experimentada de forma plena, sob a bênção divina, d) dizia respeito a uma realidade escatológica, ou e) era considerado apenas

<sup>213</sup> DODD, 1952, p. 110, 126s.

<sup>214</sup> GUTHRIE, *In*: BEALE; CARSON, 2014, p. 1170.

<sup>215</sup> Por *Halachah* entendemos ser a interpretação da Lei, feita pelos anciãos, com o objetivo de instruir o povo a como caminhar sob as diretrizes da Toráh.

<sup>216</sup> Por *Gemara* entendemos ser a explicação da *Mishnáh* (compilação feita por volta de 188 a.C. juntando a tradição oral com a *Halackah*). Geralmente era feita por uma escola de rabinos ou a partir de um rabino de renome. Diferentemente de algumas delas, Jesus “pronuncia uma interpretação decisiva” sobre vários assuntos, inclusive sobre o sábado (MEYER, David. *A Vida Fora da Lei: é permitido salvar uma vida?* Tradução de Odila Aparecida de Queiroz. São Paulo: Loyola, 2012, p. 131.).

<sup>217</sup> MEYER, 2012, p. 129-131.

<sup>218</sup> GUTHRIE, *In*: BEALE; CARSON, 2014, p. 1136.

um ensinamento de que aqueles rebeldes do deserto não teriam “parte no mundo vindouro”.<sup>219</sup>

Segundo Adriano Filho, toda a perícopre de Hb 3.1 a 4.14 é um verdadeiro “*midrash*, construído a partir do salmo 95.7b-11 e Gênesis 2.2, cujo desenvolvimento apresenta o exemplo negativo dos que caíram no deserto e a promessa de descanso ainda não cumprida”.<sup>220</sup> Todavia, embora seja quase um ponto pacífico que a ideia de descanso em Hb 3 e 4 tenha sido desenvolvida a partir de Sl 95.11, não é tão simples determinar como o autor de Hebreus entendia este conceito dentro do saltério.

## 2.4 Sob o viés da intertextualidade

Basicamente poderíamos dizer que a intertextualidade é uma forma de se ler qualquer texto, conscientes de que o mesmo não surgiu do nada e muito menos com o propósito de ser estanque.<sup>221</sup> Mas, diante de tantos estudos e teorias surgidas em torno da questão, aqui procuraremos vislumbrar seu surgimento como técnica de interpretação, suas principais formas de classificação e algumas possíveis utilizações pelo autor de Hebreus, mesmo que de forma embrionária.

Como todo e qualquer texto é um “mosaico de citações”, cada parte se relaciona à outra e desempenha um papel interessante para a sua compreensão depois de pronto.<sup>222</sup> Podemos dizer ainda, segundo Moyise, que ele seria como uma ilha, ladeada de forma interdependente, por muitos outros escritos.<sup>223</sup> Por isto, diante desta multiformidade toda, por trás de cada texto, poderíamos pensar que a intertextualidade é um tanto quanto subjetiva e nada acadêmica. Principalmente se

---

<sup>219</sup> GUTHRIE, *In*: BEALE; CARSON, 2014, p. 1171s.

<sup>220</sup> ADRIANO FILHO, 2001, p. 25.

<sup>221</sup> JONES, L. Intertextualidade e a Bíblia. Disponível em <<https://professorlondon.wordpress.com/artigos-2/intertextualidade-e-a-biblia/>>. Acesso em 25 de agosto de 2016.

<sup>222</sup> KRISTEVA, Julia. O Texto fechado. *In*: DIDIER, L. M.; BARAHONA, L. *Linguística e Literatura*. São Paulo: Edições 70, 1968, p. 68.

<sup>223</sup> MOYISE, S. Intertextuality and Biblical Studies: a review. *In*: *Verbum et Ecclesia*, v. 23, n. 2, 2002, 418 *apud* NIEWÖHNER, Stéfani. *Intertextualidade no Antigo Testamento*. [no prelo, 2017] é o primeiro capítulo de sua TESE em andamento: “O Dia de Javé como chave hermenêutica intertextual para a literatura profética do Antigo Testamento”. Orientada pelo Dr. Nelson Kilpp, 2017, p. 10. Tivemos acesso ao texto porque além de sermos orientandos do mesmo professor, participamos do mesmo grupo de pesquisa e uma das filosofias de pesquisa adotada pelo GP é a importância da ajuda mútua e a disponibilização do conhecimento. Mesmo assim, registramos aqui nossos agradecimentos a Stéfani, que gentilmente nos deu acesso à seus escritos).

levarmos em consideração os ideais da semiótica, nos quais o que realmente importa é a visão do leitor final.<sup>224</sup>

Infelizmente, como qualquer ferramenta de pesquisa, ela pode ser usada de forma incorreta e aí sim, não conseguirá condizer com seu propósito inicial.<sup>225</sup> Porém, quando usada com critérios e de forma séria, mesmo que ela passe uma possível ideia de duplicidade ao texto em si, ela vence, ou melhor, substitui a subjetividade, tão abstrata.<sup>226</sup> Pois embora, às vezes, até possa soar como sendo um texto com duplo sentido, por se trabalhar com a junção de dois ou mais textos, eles são utilizados como referências ao que se pretende escrever.<sup>227</sup> Assim, para Brawley, não há subjetividade alguma. Pelo contrário, há a clara menção, explícita ou não, a textos outrora conhecidos.<sup>228</sup> Todavia, o leitor não deve sair lendo de qualquer forma ou sem critérios. Pois, quanto maior for o conhecimento que o leitor tiver acerca dos intertextos, maior condição terá de compreender a mensagem pretendida pelo autor do texto em análise.<sup>229</sup>

#### 2.4.1 Seu surgimento como instrumento de análise

Esta teoria, ou tipo literário, surgiu a partir da teoria do *dialogismo*, do russo Mikhail Mikailovitch Bakhtin.<sup>230</sup> Segundo ele, o discurso sempre está associado a uma “discussão ideológica em larga escala”,<sup>231</sup> surge com o propósito de se responder ou dialogar com algo previamente existente,<sup>232</sup> e, principalmente, é produzido dentro de um contexto social e/ou afetado pelo mesmo.<sup>233</sup> Além disso, segundo Niewöhner, podemos dizer que “o dialogismo é o princípio constitutivo da linguagem e a condição do sentido do discurso. [Assim...] o texto é um discurso que

<sup>224</sup> SILVA, Natanael G. da. Hermenêutica. In: BORTOLLETO FILHO, Fernando. Dicionário Brasileiro de Teologia. São Paulo: ASTE, 2008, p. 466.

<sup>225</sup> M/ASOTTI, F. A.; LEITE, P. A. B. A Teoria da Intertextualidade e as Escrituras: definições e possibilidades. In: KERYGM@ - Revista eletrônica de Teologia. ano 5, n. 2. São Paulo: UNASP, 2º sem 2009, p. 101s.

<sup>226</sup> ALLEN, Graham. A intertextualidade e sua dupla origem. In: Pátio, v.15, 2000/2001, p. 22.

<sup>227</sup> FIORIN, J. L.; SAVIOLI, F. P. Para entender o texto: leitura e redação. 16. ed. São Paulo: Ática, 2003, p. 25.

<sup>228</sup> BRAWLEY, R. L. Intertextuality. In: SAKENFELD, K. D. The new interpreter's dictionary of the Bible. Nashville: Abingdon, 2006, v. 3, p. 64s.

<sup>229</sup> ABREU, Antônio S. Curso de redação. 12. ed. São Paulo: Ática, 2008, p. 42.

<sup>230</sup> CLARK, Katerina. Mikhail Bakhtin. São Paulo: Perspectiva, 1998, p. 36.

<sup>231</sup> BRAIT, Beth. Bakhtin: conceitos-chave. São Paulo: Contexto, 2007, p. 7.

<sup>232</sup> BARROS, Diana L. P. de. Bakhtin, dialogismo e construção de sentido. Campinas: UNICAMP, 1997, p. 28s.

<sup>233</sup> BAKHTIN, Mikhail. Marxismo e Filosofia da Linguagem. São Paulo: Hucitec, 1995, p. 42.

se relaciona com outros discursos”.<sup>234</sup> A partir desta constatação ou definição deixada por Bakhtin, passou-se a entender que “a unidade básica de estudo deixou de ser apenas a estrutura frasal, e passou a ser o texto como produtor de sentido em sua natureza dialógica”.<sup>235</sup>

Não há como negar que esta nova perspectiva de leitura sobre um determinado texto, elaborada por Bakhtin, já propunha mudanças significativas para a hermenêutica, uma vez que ela se tornou uma disciplina que busca uma melhor interpretação dos textos e das falas. Todavia, o dialogismo foi retrabalhado e passou a ficar com diretrizes relacionadas ao diálogo em si, trabalhando a natureza da linguagem.<sup>236</sup> Já para os textos escritos, a partir das diretrizes do dialogismo, surgiu a teoria da intertextualidade e sua preocupação com os níveis e os tipos de relacionamento entre os textos escritos<sup>237</sup> e os intertextos<sup>238</sup> ou “subtextos”<sup>239</sup> a eles interligados.

Esta terminologia (intertextualidade) e toda sua estrutura foram trabalhadas e difundidas, inicialmente, pela francesa Julia Kristeva, a partir do dialogismo de Bakhtin.<sup>240</sup> Segundo ela, o texto é “um aparelho translingüístico [*sic*] que redistribui a ordem da língua, relacionando uma palavra comunicativa, que visa a informação directa [*sic*], com diferentes tipos de enunciados anteriores ou sincrônicos”.<sup>241</sup> Em outras palavras, segundo Koch, intertextualidade é o processo natural de se inserir em uma determinada produção textual, outros textos produzidos em outro momento ou cultura e que, de alguma forma, já estão na consciência coletiva.<sup>242</sup> Assim, quanto maior for o repositório do leitor, melhor será a compreensão daquilo que o autor se propôs a escrever.<sup>243</sup> Isto, quando o autor não estiver interessado em desconstruir aquilo que havia sido dito ou que pertence ao senso comum.

---

<sup>234</sup> NIEWÖHNER, 2017, p. 9.

<sup>235</sup> MASOTTI, F. A.; LEITE, P. A. B. A Teoria da Intertextualidade e as Escrituras: definições e possibilidades. In: *KERYGM@ - Revista eletrônica de Teologia*. ano 5, n. 2. São Paulo: UNASP, 2º sem 2009, p. 65.

<sup>236</sup> BRAIT, 2007, p. 190-193.

<sup>237</sup> KOCH, Ingedore Villaça. *O Texto e a Construção dos Sentidos*. São Paulo: Contexto, 2005, p. 60.

<sup>238</sup> MASOTTI; LEITE, 2009, p. 72

<sup>239</sup> SOMMER, J. *Na Força do Espírito: uma análise intertextual de Joel 2.28-32 e Atos 2.14-21*. Dissertação de Mestrado Profissional. Orientada pelo Prof. Dr. Flávio Schmitt. EST: São Leopoldo, 2015, p. 28.

<sup>240</sup> KOCH, 2005, p. 60.

<sup>241</sup> KRISTEVA, 1968, p. 143.

<sup>242</sup> KOCH; ELIAS, 2006, p. 86.

<sup>243</sup> ABREU, 2008, p. 64.

Assim, seguimos a proposta de Fiorin, que propõe uma definição para a intertextualidade. Segundo ele, é “qualquer referência ao outro, tomado como posição discursiva: paródias, alusões, estilizações, citações, ressonâncias, repetições, reproduções de modelos, de situações narrativas, de personagens, variantes linguísticas, lugares comuns, etc.”.<sup>244</sup>

Por conta disso, a intertextualidade está ligada diretamente “à construção de sentido, uma vez que a presença de um texto no outro [...] requer um trabalho de transposição e, neste sentido, a própria noção de texto é alargada, pois passa a ser sinônimo de ‘sistema de signo’”.<sup>245</sup> Nesta perspectiva, de algo sempre em construção, o texto não pode ser encarado como isolado e independente. Muitas vezes, sua origem, forma e objetivos serão muito melhores compreendidos, a partir do entendimento dos signos presentes nos intertextos.<sup>246</sup>

Outra questão bastante importante, neste processo hermenêutico-interpretativo, é que não devemos encarar a intertextualidade como apenas mais um método de interpretação. Mas como pertencente ao próprio estilo literário, pertencente a qualquer cultura,<sup>247</sup> inclusive presente na cultura e nos escritos judaicos, que usaram deste estilo na composição de suas fábulas e do próprio texto bíblico.<sup>248</sup> Embora saibamos que seria um anacronismo dizer que os textos bíblicos usaram de intertextualidade, optamos por concordar com Diop, na citação acima, porque mesmo que não existisse o termo técnico, é possível observar, em várias partes do NT, a prática de se apoiar em outros textos, ou apelar ao repertório do povo sobre determinado assunto, a fim de se transmitir uma nova mensagem.

Por isto, cada vez mais, se faz necessário trabalhar o texto bíblico, a partir do ferramental deixado pela intertextualidade e seus defensores nas últimas décadas. Mesmo porque, segundo Niewöhner, “a importância da intertextualidade está, não só na referência de um texto a outro, mas na riqueza de sentido criada

<sup>244</sup> FIORIN, José Luiz. Interdiscursividade e Intertextualidade. *In*: BRAIT, Beth. Bakhtin: outros conceitos-chave. São Paulo: Contexto, 2006, p. 162.

<sup>245</sup> TOMAZINI, S. A. da C. Breve reflexão sobre o fenômeno da Intertextualidade. *In*: Espéculo. Revista de Estudos Literários. Universidad Complutense de Madrid, n. 43, 2009. p. 7.

<sup>246</sup> TRASK, R. L. Dicionário de linguagem e linguística. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2008, p. 147.

<sup>247</sup> BARTON, J. D. *Intertextuality, method or theory?* *In*: DELL, K.; KYNES, W. Ed. *Reading Job intertextually*. New York, London, New Delhi, Sydney: Bloomsbury, 2013, p. 15s *apud* NIEWÖHNER, 2017, p. 11.

<sup>248</sup> DIOP, G. Interpretação interbíbica: lendo as Escrituras intertextualmente. *In*: REID, G. W. (Ed.) *Compreendendo as Escrituras: uma abordagem adventista*. Engenheiro Coelho: Unaspres, 2007, p. 149.

pelo autor e que pode ser percebida pelo leitor atento”.<sup>249</sup> Diante disto, precisamos, não somente estar atento ao que os autores do AT disseram, como também à nova perspectiva que os escritores do NT quiseram dar às mesmas.

### 2.4.2 Seus principais tipos

Diante do fato da existência desta intertextualidade na composição dos textos, resta-nos perguntar sobre sua classificação. Segundo Koch, ela pode ser dividida entre sentido amplo e restrito.<sup>250</sup> Como sentido amplo, entende-se aquele texto que deixa claro que o discurso todo girou em torno de um intertexto,<sup>251</sup> mas que ainda não foi formalmente transformado em produção textual e, mesmo assim, o intertexto não produzido, aparece ao longo de todo o produto final.<sup>252</sup> Isto não significa que todo o intertexto tenha que ficar explícito. Há discursos que não o explicitam, em sua versão definitiva, mas que foram imensamente dependentes dos mesmos. A estes, também é dado o nome de “intertextualidade profunda”, por não estar à mostra com facilidade.<sup>253</sup>

Por intertextualidade de sentido restrito, entende-se aqueles que usam intertextos “efetivamente produzidos”<sup>254</sup> e que se relacionam com o produto atual a partir de seu conteúdo, de sua declaração sobre o uso de intertextos, de sua distinção a partir de citação de palavras diferentes das originais ou por meio do uso de intertextos sedimentados em determinadas culturas (como os ditados populares, por exemplo).<sup>255</sup> Além disso, poderíamos acrescentar aqui, como continuidade nesta definição deste sentido restrito, os três critérios que Miller utiliza para identificar a intertextualidade como legítima: a conexão lexical, a semelhança temática e a relação entre as estruturas do intertexto com o texto final.<sup>256</sup>

Além destes dois sentidos, amplo e restrito, também podemos pensar na intertextualidade sob o viés de uma abordagem diacrônica e/ou sincrônica. A ênfase

---

<sup>249</sup> NIEWÖHNER, 2017, p. 10.

<sup>250</sup> KOCH; ELIAS, 2006, p. 59.

<sup>251</sup> Em poucas palavras, a partir das várias leituras realizadas, podemos dizer que intertexto é um texto ou um discurso que acaba sendo utilizado, de alguma forma, na confecção ou elaboração de outro documento ou alocução.

<sup>252</sup> MASOTTI; LEITE, 2009, p. 74.

<sup>253</sup> KOCH; ELIAS, 2006, p. 59.

<sup>254</sup> KOCH; ELIAS, 2006, p. 62.

<sup>255</sup> MASOTTI; LEITE, 2009, p. 76-85.

<sup>256</sup> MILLER, G. D. Intertextuality in Old Testament research. *Currents in biblical research*. v. 9, n. 3, 2010, p. 295.

no enfoque diacrônico<sup>257</sup> está na consideração de que a produção intertextual foi devidamente planejada e efetuada pelo próprio autor. Por conta disso, o texto atual traz consigo vários intertextos de tempos anteriores e o seu autor procura, de alguma forma, mostrar o desenrolar do significado ao longo dos tempos.<sup>258</sup> Esta intertextualidade diacrônica, dependendo do autor a trabalhar com ela, pode receber outros nomes, mas sem perder esta mesma ideia mencionada aqui. Assim, ela também pode ser chamada de abordagem temporal,<sup>259</sup> enfoque com centro no autor<sup>260</sup> ou método “orientado para o autor”.<sup>261</sup> Todas como sinônimas.

Além dela, há a abordagem sincrônica que se dedica a estudar a(s) inter-relação(ões) que o leitor faz, a partir da leitura de vários textos. Por esta razão, em vez de focarmos no autor do texto e o uso de seus intertextos, buscamos a relação entre o texto e o leitor.<sup>262</sup> Neste processo, se não tomarmos cuidado com os critérios e os passos a serem desenvolvidos, podemos cair no erro de uma subjetividade frívola e, praticamente, entraríamos no campo da *eisegese*, no qual a intenção do autor original não importa mais, porque o que vale é tão somente aquilo que o leitor captou no seu processo de leitura.<sup>263</sup> Este tipo de enfoque no texto-leitor também tem sido chamado de intertextualidade espacial,<sup>264</sup> método “orientado para o leitor”<sup>265</sup> ou análise com centro no leitor.<sup>266</sup>

Curiosamente, tanto a análise diacrônica quanto a sincrônica possuem algumas dificuldades. A primeira apresenta problemas quanto ao perigo da falta de comprovação na exatidão dos fatos históricos e os significados dos intertextos.<sup>267</sup> Além disso, não são poucas as construções tênues deixadas pelos autores do método histórico-traditivo, o que, conseqüentemente, mostra a falta de consenso

<sup>257</sup> Aqui seguimos a definição mais atual e abrangente sobre estes dois conceitos. Pois, segundo Masotti e Leite (2009, p. 90s.), eles vão além daquela inicialmente definida por Bakhtin. Para o russo, a análise sincrônica estaria mais restrita à abordagem na estrutura frasal exposta no texto, e a diacrônica, seria a referência para o fato de o texto ser fruto de uma construção social, na qual textos de várias épocas são retrabalhados, devido às mudanças naturais ocorridas de forma gradual e ao longo dos tempos.

<sup>258</sup> NIEWÖHNER, 2017, p. 16.

<sup>259</sup> GRANOWSKI, 1992, p. 173-188 *apud* NIEWÖHNER, 2017, p. 16.

<sup>260</sup> VASSAR, J. S. *Recalling a story once told: an intertextual reading of the Psalter and the Pentateuch*. Macon: Mercer University, 2007, p. 10.

<sup>261</sup> MILLER, 2010, p. 286.

<sup>262</sup> NIEWÖHNER, 2017, p. 16.

<sup>263</sup> SILVA, *In: BORTOLLETO FILHO*, 2008, p. 466.

<sup>264</sup> GRANOWSKI, 1992, p. 173-188 *apud* NIEWÖHNER, 2017, p. 16.

<sup>265</sup> MILLER, 2010, p. 286.

<sup>266</sup> VASSAR, 2007, p. 10.

<sup>267</sup> MASOTTI; LEITE, 2009, p. 101-102.

entre seus defensores.<sup>268</sup> Ainda podemos constatar a tendência entre os pesquisadores atuais de se preocuparem com a completude do texto em si, e não apenas com suas partes ou sua gênese.<sup>269</sup> Por fim, também podemos perceber a singularidade do texto bíblico, que mesmo sendo composto a partir de um vasto uso de intertextos, sua editoração ou canonização girou em torno de um texto final.<sup>270</sup> Estes são os principais problemas enfrentados pelo método diacrônico.

Na abordagem sincrônica, as dificuldades são quantitativamente menores, pois giram em torno do problema que o leitor pode ter, por desconhecer exatamente o significado dos intertextos que o autor utilizou.<sup>271</sup> E, como consequência a este risco, há ainda a possibilidade da subjetividade, em que o leitor poderá dizer o que o texto não disse.<sup>272</sup> Entretanto, estes aspectos negativos podem ser sanados e, principalmente, os dois enfoques não precisam ser necessariamente excludentes. Pois, no que se refere aos textos bíblicos, em especial na relação entre o AT e o NT, não há como negar o uso de textos remotos e suas tradições pelos seus autores (o que poderia ser analisado sob o viés da diacronia), mas também podemos observar as novas aplicações ou as ressignificações trazidas pelos autores do NT ou percebidas por seus leitores (o que seria visto como algo sincrônico).<sup>273</sup>

Talvez por isto, e com o intuito de se rebater a tantas críticas negativas e manter as virtudes de cada uma destas duas formas no processo de análise de um texto, Barton propôs trabalharmos com a seguinte distinção: a abordagem diacrônica ficaria mais direcionada com a exegese do texto bíblico, buscando pela possível intenção original dos hagiógrafos, enquanto na abordagem sincrônica buscaríamos pelo significado teológico dos temas.<sup>274</sup> Assim, ambas seriam complementares e não rivais. E quando utilizadas na busca de significados dentro da Bíblia, não terão “a intenção de sintetizar as mensagens dos livros que as compõem. Ao contrário,

---

<sup>268</sup> HASEL, Gerhard F. Old Testament theology: basic issues in the current debate. 4.ed. Grand Rapids: Eardmans, 1991, p. 110.

<sup>269</sup> KLEIN, W. W.; BLOMBERG, G. L.; HUBBARD JÚNIOR, R. L. Introduction to biblical interpretation. Nashville: Thomas Nelson, 2004, p. 64.

<sup>270</sup> FREEDMAN. D. N. The unity of the hebrew Bible. New York: Dobleday, 1998, p. 3.

<sup>271</sup> TULL, P. K. Intertextuality and the hebrew Scriptures. Currents in Biblical Research, n. 8, 2000, p. 63.

<sup>272</sup> NIEWÖHNER, 2017, p. 19.

<sup>273</sup> OSBORNE, G. R. A espiral hermenêutica: uma abordagem à interpretação bíblica. São Paulo: Vida Nova, 2009, p. 423.

<sup>274</sup> BARTON, 2013, p. 58s *apud* NIEWÖHNER, 2017, p. 17.

significará estabelecer entre eles uma rede de similitudes, dissemelhanças, tensões e transformações benéficas para o leitor”.<sup>275</sup>

Para Beale, melhor seria usarmos as nomenclaturas “exegese bíblica interna” ou então “alusão bíblica interna”, pois assim não correríamos o risco de ficar presos ou sermos confundidos com os métodos de interpretação, utilizados hoje em dia, com o enfoque voltado mais para o leitor atual.<sup>276</sup>

### 2.4.3 Exemplos de seu uso na epístola

Para Osborne, a intertextualidade bíblica torna-se verdadeiramente efetiva quando ocorre “um estudo da retomada de uma passagem do AT em um contexto do NT, considerando-se exatamente como se desenvolve o diálogo entre o significado original (contexto do AT) e a nova acepção (no contexto do NT)”.<sup>277</sup> Assim, numa tentativa de elucidarmos o que temos falado até aqui, seguem alguns exemplos da presença da intertextualidade em Hebreus:

Quanto ao uso sob o viés do sentido amplo<sup>278</sup>, podemos dizer que o autor de Hebreus usa a palavra *sabbatismòs*, a partir da teologia de sua época. Ou seja, embora não haja nenhum paralelo claro em outros textos bíblicos, percebemos em sua leitura um pressuposto de que já existia algum entendimento mínimo como significado desta palavra. Com um pouco mais de estudo, conseguimos comprovar que não era um termo tão desconhecido em sua época. Mesmo aparecendo uma única vez em toda a Bíblia, a apocalíptica judaica não canônica e a literatura gnóstica já utilizavam este termo.<sup>279</sup> Outros dois grupos que também tinham certo

<sup>275</sup> DELORME, 1989, p. 35 *apud* SOMMER, 2015, p. 39.

<sup>276</sup> BEALE, 2013, p. 65.

<sup>277</sup> OSBORNE, 2009, p. 423.

<sup>278</sup> Trabalha na busca de conceitos que já existiam na mente do povo, sem ter uma fonte escrita claramente em destaque. (KOCH; ELIAS, 2006, p. 86).

<sup>279</sup> LANE, 1991, p. 97s.

vislumbre sobre ela era a comunidade de Qumran<sup>280</sup> e a igreja apostólica, que a usava em sua liturgia, com relação a alguns hinos cristológicos.<sup>281</sup>

Enquanto na intertextualidade sob o viés do sentido restrito<sup>282</sup> é ainda mais clara: a) porque o seu conteúdo é fortemente embasado a partir da liturgia levítica sobre o sacerdócio; b) sua forma, às vezes, parece seguir a estrutura de alguns Salmos, uma das principais fontes de seus intertextos, ou apresenta uma poesia muito claramente encontrada no saltério, parecendo ter se utilizado dela para descrever alguns de seus capítulos; c) há também a intertextualidade explícita,<sup>283</sup> pois, não obstante o fato de não dizer de onde, exatamente, vieram as menções, há várias declarações do hagiógrafo mencionando que está usando citações. Há menções do tipo: “em certo lugar alguém testemunhou” (Hb 2.6), “como diz o Espírito Santo” (Hb 3.7), “conforme ele disse” (Hb 4.3), “em certo lugar” (Hb 4.4), entre outros. Para Adriano Filho, ainda seria algo explícito pelo uso de conexões entre o exemplo histórico dos seus antepassados e a situação vivenciada pelos seus leitores,<sup>284</sup> d) de igual modo, transparece a intertextualidade implícita,<sup>285</sup> quando, por exemplo, o autor usa de alusões acerca da fala dada antigamente pelos profetas e suplantada pela revelação atual do Filho (Hb 1.1-4), quando menciona a ideia de “um novo e vivo caminho” (Hb 10.20), ou quando usa de ironia ao mencionar a purificação obtida pelo sangue de bodes (Hb 9.12); e por fim, e) igualmente há a intertextualidade a partir das diferenças,<sup>286</sup> ao ampliar alguns conceitos basilares da fé hebreia veterotestamentária, aplicando-os a Jesus e seu ministério, como a significação espiritual dada ao sangue de Cristo derramado em sua morte (Hb 9).

<sup>280</sup> EUSEBIUS CAESARIENSIS. Commentaria in Psalmos. [1] 0350-0509, [online], p. 84. (This text belongs to the Thesaurus Linguae Graecae (TLG®), a Research Center at the University of California, Irvine, which digitized it and owns the relevant ©Copyright. On May 15, 2008, Prof. M. Pantelia, the Director of the Center, has expressly authorized). Disponível em <[http://www.documentacatholicaomnia.eu/02g/0265-0339,\\_Eusebius\\_Caesariensis,\\_Commentaria\\_in\\_Psalms\\_\[1\]\\_0350-0509,\\_M GR.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/02g/0265-0339,_Eusebius_Caesariensis,_Commentaria_in_Psalms_[1]_0350-0509,_M GR.pdf)>. Acesso em julho de 2017.

<sup>281</sup> TSEREBELÁKES, Giánnis. (Γιάννης Γ. Τσερεβελάκης). Μεγα Σάββατο: Η Ταφή και ο Σαββατισμός του Θεού. In: Creteplus.Gr, 2016. Disponível em <<http://www.creteplus.gr/news/mega-sabbato--itafi-kai-o-sabbatismos-tou-theou-165781.html>>. Acesso em junho de 2017.

<sup>282</sup> Diz respeito à aplicação de textos anteriormente registrados. (KOCH, 2005, p. 62)

<sup>283</sup> KOCH; ELIAS, 2006, p. 79.

<sup>284</sup> ADRIANO FILHO, José. *Hebrews and the Scriptures: The use of Ps 95:7b-11 and Genesis 2:2b in Hebrews 3-4*, p. 5. Artigo no prelo a ser publicado na revista Reflexus, em 2018. Documento cedido gentilmente pelo autor, após a defesa de nossa Tese. Aproveitamos aqui para registrar nossos agradecimentos ao autor.

<sup>285</sup> Geralmente as visualizamos a partir do uso de paródia, alusões, ironia, paráfrases, sem a clara declaração de suas respectivas fontes. (KOCH; ELIAS, 2006, p. 92.)

<sup>286</sup> Nomenclatura utilizada por MASOTTI; LEITE, 2009, p. 83ss.

Ainda há a possibilidade do uso da intertextualidade em Hebreus, a partir de uma análise diacrônica.<sup>287</sup> Quando claramente seu autor vai citando textos de Gênesis 2, Salmos 95 e a ideia presente em Números 13 e 14, para trabalhar a sua tese acerca do descanso pleno prometido e destinado ao verdadeiro povo de Deus (Hb 3 e 4); ou quando trabalha a ideia de um novo pacto, a partir das palavras de Jeremias, que já sinalizava a ideia de uma aliança superior àquela firmada com os pais, mas que ainda não estava clara, no período exílico, como seria de fato (Jr 31.31-34).

Por fim, também encontramos o uso de intertextualidade a partir de uma análise sincrônica.<sup>288</sup> Pois não há como seus leitores ficarem alheios a alguns assuntos teológicos, próprios de possíveis inquietações de sua época, mas que até aquele momento ninguém havia explicado de forma mais específica. Como na elucidação sobre a verdadeira adoração (Hb 13.15), na conceituação do que é fé (Hb 11), na explanação acerca do sacerdócio de Cristo, ou mesmo a partir da defesa de uma ética mais elevada, para as pessoas pertencentes ao povo de Deus (Hb 12.12-29).

## 2.5 Pelo uso de segmentos do AT como protótipo

Segundo Beale, embora pouco difundida, há mais uma maneira de inter-relação entre os Testamentos Bíblicos: o uso de partes do AT como o molde estrutural<sup>289</sup> para a escrita de algo do NT. Este molde pode ser estabelecido a partir de um esboço temático restrito a um único contexto, ou a combinações pertinentes a um contexto mais amplo. Além disso, tais correspondências, além da estrutura em si, podem ser percebidas pelo uso de citações, alusões, ecos ou paralelos temáticos.<sup>290</sup>

Como exemplo de utilização a partir de um contexto bem definido, Hartman mostra que Dn 7 teria sido utilizado como modelo para as visões relatadas em Ap 4,

<sup>287</sup> Quando o texto usa intertextos de épocas diferentes, para trabalhar ou mostrar um novo ressignificado. (cf. BEAL, T. K. *Intertextuality*. In: ADAM, A. K. M. (Ed.) *Handbook of postmodern biblical interpretation*. Saint Louis: Chalice, 2000, p. 129.)

<sup>288</sup> Usada com o sentido de uma busca pela teologia por trás de alguns assuntos, a partir do texto e seus intertextos. (cf. BARTON, 2013, p. 8s. *apud* NIEWÖHNER, 2017, p. 17.)

<sup>289</sup> Para maiores informações a este tipo de interpretação, sugerimos as obras: HARTMAN, Lars. *Prophecy Interpreted: the formation of some Jewish apocalyptic texts and of the eschatological discourse Mark 13* par. LUND: *Coniectanea Biblica*: 1966, p. 145-177; e HARMON, M. S. *She Must and Shall Go Free: Paul's Isaianic Gospel in Galatians*. New York: Gruyter, 2010, p. 261-265.

<sup>290</sup> BEALE, 2013, p. 111.

5, 13 e 17.<sup>291</sup> Ao que parece, Mt 14, Mc 13 e Lc 21 teriam seguido a mesma estrutura empregada por Dn 7.<sup>292</sup> Ou, ainda, podemos observar uma verdadeira combinação de citações ou alusões de um segmento maior, como Is 49-55 servindo de estrutura base para a carta aos Gálatas.<sup>293</sup> Assim como vários versos de Oséias, Isaías, Deuteronômio, Levíticos, entre outros, teriam sido utilizados pelo autor aos Romanos (9.25-11.35), sob o tema cativo-restauração.<sup>294</sup> Outro exemplo de uso a partir de um tema poderia ser visto em Rm 8.18-39, que aparentemente teria tido a narrativa do êxodo israelita, como seu modelo.<sup>295</sup>

Ao que parece, o hino da criação (Gn 1) teria sido montado a partir dos moldes do êxodo israelita. Segundo Lifschitz Gn 1.4 teria relação com Êx 10.21-23; Gn 1,7 com Êx 14.15-31; Gn 1.11-12 com Êx 16; Gn 1.14-18 com Êx 13.21; Gn 1.20 com Êx 16.13 e Gn 2.7 com Êx 20.<sup>296</sup>

Ao seguirmos a forma de análise utilizada nos exemplos empregados por eles, podemos dizer que Hebreus 3 e 4 poderiam ter sido escritos sob os moldes do salmo 95, em que há uma mescla de declarações sobre o fato dos hebreus pertencerem a Javé e a forte exortação de se ouvir Sua voz, a fim de terem uma vida melhor garantida. Também poderíamos dizer que parte de um tema pertencente a um contexto maior: o descanso (declarado em Gn 2.2, não conquistado em Nm 13 e 14 e prometido em Sl 95). Talvez ainda, dentro do protótipo contextual do Sl 95, poderíamos dizer que não teria sido mera coincidência a homilia epistolar aos Hebreus ter usado um padrão quiástico a partir das ideias e, simultaneamente, o jogo entre duas preposições, como iniciais das subperíopes pertencentes a cada elemento de sua poesia, tal como o salmista parece ter realizado.

## 2.6 Sob a ótica do estruturalismo

Segundo Mondin, de Saussure foi o primeiro linguista a chamar a atenção para a importância da estrutura da linguagem, no processo de comunicação.<sup>297</sup> Mais

<sup>291</sup> HARTMAN, 1966 *apud* BEALE, 2013, p. 112.

<sup>292</sup> BEALE, 2013, p. 116.

<sup>293</sup> HARMAN, 2010 *apud* BEALE, 2013, p. 119.

<sup>294</sup> BEALE, 2013, p. 121s.

<sup>295</sup> KEESMAT, 1999 *apud* BEALE, 2013, p. 123.

<sup>296</sup> LIFSCHITZ, Daniel. Homem e Mulher, imagem de Deus: o sábado: a Hagadá sobre Gênesis 2. Tradução de Clemente Raphael Mahl. São Paulo: Paulinas, 1998, p. 14.

<sup>297</sup> Isto se deu a partir de sua explanação no "Cours de linguistique générale" em Lausanne, 1916. (cf. MONDIN, Battista. *A linguagem teológica: como falar de Deus hoje?* Traduzido por José

adiante, sua teoria foi retrabalhada e ampliada por Lévi-Strauss, que, ao analisar a cultura do indivíduo, passa a defender que a escrita acaba recebendo uma maior importância, de certo modo, mesmo a despeito do próprio ser pensante que a elaborou, e, principalmente, o conjunto ou a forma final de algum escrito acabava ganhando um status mais elevado do que cada uma de suas partes.<sup>298</sup>

Conforme o tempo foi passando, muitos estudiosos seguiram seus ideais, concordando ou adaptando, como o caso de Schiwy. Segundo este teórico, ao aplicar os novos desdobramentos levantados pelos defensores do estruturalismo, para a leitura e interpretação das Escrituras Sagradas, deveremos como teólogos interessados no real significado de um texto, nos preocupar, em especial, com dois fundamentos desta escola: a) o modo de pensar e viver de toda sociedade sempre acaba influenciando sua forma de comunicação e vice versa,<sup>299</sup> assim, antes de sair tirando aplicações de qualquer texto bíblico, se faz necessário uma boa pesquisa acerca de cosmovisão da pessoa que o escreveu ou editou e, ainda, daquelas que irão ler ou ouvir seus ensinamentos; e b) todo e qualquer trecho deve ser analisado e interpretado a partir de sua correlação com o todo do texto no qual ele está inserido.<sup>300</sup>

Isto se torna ainda mais interessante, quando levamos em consideração a declaração de Geffré, que as Escrituras possuem outro fator colaborativo neste processo mais amplo de correlação estrutural com o todo. Elas, também, de certo modo, trazem em si uma função “*ontofônica*”, no sentido de procurarem expressar não só uma mensagem em si, mas a própria imagem do ser divino por meio da escrita humana.<sup>301</sup>

Diante disto, podemos dizer que nosso hagiógrafo já utilizava mecanismos que mais tarde vieram a ser criados como técnicas ou critérios pertencentes à hermenêutica científica moderna. Ou seja, como bom conhecedor da cosmovisão helicoidal de seu povo, conforme melhor explicaremos no tópico 5.1, conseguiu ir intercalando sua tese de forma crescente mas, indubitavelmente, atrelada aos assuntos já tratados. Assim, ele se enquadraria perfeitamente na primeira

---

Raimundo Vidigal e revisado por Dislon Bento de Faria Ferreira Lima. São Paulo: Paulinas, 1979, p. 33s.

<sup>298</sup> LÉVI-STRAUSS, Claude. *Structural Anthropology*. EUA: Basic Books, 2008, p.33-38.

<sup>299</sup> SCHIWY, 1970, p. 29-32.

<sup>300</sup> SCHIWY, 1970, p. 41-45.

<sup>301</sup> GEFFRÉ, Claude. *Crer e Interpretar: a virada hermenêutica da Teologia*. Tradução de Lúcia M. Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 39.

fundamentação estruturalista que defende a correlação entre a forma de vida de um povo com os escritos de seus membros.

Curiosamente, não fica somente nisto, pois mesmo sem considerarmos a possibilidade do uso quiástico do hagiógrafo para registrar seus pensamentos, ao analisar cada capítulo, percebemos que, além de interagirem entre si, possuem uma dinâmica na qual acaba por destacar, implícita ou explicitamente, certos aspectos da pessoa de Cristo e sua superioridade aos vários estágios de revelação do AT. Por exemplo, em Hb 1 o autor declara que Jesus é a revalação máxima; no capítulo 2, que Ele é a verdadeira mensagem; no 3, que é o arquiteto e fundador de Israel; no 5, é o grande sumo sacerdote; no 6, é o precursor; no 7, é eterno, por ser da ordem de Melquisedeque; no 8 é o novo pacto; no 9, é o mediador de um novo pacto; no 10, é o novo e vivo caminho; no 11, é o cumprimento da promessa; no 12, é o autor e consumidor da fé; e no último capítulo, “é o mesmo ontem, hoje e eternamente”.

Note que não destacamos o capítulo quatro, porque, diferentemente dos demais capítulos, aqui, o nosso hagiógrafo não especificou claramente nenhuma característica acerca da pessoa ou do ministério de Cristo. Todavia, ao nosso ver, ele o fez, ao citar o nome de Josué (o mesmo nome de Jesus, no AT e no NT), inserido no contexto do descanso. Assim, podemos dizer que não teria lógica gastar tanta energia destacando acerca do descanso, se o mesmo não tivesse uma relação íntima com Jesus. Além disso, como ele não declarou o que é o descanso e em todos os demais capítulos ele trabalha definições sobre o Cristo, deduzimos que a partir da estrutura de Hebreus, Jesus é o descanso almejado, descrito no capítulo 4.

## 2.7 Em diálogo com a filosofia

Não há como ler Hebreus sem visualizar seu autor como um pensador que se utiliza de uma elevada estrutura e um alto nível dos costumes e da língua grega, mesmo sendo um autor sob a cultura e cosmovisão judaica.<sup>302</sup> Ao mesmo tempo, conseguimos vê-lo como um pastor, que vai muito além da mera preocupação com os membros de seu rebanho. Semelhantemente, não se trata apenas de um filósofo, preocupado com a sabedoria por si só, mesmo que às vezes pareça tão lógico e preocupado com a estrutura de sua fala.<sup>303</sup> Nem tão pouco é um fundamentalista

---

<sup>302</sup> THOMPSON, 1982, p. 1.

<sup>303</sup> SPICQ, 1952, p. 91.

radical, apegado apenas às Escrituras, conquanto faça um vasto uso dos textos Sagrados.<sup>304</sup>

Não obstante tais características, que o envolvem em certo mistério e, simultaneamente, em um profundo anonimato, não podemos deixar de pensar nele como alguém fruto de seu tempo.<sup>305</sup> Pois, não somente o cristianismo surge a partir de uma “convergência” de culturas,<sup>306</sup> como certamente o próprio autor aos Hebreus. Ele também deixa transparecer que seu conhecimento é interdependente ao meio em qual viveu. O seu transitar, de forma tão bela, pelo mundo judaico e grego, sob o viés do cristianismo recém-chegado em sua época, acabou deixando rastros pelos quais podemos vislumbrar suas origens.

Talvez por isto, não são poucos que logo tendem a classificá-lo ou associá-lo com os gnósticos, em especial por suas interpretações e exortações mais diretas. Todavia, seu dualismo, em especial na forma de vislumbrar o(s) mundo(s), não é o mesmo que o deles. Enquanto o gnosticismo parte de uma compreensão de duas dimensões simultâneas ou duas realidades paralelas, à semelhança do mundo das ideias de Platão, na qual temos uma vivência dupla: temos uma vida real e sem defeitos no mundo das ideias e, ao mesmo tempo, outra vida inferior, com falhas e fracassos, aqui neste plano. O autor de Hebreus defende a ideia da existência de dois “mundos”, um terreno e outro celeste, porém sua ênfase tem mais a ver com a questão temporal. Ou seja, ambos (céu e terra) já estão conectados de certa forma, tendo certa sintonia e simultaneidade, mas a nossa história individual é única. Primeiramente será vivida aqui, usufruindo certas benéficas das questões celestes/espirituais (a partir do que Cristo conquistou e está fazendo no céu, Hb 4.14), mas, só depois é que entrará de fato nesta segunda dimensão, sem qualquer relacionamento com esta era terrena e não apenas como algo sempre simultâneo.<sup>307</sup>

Em outras palavras, enquanto para a filosofia tida como platônica e gnóstica, o “nosso eu” verdadeiro está na dimensão celeste e nossa sombra está aqui na terra, para o hagiógrafo, o nosso eu (verdadeiro e único) está aqui na terra, sob a influência do divino, mas, apenas como peregrino, pois sua morada definitiva, seu alvo real e maior será na eternidade. Curiosamente, segundo Thompson, em

<sup>304</sup> MASINI, 1985, p. 89.

<sup>305</sup> MASINI, 1985, p. 16-19.

<sup>306</sup> Quando o evangelista Lucas menciona que Jesus teria vindo “na plenitude dos tempos”, certamente fazia alusão às grandes contribuições que as culturas judaica, grega e romana deixaram para o mundo. Para maiores detalhes quanto a isto, ler CAIRNS, 2008, p. 31ss.

<sup>307</sup> THOMPSON, 1982, p. 4.

algumas citações gnósticas, Deus ou Cristo, são descritos como o próprio descanso. E tinham a ideia de que o verdadeiro descanso deveria ser a meta final do fiel.<sup>308</sup>

Concomitante a isto, não há como ignorar alguns lampejos e conhecimentos oriundos da filosofia. Por exemplo, segundo Cardoso, Hb 3.1 teria forte conexão com os cinco tipos de provas da argumentação aristotélica: lei, testemunha, contrato, confissão e juramento.<sup>309</sup> Enquanto Lane, mesmo não sendo tão específico, diz que certamente “o autor passou pela Escola de Filo”,<sup>310</sup> pois o diálogo analógico entre Deus-universo, Jesus-Moisés e casa-construtor, muito provavelmente teriam sido emprestados do filósofo judeu-alexandrino. Além desse uso de alguns temas filosóficos ou gnósticos, segundo Beale, o cristianismo primitivo também se dispunha do uso da retórica grega. Por exemplo, Paulo era perito nisto, preocupado principalmente em persuadir<sup>311</sup> seus ouvintes à obediência de suas exortações. O autor de Hebreus, por sua vez, não ficava muito atrás desta mesma habilidade.<sup>312</sup>

Segundo Williamson, Hebreus não sofre influência tão grande dos escritos de Filo. Sua interferência seria muito mais em questão da forma do que do conteúdo.<sup>313</sup> Além disso, para Thompson, inclusive, a ideia de descanso e o sábado (Hb 3 e 4) e do véu sendo descortinado (Hb 9.1-9) já era algo bem presente na literatura apocalíptica judaica.<sup>314</sup> Michel até enxerga certas singularidades entre a homilia aos Hebreus e a filosofia grega ou entre Hebreus e os ensinamentos judaicos. Porém, conclui defendendo que o hagiógrafo é mais bíblico do que rabínico e muito mais palestino do que adepto da escola de Filo.<sup>315</sup>

Para Masini, embora o autor de Hebreus cite bastante as Escrituras judaicas e se mostre um profundo conhecedor da cultura judaica, não há como negar a empregabilidade de terminologia própria de escrituras helenísticas e platônicas, como por exemplo: a ideia de um Deus construtor (11.10), a expressão “pode-se dizer” (encontrada em Hb 7.10) e a frase “causa de salvação” (5.9).<sup>316</sup> Ainda,

<sup>308</sup> THOMPSON, 1982, p. 89.

<sup>309</sup> ARISTÓTELES, *Arte Retórica* 1.15.1 *apud* CARDOSO, 2005, p. 154.

<sup>310</sup> LANE, 91, p. 50, 73.

<sup>311</sup> Embora alguns autores defendam que os autores do NT usavam a fraseologia do AT sem qualquer vínculo com seu contexto, fazendo alusão, tão somente, ao “poder” do AT, seguimos a opinião de Beale (2013, p. 111) de que o contexto de tais frases, amplificariam e muito a eficácia da exortação, tanto para os ouvintes, quanto para o próprio autor.

<sup>312</sup> BEALE, 2013, p. 30.

<sup>313</sup> WILLIAMSON, [?] *apud* THOMPSON, 1982, p. 8.

<sup>314</sup> THOMPSON, 1982, p. 5,82.

<sup>315</sup> MICHEL, [?] *apud* MASINI, 1985, p. 19.

<sup>316</sup> MASINI, 1985, p. 18.

segundo Hewitt, a forma de se referir às Escrituras “em algum lugar” é tipicamente encontrada tanto nas obras de Filo quanto nas literaturas rabínicas da época.<sup>317</sup>

Além disso, pode-se dizer que o próprio uso da palavra *sabbatismòs*, que embora tenhamos encontrado paralelo em alguns escritos judaicos, ao que parece, seu surgimento ocorreu em contato com a cultura grega.<sup>318</sup> Curiosamente, os textos gnósticos que tratam do descanso, fazem-no a partir da citação de versículos bíblicos e, geralmente, o associa com a salvação, relacionando-o à vida eterna, ressurreição, paz e santidade.<sup>319</sup>

Diante desta complexidade toda é que para Otto não há dúvida que “Hebreus reflete um complexo pano de fundo que tem origem na ‘esfera intelectual da sinagoga helenista’”.<sup>320</sup> E, muito provavelmente, tenha tido influência de vários lugares, à semelhança daqueles grupos; pois Hebreus trabalha a ideia de descanso, presente na apocalíptica judaica, em especial Esdras IV, com os conceitos da filosofia.<sup>321</sup> Segundo Esdras IV, 8.52, haverá uma cidade celestial na qual haverá descanso, bondade e sabedoria plena. Mas tudo isto já estaria preparado e à disposição dos fieis.<sup>322</sup> Entretanto, ele não entra em detalhes de como seria o seu acesso.

## 2.8 Finalização capitular

Não há como negar que o autor de Hebreus, embora em parte desconhecido, mostra-se um profundo conhecedor do AT. Guthrie chega a dizer que ele prega o AT, o tempo todo.<sup>323</sup> Além disso, segundo Masini, ele é um ardoroso biblista, preocupado com que seus ouvintes conseguissem compreender as Escrituras sob o olhar cristológico e cristão.<sup>324</sup>

Uma das maiores dificuldades de entendê-lo de forma mais plena é que ele se utiliza de várias técnicas ao mesmo tempo. Além de alusão, ecos, interpretações midráshicas, tipologia e alegoria, o autor gosta, como diz Guthrie, de expor sua tese ou exortação, e comprovar com alguma citação, como se fosse um reforço do que

<sup>317</sup> HEWITT, 1986, p. 97.

<sup>318</sup> KÄSEMANN, 1938 *apud* MUELLER, 1998, p. 64.

<sup>319</sup> THOMPSON, 1982, p. 90.

<sup>320</sup> OTTO, 1989, p 58-61 *apud* ADRIANO FILHO, 2001, p. 15.

<sup>321</sup> THOMPSON, 1982, p. 15,100.

<sup>322</sup> ESDRAS IV, 8.52 *apud* BRUCE, 1985, p. 79.

<sup>323</sup> GUTHRIE, *In*: BEALE; CARSON, 2014, p. 1136.

<sup>324</sup> MASINI, 1986, p. 89.

acabara de falar.<sup>325</sup> Assim, não dá para dizer com certeza que “o autor de Hebreus usou tal metodologia”. Embora tenha traço de todas estas analisadas e estudadas neste capítulo e com evidências de que, volta e meia, usava mais uma do que outra. Diante disto, no próximo capítulo, procuraremos analisar o sentido de cada um dos quatorze primeiros versículos de Hebreus 4, buscando atentar para este dinamismo adotado por seu hagiógrafo.

---

<sup>325</sup> GUTHRIE, *In*: BEALE; CARSON, 2014, p. 1136.

### 3 ANÁLISE DO CONTEÚDO DA PERÍCOPE PRINCIPAL (Hb 4.1-14)

Mesmo ciente de que Hebreus usa como pano de fundo as passagens de Gn 2.2, Nm 13 e 14, e Sl 95, que serão considerados nos próximos capítulos, aqui, analisaremos Hb 4.1-14, a fim de tentar descobrir o que seu autor pensa sobre o assunto. Segundo Grässer, esta perícopa funcionaria como resposta à provocação feita anteriormente pelo nosso hagiógrafo, em Hb 3.12-19.<sup>326</sup> Em outras palavras, enquanto no capítulo três, o autor de Hebreus mostra o perigo de ser negligente com a Palavra de Deus, aqui (em Hb 4.1-14), ele estaria procurando mostrar aos seus ouvintes, a forma correta de se responder à promessa divina. Por esta razão, ele trabalha bastante a temática do descanso, chegando a citar esta palavra cerca de nove vezes.

#### 3.1 Tradução do trecho de interesse<sup>327</sup>

Primeiramente, foi realizada uma tradução de todo o capítulo, para garantir a ideia inicial de que a perícopa a ser trabalhada deveria ser até o verso quatorze. Ao confirmar isso, passamos a concentrar os esforços apenas até o versículo quatorze, pois, conforme mencionado anteriormente, ele seria o último verso da subperícopa em estudo. Desta forma, eis uma proposta de tradução, que, mais adiante, será utilizada para as análises e verificações dos teólogos e comentaristas:

4.1 Φοβηθῶμεν οὖν, μήποτε καταλειπομένης ἐπαγγελίας εἰσελθεῖν εἰς τὴν κατάπαυσιν αὐτοῦ δοκῆ τις ἐξ ὑμῶν ὑστερηκεῖναι.

Portanto tememos que, no tempo em que se deixa de lado<sup>328</sup> a promessa de entrar no descanso de Deus,<sup>329</sup> [...] alguém dentre vós acabe ficando para trás.

---

<sup>326</sup> GRÄSSER, 1990, p. 198.

<sup>327</sup> Tradução realizada a partir do texto grego: Aland, Barbara *et al* *The Greek New Testament*. 4th ed. Federal Republic of Germany: United Bible Societies, 1993, c1979, S. 567. Acessado no CD ROM LIBRONIX: Biblioteca Digital da Bíblia. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil. Para a tradução, também foram utilizados outros recursos, como o BIBLE WORKS, n.7; a obra MOULTON, Harold K. *The analytical greek lexicon of the New Testament*. London: Samuel Bagster and Sons, 1978 e outros analíticos e dicionários (que serão mencionados mais adiante).

<sup>328</sup> Literalmente teríamos: “em qualquer tempo em que se está deixando abaixo”, com o sentido de ignorar ou menosprezar a promessa. Por isto, optamos pela tradução para o português “deixar de lado”, que é uma expressão nossa que traduz bem este sentimento.

4.2 καὶ γὰρ ἐσμεν εὐηγγελισμένοι καθάπερ κάκεῖνοι• ἀλλ’ οὐκ ὠφέλησεν ὁ λόγος τῆς ἀκοῆς ἐκείνους μὴ συγκεκριασμένους τῇ πίστει τοῖς ἀκούσασιν.

Pois, nós temos recebido as boas novas assim como aqueles também. Mas a palavra ouvida não os ajudou, uma vez que eles não se apegaram à mesma,<sup>330</sup> pela fé.

4.3 Εἰσερχόμεθα γὰρ εἰς [τὴν] κατάπαυσιν οἱ πιστεύσαντες, καθὼς εἶρηκεν ὡς ὅμοσα ἐν τῇ ὀργῇ μου• εἰ εἰσελεύσονται εἰς τὴν κατάπαυσίν μου, καίτοι τῶν ἔργων ἀπὸ καταβολῆς κόσμου γενηθέντων.

Todavia, (nós), os que temos crido, estamos na peregrinação ao descanso<sup>331</sup> porque (Ele) disse: “como jurei na minha Ira, jamais entrarão no meu descanso”. Embora, Suas<sup>332</sup> obras tenham sido terminadas desde a fundação do mundo.

4.4 εἶρηκεν γὰρ που περὶ τῆς ἐβδόμης οὕτως• καὶ κατέπαυσεν ὁ θεὸς ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἐβδόμῃ ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ,

Pois, em certo lugar, disse assim a respeito do sétimo (dia): “e descansou Deus, no dia sétimo, de todas as Suas obras”.

4.5 καὶ ἐν τούτῳ πάλιν• εἰ εἰσελεύσονται εἰς τὴν κατάπαυσίν μου

E neste mesmo (lugar, falou) novamente: “Jamais entrarão no meu descanso”.

<sup>329</sup> Literalmente teríamos “dele”. Todavia, quando lemos o texto em relação à continuidade do capítulo três, percebemos que trata-se do descanso divino. Assim, optamos nomeá-lo aqui, por ser a primeira vez que é mencionado neste capítulo.

<sup>330</sup> Literalmente teríamos “uma vez que ela (a palavra) não tem sido apegada,<sup>330</sup> pela fé, aos que ouviram”. No grego não vemos problema, pois o verbo apegar-se está no passivo. Não conseguimos pensar em outra forma no português, que não desse a ideia de que o problema estaria na Palavra que não estaria apta para ser apegada. Assim, optamos, em inverter o agente verbal, mas mantendo a ideia original de que a Palavra estava à disposição, mas aquela geração do deserto é que não soube aproveitá-la, por conta de sua falta de fé.

<sup>331</sup> Optamos por esta descrição, porque acreditamos ser a melhor forma de descrever o processo de entrada, descrito no grego. O problema é que em nossa língua portuguesa, o verbo entrar é télico, demonstrando ação instantânea, enquanto a conjugação grega, nos dá a ideia de processo. Além disso, peregrinação é bem condizente com a temática geral, trabalhada por Hebreus.

<sup>332</sup> Literalmente nós temos “das obras”, porém pelo contexto, fica claro que se refere às obras que Deus fez.

4.6 ἐπεὶ οὖν ἀπολείπεται τινὰς εἰσελθεῖν εἰς αὐτήν, καὶ οἱ πρότερον εὐαγγελισθέντες οὐκ εἰσῆλθον δι’ ἀπειθείαν

Assim visto que aqueles a quem primeiro foram anunciadas as boas novas não entraram, em razão da desobediência; (o descanso) ainda é reservado (para que) alguns entrem nele.

4.7 πάλιν τινὰ ὀρίζει ἡμέραν, σήμερον, ἐν Δαυὶδ λέγων μετὰ τοσοῦτον χρόνον, καθὼς προεῖρηται• Σήμερον ἐὰν τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούσητε, μὴ σκληρύνητε τὰς καρδίας ὑμῶν.

Além disso,<sup>333</sup> depois de tanto tempo, temos em Davi, a determinação de um certo dia – hoje – ao dizer anteriormente: “Hoje, se ouvísseis<sup>334</sup> a voz Dele, não endureceríeis os vossos corações”.

4.8 εἰ γὰρ αὐτοὺς Ἰησοῦς κατέπαυσεν, οὐκ ἂν περὶ ἄλλης ἐλάλει μετὰ ταῦτα ἡμέρας.

Se pois, Josué tivesse dado repouso<sup>335</sup> a eles, não (se)alaria acerca de outro dia (para descanso), depois destas coisas.

<sup>333</sup> A tradução mais usual seria outra vez, mas, segundo Mounce também pode ser utilizado como uma locação adverbial, por isto, optamos pelo uso do “além disto”. (MOUNCE, William D. *Léxico analítico do Novo Testamento grego*. São Paulo, SP: Vida Nova, 2013, p. 457.)

<sup>334</sup> No grego, ambos os verbos (*‘akouésēte* e *sklērynēte*) estão no subjuntivo, modo este que expressa o desejo do hagiógrafo de que as pessoas sob os seus cuidados pudessem dar ouvidos à voz divina, para assim conseguir vencer a tentação do dia a dia, diferentemente do que ocorrera com seus antepassados. No texto hebraico, os verbos utilizados pelo salmista são (*tishma’u* e *taqshu*), respectivamente, declinados como Qal imperfeito e como uma das formas do Hiphil jussivo (demonstrando desejo - quando aliado ao advérbio de negação se torna imperativo. Todavia, não vemos como um imperativo assim como o nosso, que tão somente dá uma ordem. Em especial, ao analisar o próprio uso que o salmista faz para o verbo “intimar”, como sinônimo de convite para que o povo adore. Pelo contexto, soaria muito estranho e agressivo mantermos a ideia de uma intimação, seria mais salutar entendê-la como um convite insistente, um clamor). Assim, acreditamos que, na concepção do salmista sua insistência seria no sentido de, sendo o povo de Deus, ovelhas do seu pasto, ao ouvirem Sua voz, poderiam ter uma atitude diferente daquela que seus pais obstinados tiveram. Por isso, optamos pelo uso em português, de Hb 4.7, como o subjuntivo seguido do condicional no futuro do pretérito, porque o subjuntivo do verbo endurecer é igual ao seu imperativo (endureçais), o que daria a ideia de uma ordem e não de uma consequência. Ou seja, o desejo do autor de Hebreus é que seus ouvintes ouçam a voz divina para assim conseguir não endurecer seus corações.

<sup>335</sup> Aqui consideramos repouso como sinônimo de descanso. Apenas para evitar a repetição desta palavra, neste mesmo versículo, mais à frente, entre parênteses.

4.9 ἄρα ἀπολείπεται σαββατισμὸς τῷ λαῷ τοῦ θεοῦ.

Portanto tem sido reservado para o povo de Deus, um descanso absoluto em Sua presença.<sup>336</sup>

4.10 ὁ γὰρ εἰσελθὼν εἰς τὴν ἀτάπαυσιν αὐτοῦ καὶ αὐτὸς κατέπαυσεν ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτοῦ ὡσπερ ἀπὸ τῶν ἰδίων ὁ θεός.

Aquele pois que está na peregrinação ao descanso dEle também descansa das suas obras, assim como Deus (descansou) das Suas próprias.

4.11 Σπουδάσωμεν οὖν εἰσελθεῖν εἰς ἐκείνην τὴν κατάπαυσιν, ἵνα μὴ ἐν τῷ αὐτῷ τις ὑποδείγματι πέσῃ τῆς ἀπειθείας.

Esforcemo-nos portanto, a entrar naquele descanso, a fim de que não venham a cair no mesmo erro de desobediência.

4.12 Ζῶν γὰρ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ καὶ ἐνεργῆς καὶ τομώτερος ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν δίστομον καὶ δῆικνούμενος ἄχρι μερισμοῦ ψυχῆς καὶ πνεύματος, ἄρμῶν τε καὶ μυελῶν, καὶ κριτικὸς ἐνθυμήσεων καὶ ἐννοιῶν καρδίας•

Pois a Palavra de Deus é viva, operante e mais afiada que qualquer espada de dois gumes. (Ela) penetra até (a) divisão de alma e de espírito, de juntas e de medulas, é hábil para discernir os procedimentos e intenções do coração.

4.13 καὶ οὐκ ἔστιν κτίσις ἀφανῆς ἐνώπιον αὐτοῦ, πάντα δὲ γυμνὰ καὶ τετραηλισμένα τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ, πρὸς ὃν ἡμῖν ὁ λόγος.

De igual modo, criação alguma está oculta perante a Palavra.<sup>337</sup> Todas as coisas (estão) nuas e expostas perante os olhos dEla.<sup>338</sup> À qual temos de prestar contas.<sup>339</sup>

<sup>336</sup> Evitamos aqui a tradução comum “repouso ou descanso sabático” por estar implicitamente correlacionado à guarda do sábado. Até aqui, temos entendido que o descanso a que se refere o hagiógrafo tem características físicas, mas também as de cunho espiritual e vai muito além da guarda de um único dia. Assim, optamos pela expressão “um descanso absoluto na presença de Deus” por entender que melhor resume a ideia por trás da palavra *sabbatismós*, tão enigmática.

<sup>337</sup> Literalmente seria perante ele. Mas, entendemos que o pronome pessoal da terceira pessoa aqui descrita, refere-se ao *Logos*, que é a Palavra encarnada. Por isto, indicamo-la de forma explícita.

<sup>338</sup> Mesma consideração da nota anterior: no grego, é utilizado um pronome pessoal na terceira pessoa do masculino singular, o que acreditamos se referir ao *Logos*.

<sup>339</sup> Literalmente temos: “para quem a Palavra está a nos”. É uma figura de linguagem que expressa a ideia de prestação de contas.

4.14 Ἔχοντες οὖν ἀρχιερέα μέγαν διεληλυθότα τοὺς οὐρανοὺς, Ἰησοῦν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ κρατῶμεν τῆς ὁμολογίας.

Portanto, já que temos um grande sumo sacerdote, Jesus, o Filho de Deus, aquele que penetrou os céus, retenhamos firme a (nossa) confissão.

### 3.2 As variantes textuais

Segundo Aland, há apenas três variações. Uma no versículo dois e as outras duas no verso três.<sup>340</sup> Em Hb 4.2, enquanto a leitura convencional usa a palavra *sygkekerasménous* (verb, partic. perf. pas. masc. plur. no acus.)<sup>341</sup> vários manuscritos o trazem *sygkekraménos*, (vb. part. perf. pas. masc. sing. Nom.).<sup>342</sup> Há, também, alguns manuscritos que trazem como *synkekerasménos* (subs, masc, sing, nom. relativo a *lógos tes akoés*) ou ainda como *synkekrammévoi*.<sup>343</sup> Embora não se conseguisse definir esta última, a partir dos comentaristas analisados, não há quase nenhuma diferença no entendimento geral da passagem. Por exemplo, para Guthrie ela significa “encontrar-se com”.<sup>344</sup> Assim, enquanto nossa tradução inicial seria “Pois, nós temos recebido as boas novas assim como aqueles também. Mas a palavra ouvida não os ajudou, uma vez que eles não se apegaram à mesma, pela fé.” Todavia, se adotarmos a sugestão de uma de suas variantes, teremos “Também, pois, nós temos recebido as boas novas assim como aqueles também (receberam). Mas a palavra ouvida não ajudou aqueles, uma vez que ela (a palavra) não se apegou (*synkekerasménos*), pela fé, aos que ouviram”. Esta segunda opção parece fazer mais sentido, em especial, quando olhamos para o contexto geral, no qual Deus, por meio de Sua palavra, sempre esteve à disposição para auxiliar o povo em sua jornada. Assim, o problema do povo não foi alguma ineficiência da “palavra”, mas a dificuldade dos hebreus em obedecê-la, seguindo os seus preceitos.

O verso três, por sua vez, apresenta duas variações, mas também, sem muita mudança no entendimento geral do mesmo. A primeira é o uso da expressão

<sup>340</sup> ALAND *et al*, 2009, p. 628.

<sup>341</sup> PERSCHBACHER, Wesley J. Ed. *The new analytical greek lexicon*. Massachusetts: Hendrickson, 1996, p. 382.

<sup>342</sup> PERSCHBACHER, 1996, p. 382.

<sup>343</sup> ALAND *et al*, 2009, p. 628.

<sup>344</sup> GUTHRIE, Donald. *Hebrews: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 2007, p. 105s.

*'eiserxómetha gar*<sup>345</sup> que para alguns manuscritos deveria ser *'eiserxómetha 'oun*. Enquanto a primeira forma o verbo é seguido por uma conjunção, na segunda ele é seguido por uma partícula pospositiva.<sup>346</sup> Outra forma, nesta mesma combinação de palavras, encontradas em alguns manuscritos é que além da partícula pospositiva, em vez do ómicron, no verbo é usado o ômega: *'eiserxômetha 'oun*. De igual modo, embora não se tenha encontrado um analítico onde aparecesse a versão com o ômega, segundo os comentaristas, não há diferença no significado, dentro deste contexto.

Por fim, há uma inserção de um artigo no verso três,<sup>347</sup> o que deixa um pouco mais claro na definição e entendimento do assunto, no que diz respeito à sua leitura. Porém, sua ausência, atestada na grande maioria dos manuscritos e variantes, não impede a se chegar à mesma conclusão que ele poderia dar.

### 3.3 Análise de Hb 4.1-14 seguindo a estrutura do padrão quiástico

Aqui, seguiremos a proposta do padrão quiástico sugerido no tópico 1.5, dividindo-o em sete braços e seguindo a seguinte estrutura: A-B-C-D-C'-B'-A'. Mesmo que alguns não concordem com esta disposição, ou que a tenham como não claramente sustentável, optamos por mantê-la assim, por acreditarmos em sua viabilidade e, acima de tudo, porque a estrutura em si, não atrapalha a análise de cada versículo isoladamente. Apenas corrobora para um entendimento maior.

#### 3.3.1 Os braços A e A' do quiasmo: exortação à fidelidade, na busca pelo descanso (Hb 4.1,14)

**A** 4.1 Portanto tememos que, no tempo em que se deixa de lado a promessa de entrar no descanso de Deus, [...] alguém dentre vós acabe ficando para trás.

**A'** 4.14 Portanto, já que temos um grande sumo sacerdote, Jesus, o Filho de Deus, aquele que penetrou os céus, retenhamos firme a (nossa) confissão.

<sup>345</sup> ALAND *et al*, 2009, p. 628.

<sup>346</sup> GINGRICH, F. Wilbur; DANKER, Frederick W. *Léxico do Novo Testamento grego - português*. Tradução de Júlio P. T. Zabatiero. São Paulo: Vida Nova. 2005, p. 45 e 151.

<sup>347</sup> ALAND *et al*, 2009, p. 628.

O braço A' tem uma conotação e ligação muito maior com o verso 1 do capítulo 3, pois repete várias palavras: “Jesus”, “sumo sacerdote”, “confissão”, “céu” e o fato de Jesus ser um “emissário divino”.<sup>348</sup> Todavia, isto não impede de A' manter uma afinidade com o “braço A”, mesmo que se limite a corresponder por meio de assuntos. Desta forma, em “A” encontramos a preocupação de que seus fiéis estivessem falhando; enquanto A' mostra uma exortação à perseverança. “A” enfoca os possíveis infiéis, A' é um apelo aos crentes. Aqui, a correspondência seria antitética: crentes versus descrentes e temor pela falha versus exortação à perseverança. Ainda, em A é mencionado a possibilidade de entrarmos no descanso divino, em contrapartida, A' declara que Jesus, nosso sacerdote maior, já adentrou no céu. Por fim, ambos os versos usam a preposição 'oun após o verbo inicial.

**“Temamos portanto” (Hb 4.1a)**<sup>349</sup> – Dattler, enfoca tanto o temor, que passa a ideia de que assim como os judeus falharam no passado, em meio à sua jornada, “os cristãos correm o perigo de não entrar no repouso verdadeiro junto de Deus na eternidade”,<sup>350</sup> transmitindo a ideia de uma jornada tão instável quanto àquela do passado. Já Laubach, curiosamente, apenas se preocupa em dizer que a ideia do autor era dizer que “na vida dos filhos de Deus ainda existe ‘temor e tremor’”,<sup>351</sup> focando apenas na temeridade em si. Todavia, acaba deixando de fora a razão principal, que era o receio do hagiógrafo em perder seus ouvintes, da mesma forma que o povo havia se perdido, anteriormente. Isso é corroborado por Champlin, que diz que a conjunção, traduzida por “portanto”, é uma palavra que remete a algo anterior, neste caso, ao exemplo anterior de incredulidade.<sup>352</sup> E, por esta razão, o temor é de que os membros de sua comunidade acabassem sendo negligentes como aquela geração do deserto foi no passado.

Guthrie, também chega à mesma conclusão, porém por um caminho diferente. Segundo ele, é a posição do verbo, junto à conjunção, que daria a

<sup>348</sup> Por isto, seguimos a opinião de Adriano Filho, de que este verso 14 faz parte da perícopé em análise.

<sup>349</sup> Esta nomenclatura, 1a, 1b, 1c, 2a, 2b, 2c, entre outras, não segue a definição geral de divisão dos versículos. Mas optamos por mantê-las aqui, apenas como indicativo sobre a qual verso pertence a referida parte e mais ou menos qual seria sua localização dentro do versículo, a partir da nossa versão para o português.

<sup>350</sup> DATTLER, Frederico. *A carta aos Hebreus*. São Paulo: Paulinas, 1980, p. 97.

<sup>351</sup> LAUBACH, Fritz. *Carta aos Hebreus: comentário esperança*. Tradução de Werner Fuchs. Curitiba: Evangélica Esperança. 2000, p. 74.

<sup>352</sup> CHAMPLIN, 2002, p. 514.

conotação de que “seria salutar para os cristãos considerarem seriamente o fracasso dos israelitas, que incorreram no desagrado de Deus, e temer que uma calamidade semelhante não sobrevenha aos membros da nova comunidade, o Israel espiritual”.<sup>353</sup>

No entanto, Ellingworth, enfoca a promessa. Assim, este temor seria como algo pedagógico, como se o hagiógrafo estivesse mais interessado em ensinar sobre a seriedade da situação do que alarmá-los.<sup>354</sup> Implicaria muito mais, em um convite para a comunidade repensar sua postura para com a Palavra de Deus,<sup>355</sup> do que em um mero amedrontamento.

Em síntese, podemos dizer que este temor não pode ser aplicado aos cristãos, com relação à eternidade, o que poderia incorrer em termos de dizer sobre a instabilidade da salvação. Faz muito mais sentido ser uma palavra de preocupação do autor de Hebreus, no sentido de que seu povo, os israelitas de sua época, que ouviram sobre o evangelho, poderiam estar sendo tão negligentes quanto seus antepassados em não dar atenção à voz divina. E, conseqüentemente, perder a oportunidade do descanso. Não podemos usar esse trecho como se eles já tivessem entrado no novo descanso e já o tivessem perdido pela incredulidade. Parece mais natural pensar que, pela incredulidade, não estavam conseguindo entrar.

**“(que) alguém dentre vós pareça ter ficado para trás” (Hb 4.1b)** – aqui, o verbo parecer, às vezes tem sido traduzido como “perecer”; pois, conforme Guthrie, a raiz também pode ser traduzida como “julgar tendo”.<sup>356</sup> Ou também “ter uma ideia jurídica de ‘ser achado’ [culpado]”.<sup>357</sup> Embora seja difícil dizer com exatidão qual das duas temáticas estaria abrangendo, optamos pelo uso do parecer, visto que a ideia de perecimento, já estará implícita mais adiante no mesmo versículo.

Quanto à expressão “ficar para trás”, embora seja quase certo afirmar que o hagiógrafo tinha em mente a ideia de um atleta ou soldado, “alguém marchando num batalhão que anda mais rápido do que ele [que] não pode acompanhá-lo, por isso

<sup>353</sup> GUTHRIE, 1984, p. 104. Por Israel espiritual, este autor se refere ao chamado povo de Deus, a partir do ministério de Cristo. Assim não mais estariam atreídos à ideia de uma nacionalidade, por isto o termo espiritual, mas, ao mesmo tempo, continuariam como alvo de várias promessas a Israel.

<sup>354</sup> ELLINGWORTH, 1993, p. 237.

<sup>355</sup> LANE, 1991, p. 97.

<sup>356</sup> GUTHRIE, 2007, p. 104.

<sup>357</sup> RIENECKER, Fritz; ROGERS, Cleon. *Chave Linguística do Novo Testamento Grego*. Tradução de Gordon Chown e Júlio Paulo T. Zabatiero. São Paulo: Vida Nova, 1995, p. 500.

fica para trás”;<sup>358</sup> num contexto religioso, pode significar alguém que não foi “capaz de cumprir todas as demandas [...] sendo negligente, falhando, não atingindo o padrão exigido”.<sup>359</sup>

Sob esta mesma concepção de “ficar para trás” ser sinônimo de “ter falhado”, Champlin defende que o hagiógrafo aplicou alguma metáfora à vida do atletismo, em que apesar de tanto esforço na fase inicial, ao fim da jornada não se obtém a premiação.<sup>360</sup> Em outras palavras, alguém em sua comunidade estava correndo o risco de ser julgado como desqualificado para usufruir a promessa.

Resumindo, mesmo que tivesse uma jornada inicial bastante louvável, ao abrir mão de algumas práticas judaicas em nome da fé cristã, alguns daquela comunidade não teriam feito de forma plena e, por isso, estariam sendo considerados como desqualificados. Por isso, nossa tradução final para esta parte ficou sendo “Portanto temamos que alguém dentre vós acabe ficando para trás...”

**“no momento em que se ignora a promessa de entrar no descanso de Deus”. (Hb 4.1c,d)<sup>361</sup>** – Segundo Lincoln, nas onze vezes que o descanso (*katapausis*) aparece na LXX pode “significar um estado ou um lugar de descanso”, diz ainda que ela é o termo correlato à palavra hebraica *menuhah* e que a mesma, em geral pode ser usada “tanto para o lugar do descanso de Deus na terra prometida, quanto para o templo como o seu lugar de descanso”.<sup>362</sup>

Todavia, não conseguimos deduzir de onde Lincoln teria obtido esta quantia de onze utilizações. Pois numa consulta rápida no aplicativo Bible Works 7, observamos que o substantivo *katapausis* aparece por treze vezes na LXX e na concordância bíblica impressa, localizamos quinze usos.<sup>363</sup> Ao ler cada passagem, percebemos que destas aparições, três dizem respeito à cessação de atividades (Êx 35.2, Nm 10.35, 2Mac 15.1), duas têm uma conotação de ausência de guerra (Jz 20.43 e 1Re 8.56), uma é enigmática (Sl 95.11) e as sete restantes, referem-se a algum lugar, em especial ao templo. Quanto à tradução de *menuhah* para o grego, das 20 vezes em que este vocábulo aparece no Antigo Testamento, segundo o Bible

<sup>358</sup> RIENECKER; ROGERS, 1995, p. 500.

<sup>359</sup> RIENECKER; ROGERS, 1995, p. 501.

<sup>360</sup> CHAMPLIN, 2002, p. 514.

<sup>361</sup> Aqui ele é a última parte do verso, pois seguimos nossa tradução em português. Todavia, no texto grego seria a segunda parte, Hb 4.1b.

<sup>362</sup> LINCOLN. Sábado. In: CARSON, D. A. (Org.). *Do shabbath para o dia do Senhor*. Tradução de Suzana Klassen. São Paulo: Cultura Cristã, 2006, p. 214.

<sup>363</sup> HATCH; REDPATH, 1954.

Works 7, ela aparece de seis formas diferentes e são traduzidas para o grego como *katapausis* (8x), *'anapausis* (8x), *'anapauma* do verbo *'anapaúw* (1x), *thysian* (2x) e *dwron* (1x). Para Taylor, o significado das duas últimas palavras gregas é “sacrifício” e “oferenda”.<sup>364</sup>

Em outras palavras, quando o povo estava na terra ou no templo, usufruía do descanso divino, sinônimo também de intimidade com Ele. Pois, a ideia de receber o descanso divino, tinha uma conotação muito forte, a partir de Dt 5.15, onde “cada sétimo dia deve lembrar Israel de que seu Deus é um Deus libertador, um Deus que conseguiu eliminar todos os senhores de escravos”.<sup>365</sup> Nesta mesma linha de raciocínio, Coenen e Brown dizem que, teologicamente, o conceito de descanso no Antigo Testamento também está intimamente ligado com o descanso dos inimigos.<sup>366</sup> Por conta disso, Moura traça um paralelo entre esse descanso e o texto de Mt 11.28-30, onde Jesus se apresenta como o verdadeiro descanso.<sup>367</sup> E Champlin, ainda vê esse descanso como sendo sinônimo de salvação.<sup>368</sup>

Em suma, esse descanso definitivamente não poderia ser somente o território de Canaã ou o templo, pois na época da escrita desta homilia os hebreus tinham os dois,<sup>369</sup> mas o hagiógrafo continua preocupado com a possibilidade deles não terem usufruído desse descanso. E pior, está preocupado de que seus leitores percam esta bênção divina por conta de não darem crédito à Sua promessa.

Sem sombra de dúvida, a ideia principal aqui é a certeza de que a promessa de descanso ainda está à disposição.<sup>370</sup> Lightfoot também corrobora com este pensamento e diz que, a despeito da falha de seus antepassados, que morreram no deserto e seus conterrâneos, que não entenderam a grandeza desta promessa, o descanso que Deus tinha planejado para o seu povo continuava disponível, “ela

<sup>364</sup> TAYLOR, Bernard A. *The analytical lexicon to the Septuagint: a complete parsing guide*. Grand Rapids: Zondervan, 1991, p. 62,100.

<sup>365</sup> WOLFF, Hans Walter. O dia de descanso no Antigo Testamento. *Estudos Teológicos*. Nº 1, ANO 12, 1972, p. 2.

<sup>366</sup> COENEN, Lothar; BROWN, Colin. *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. Tradução de Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 521.

<sup>367</sup> MOURA, Pedro. *a Carta aos Hebreus: um sermão sobre o sacerdócio de Cristo*. Rio de Janeiro: JUERP, 2008, p. 91.

<sup>368</sup> CHAMPLIN, 2002, p. 514.

<sup>369</sup> Sabemos que os hebreus, neste período, estavam sob a influência do império romano. Todavia, tal “escravidão” não pode ser encarada aos moldes dos regimes de escravidão modernos, afinal, como bem destaca Cairns (2008, p. 29-56) os hebreus, assim como outros povos, dispunham de certa liberdade tanto religiosa, quanto administrativa, desde que não confrontassem o império.

<sup>370</sup> GUTHRIE, 2007, p. 104.

continua aberta e preparada para os homens [com o sentido de humanidade]”.<sup>371</sup> É bem verdade que a promessa não havia sido cumprida, nem tão pouco abolida.

**“Tendo pois um grande sumo sacerdote,” (Hb 4.14a)** – O verso 14 é a conclusão para a perícope em estudo. Vanhoye também concorda com isso, e amplifica, dizendo que assim como o verso 14 é a conclusão lógica com ênfase na fé, esboçada nos versos anteriores, o versículo 15 inicia uma nova sessão sob o prisma do ‘Sumo sacerdote misericordioso’.<sup>372</sup> Quanto à conclusão em si, não é tão difícil de aceitar. Todavia, o uso da preposição pospositiva *óun* é que pode trazer certa inquietação. Por exemplo, para Ellingworth, ela seria apenas adversativa e sem qualquer relação com a parte precedente.<sup>373</sup> Já em Mora, *óun* é indicativo de conclusão, mas poderia sê-lo para todo o versículo, como também poderia dizer que apenas uma de suas partes seria a palavra conclusiva para a perícope toda.<sup>374</sup>

Embora se tenha essas quatro possibilidades para o uso da preposição *óun*, Mora explica que o contexto é claro em mostrar que todo o verso 14 serve como a conclusão dos versículos anteriores. Entre eles há uma relação bastante clara e lógica, entre o sumo sacerdócio de Cristo e a necessidade de se ter uma fé constante. Também há afinidade temática e literária entre ‘a fé que entra’ e um apelo dogmático entre a primeira parte do verso e o assunto descrito em 3.1-6. De igual modo, há uma similaridade muito grande entre a ideia expressa na segunda parte de Hb 4.14, com o trecho de 3.7-4.13.<sup>375</sup>

Convém salientar que além do verso 14 ser o resumo ou a conclusão da perícope como um todo, também faz parte de um dos braços externos do ‘candelabro quiástico’. Assim, serve como resposta positiva para o anseio temerário esboçado em Hb 4.1.

Para entender o peso da afirmação de que Jesus é um grande sumo sacerdote, é interessante recorrer a Ellingworth, que afirma que esse termo já havia sido utilizado para referir-se a Simão Macabeus, para Melquizedeque e até mesmo para a palavra *lógos*. Mas, aqui, há um paralelo com o texto de 5.1 e serviria, além de um recurso estilístico para antecipar o que será tratado mais adiante, para

<sup>371</sup> LIGHTFOOT, 1981, p. 109.

<sup>372</sup> VANHOYE *apud* MORA, Gaspar. La Carta a los Hebreos como Escrito Pastoral. Barcelona: Editorial Herder, 1974, p. 153.

<sup>373</sup> ELLINGWORTH, 1993, p. 266.

<sup>374</sup> MORA, 1974, p. 152.

<sup>375</sup> MORA, 1974, p. 152-159.

ênfatizar que Jesus vem de uma ordem diferente.<sup>376</sup> Para Mora é uma declaração sobre a eficácia de seu ministério e com relação à sua obra salvífica, que tange ao que é eterno. Isso, em especial, por entender que a figura de Jesus sobre a casa de Deus, esboçada em 3.6, garante esta aplicação escatológica.<sup>377</sup>

**“Jesus, o Filho de Deus, aquele que penetrou os céus,” (Hb 4.14b) –**

Segundo Hobbs, aqui o autor estaria mostrando a dupla manifestação do Cristo. Enquanto o nome “Jesus” diz respeito à sua humanidade, a declaração ‘o filho de Deus’ refere-se à sua divindade. Ele destaca, também, a presença do artigo definido. Jesus é o filho e não apenas ‘um filho’.<sup>378</sup> Bruce chama a atenção para a intencionalidade do uso dos dois títulos, essencialmente opostos entre si. Segundo ele, o hagiógrafo passaria uma mensagem de segurança aos seus ouvintes; pois como homem, Jesus poderia se aproximar deles e compreendê-los, e como Deus, teria a prerrogativa de ser capaz de executar sua obra, de fato.<sup>379</sup>

Já, sobre a afirmação ‘penetrou os céus’, o verbo *diéléllythóta* é um participio perfeito, indicando uma ação total e irreversível. Em outras palavras, serviria como uma autêntica declaração sobre a exaltação de Jesus.<sup>380</sup> Ainda, segundo Mora, embora a expressão ‘penetrou os céus’ apareça aqui, pela primeira vez, sua ideia é confirmada também pela expressão ‘é sacerdote para sempre’; e, pode com certa tranquilidade ser aplicada à vitória pessoal de Cristo e, conseqüentemente, ao sentido salvífico de seu ministério.<sup>381</sup>

Bruce esclarece ainda, que o uso da palavra céu no plural se deu por conta de sua correlação com a palavra hebraica do AT, a qual só é encontrada no plural. Aqui, a ideia é expressar a transcendentalidade da pessoa e obra de Jesus. Concomitantemente, acaba distinguindo-o dos outros usos históricos para o título de “grande sumo sacerdote” afinal, com seu sacrifício Jesus foi o primeiro a adentrar plenamente<sup>382</sup> o âmbito celeste.<sup>383</sup> Isso, pressuposto, pode indicar duas

<sup>376</sup> ELLINGWORTH, 1993, p. 266.

<sup>377</sup> MORA, 1974, p. 157s.

<sup>378</sup> HOBBS, Herschel H. *Studies in Hebrews*. Nashville: Southern Baptist Convention, 1954, p. 45.

<sup>379</sup> BRUCE, 1964, p. 84.

<sup>380</sup> ELLINGWORTH, 1993, p. 266.

<sup>381</sup> MORA, 1974, p. 157s.

<sup>382</sup> Não temos como objetivo gastar muita energia com definições e distinções com o comumente chamado estágio intermediário entre a morte e a ressurreição. Mas aqui, céu é encarado como o local mais íntimo do Criador, a morada do próprio Deus. Vai além, do que foi tradicionalmente chamado de “Limbo dos pais”, sinônimo de seio de Abraão (cf. Lc 16.22) ou paraíso (cf. Lc 23.43). Segundo Atwater, Cristo teria levado para o céu as almas dos justos que morreram antes de sua

possibilidades no que se refere à vida aqui, temos um salvador deveras eficaz, capaz de nos auxiliar a vencer as intempéries desta vida; e, concomitantemente, temos uma garantia escatológica, de que nossa confiança não será em vão.<sup>384</sup> Embora essas duas dimensões estejam bem presentes no ministério deste Sumo sacerdote, Dattler nos lembra de que sua ação foi única e cabal; pois entrou de uma vez por todas na presença divina, consumando sua obra, não havendo nada que ele ainda precise fazer a fim de conceder o real descanso ao fiel. Assim, aquele que se dispõe a crer, é que precisa se apropriar de Seus feitos e permitir Seu auxílio.<sup>385</sup>

**“retenhamos firme a confissão” (Hb 4.14c)** – Não obstante o fato de termos um exímio sumo sacerdote que está na presença de Deus, nossa salvação ainda continua dependente de nós tomarmos ou não posse da mesma. Também significa dizer, segundo Mora, que nossa participação em Cristo, hoje, não é total. Isso é, escatologicamente, quando cremos, recebemos a garantia da salvação em Cristo, mas historicamente, nosso relacionamento com Jesus é permeado de tensões entre o agora e a nossa situação definitiva.<sup>386</sup> Por esta razão, há a necessidade de perseverarmos até o final. Mas, não precisamos nos atemorizar, pois, conforme nos lembra Bruce, quando o crente opta em aceitar o sacerdócio de Jesus, sua ajuda o torna capaz de, inclusive, manter sua confiança nEle.<sup>387</sup>

Diante de tudo isso, podemos dizer que enquanto no braço A de nosso candelabro quiástico nosso hagiógrafo inicia sua fala, bastante temerário, de que seus ouvintes pudessem perder a bênção por não se aperceberem das boas novas à sua disposição, no braço A' é bem incisivo ao declarar que o fiel terá em Cristo, um sumo sacerdote especial e capaz de auxiliá-lo, inclusive neste processo. A partir destas duas constatações, passa a descrever como isto seria possível: por meio da

---

ascensão. Assim, para quem segue esta teoria, além de Cristo, os fieis que já estavam mortos na época de seu ministério, já estão na presença do próprio Deus. (ATWATER, Donald. (Ed.) *The Catholic Encyclopedic Dictionary*. 3.ed. New York: Macmillan, 1961, p. 293.). Não percebemos nada neste sentido, nas palavras de Hebreus, todavia, o que fica muito evidente é que, diferentemente do sumo sacerdote, o maior exemplo humano de proximidade com Deus, que podia entrar no “Santo dos Santos” (figura ou símbolo da realidade celeste) apenas uma vez por ano, Cristo adentrou o próprio céu, de uma vez por todas.

<sup>383</sup> BRUCE, 1964, p. 85.

<sup>384</sup> MORA, 1974, p. 159.

<sup>385</sup> DATTLE, 1980, p. 100.

<sup>386</sup> MORA, 1974, p. 159.

<sup>387</sup> BRUCE, 1964, p. 85.

Palavra de Deus, sempre à disposição da humanidade a fim de nortear e penetrar no mais profundo do ser de seus ouvintes.

### **3.3.2 Os braços B e B' do quiasmo: a Palavra como norteadora do descanso (Hb 4,2-5; 4,12-13)**

**B** 4.2 Pois, nós temos recebido as boas novas assim como aqueles também. Mas a palavra ouvida não os ajudou, uma vez que eles não se apegaram à mesma, pela fé.

4.3 Todavia, (nós), os que temos crido, estamos na peregrinação ao descanso porque (Ele) disse: “como jurei na minha Ira, jamais entrarão no meu descanso”. Embora, Suas obras tenham sido terminadas desde a fundação do mundo.

4.4 Pois, em certo lugar, disse assim a respeito do sétimo (dia): “e descansou Deus, no dia sétimo, de todas as Suas obras”.

4.5 E neste mesmo (lugar, falou) novamente: “Jamais entrarão no meu descanso”.

**B'** 4.12 Pois a Palavra de Deus é viva, operante e mais afiada que qualquer espada de dois gumes. (Ela) penetra até (a) divisão de alma e de espírito, de juntas e de medulas, é hábil para discernir os procedimentos e intenções do coração.

4.13 De igual modo, criação alguma está oculta perante a Palavra. Todas as coisas (estão) nuas e expostas perante os olhos dEla. À qual temos de prestar contas.

Em B temos a presença da Palavra e por duas vezes a menção ao juramento de não entrada, o que poderia, implicitamente, ser atrelado a um julgamento, enquanto em B', temos a descrição do poder da Palavra, inclusive, para julgar a tudo e todos. Diante disso, analisemos cada versículo, parte a parte.

**“Também, pois, nós temos recebido as boas novas assim como aqueles também (a receberam)” (Hb 4.2a)** – Embora, geralmente tem-se traduzido *'euangélidô* como sendo pregação do evangelho, aqui, parece ser mais natural

entender com o sentido mais básico de “anunciar as boas novas”.<sup>388</sup> Certamente não queria dizer que o Evangelho de Jesus Cristo havia sido pregado lá no Sinai, mas que “as boas novas de um descanso espiritual e eterno” já havia sido dada a eles.<sup>389</sup>

Embora o conteúdo da mensagem fosse “grandemente diferente, o fator em comum é que nos dois casos Deus estava se comunicando com os homens”. Interessante também é o uso da palavra *logos*, utilizada neste mesmo versículo. Pois ela é “a palavra neotestamentária favorita para [referir-se à] revelação de Deus”.<sup>390</sup> Geralmente traduzida por “verbo, palavra, razão, ideia, sabedoria, [...] não é apenas a palavra falada, mas o pensamento expressado, é a Palavra falada em expressão do pensamento [...] é a Sabedoria personificada dos hebreus, a qual nos deu tudo”.<sup>391</sup> Ainda, segundo Moffatt, a concepção veterotestamentária da presença divina, por meio de Sua *Shekinah*<sup>392</sup> era às vezes entendida como o próprio *Logos*.<sup>393</sup> Assim, enquanto para a filosofia grega “o *Logos* era a razão que procede de Deus, para o hebreu, o *Logos* era a Vontade e Plano de Deus, entrando na história para guiá-la e controlar o seu curso”.<sup>394</sup> Em outras palavras, “o Deus de Israel [...] realizou em Jesus de Nazaré a Sua ação-palavra última, decisiva e definitiva (cf. Hb 1.1-3).”<sup>395</sup>

Mesmo reconhecendo que a teologia Joanina do *Logos*, geralmente, tem sido atribuída com a data entre o final do século I d.C. e o início do segundo, algo bem posterior à escrita de Hebreus, “há grande probabilidade do hino ao *logos* ser ‘mais antigo, talvez pré-cristão e remanejado antes de ser apostado a João’.”<sup>396</sup> Ainda, segundo Kertelge, “a tendência personificante da especulação sapiencial judaica

<sup>388</sup> GINGRICH; DANKER, 2005, p. 87.

<sup>389</sup> CHAMPLIN, 2002, p. 514.

<sup>390</sup> GUTHRIE, 2007, p. 105.

<sup>391</sup> TAYLOR, William C. *Evangelho de João: tradução e comentário*. 2. ed. Rio de Janeiro: CPB, 1950, v. 1, p. 182.

<sup>392</sup> A ideia ou conceito acerca da *shekinah*, não está explícito no texto bíblico, mas se desenvolveu na cultura rabínica a partir da interpretação e utilização de alguns textos das Escrituras do AT. Sua raiz, na Bíblia, tem a ver com o verbo habitar e, além do uso comum, também faz referência à morada de Deus entre a humanidade (cf. Ex 25.8, 29.45; Is 8.18). Por isso, no círculo rabínico, ela passou a representar “a habitação de Deus sobre a terra.” (BEAUCHAMP, Paul, *SHEKINAH*. In: LACOSTE, Jean-Yves. (Ed.) *Dicionário crítico de teologia*. Tradução de Paulo Menezes, Maria Gonçalves, Marcos Bagno, Nicolás Campanario, Marcelo Perine. São Paulo: Paulinas & Loyola, 2004, p. 1562.).

<sup>393</sup> MOFFATT, James. *The theology of the gospels*. New York: Charles Scribner's Sons, 1913, p. 98.

<sup>394</sup> TAYLOR, 1950, p. 184.

<sup>395</sup> HILBERATH, Bernd Jolhen; SCHNEIDER, Theodor. PALAVRA. In: EICHER, Peter. *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1993, p. 424.

<sup>396</sup> BLANCHARD, Yves-Marie. VERBO. In: LACOSTE, 2004, p. 1826.

contribuiu já anteriormente ao prólogo de João para a cristologização do predicado de *Logos*.<sup>397</sup>

Todavia, mesmo deixando a discussão sobre a teologia joanina sobre o *logos* de lado, o início deste processo de personificação, sem sombra de dúvidas é anterior ao próprio evangelho joanino. Pois,

Vários Targuns, principalmente o targum palestino do Pentateuco, atestam a ampliação do uso da palavra [... por exemplo] a forma verbal de Gn 1.1: 'Deus disse' é transposta em forma nominal ('A Palavra do Senhor') e citada em posição de sujeito gramatical [...] de igual modo, no poema 'das quatro noites' (tg. Ex 12,42), a palavra de Deus personificada preside o juízo e o cumprimento da história, ao lado do messias real e do profeta mosaico.<sup>398</sup>

Ainda, segundo Rocha, Heráclito já havia utilizado esta palavra para se referir à "divindade imanente do mundo ou, por outras palavras, a inteligência que governa o mundo...";<sup>399</sup> além disso, na mitologia popular os gregos associavam o *logos* a Hermes e os egípcios a Tot. Assim, sob tais influências e pensamentos, Filo acaba juntando o pensamento judaico com o grego e propõe ser o verbo a própria razão e/ou palavra do próprio Deus, sendo ele "o tipo exemplar dos homens [que ao unir a humanidade a Deus] deve ser ao mesmo tempo imanente e transcendente. [Todavia,] a doutrina de Filo é notoriamente abstrata, impessoal, enquanto que a de João é positivamente pessoal."<sup>400</sup>

Desta forma, podemos dizer que, ao caminhar em ambas culturas (semita e helenista), o autor de Hebreus consegue dar um salto a mais em sua explicação, defendendo que "a palavra de Deus tornou-se insuperavelmente única e clara no Seu filho, no qual Deus chega à Sua meta [...] a salvação inicia-se por isso com a audição atenta da palavra de Deus que tem a sua origem na 'pregação do Senhor' e 'depois foi-nos fielmente transmitida pelos que a ouviram' (Hb 2.3)."<sup>401</sup>

**"Mas a palavra ouvida não os ajudou, uma vez que eles não se apegaram à mesma, pela fé". (Hb 4.2b) –** Nossa tendência à incredulidade é explicada por Lutero como sendo quase que um produto natural de nosso amor ou

<sup>397</sup> KERTELGE, Karl. *LOGOS*. In: EICHER, 1993, p. 629.

<sup>398</sup> BLANCHARD, In: LACOSTE, 2004, p. 1826.

<sup>399</sup> ROCHA, Joel C. *O verbo da vida no século XX*. São Paulo: Casa Edidota Presbiteriana, 1971, p.18.

<sup>400</sup> ROCHA, 1971, p.19s.

<sup>401</sup> KERTELGE, In: EICHER, 1993, p. 630.

apego a nós mesmos, ou seja, somos tendenciosos a nos gloriarmos em nossos próprios julgamentos e vontades, tendo uma verdadeira alegria, embora fugaz e passageira, em nosso próprio senso de retidão. A fé, em contrapartida, seria uma demonstração de que nossa vida é pautada no prazer de vivermos de forma digna e reta a partir da retidão de Deus, outorgada por meio de Cristo.<sup>402</sup>

Embora Laubach tenha uma linha de raciocínio mais pastoral, e não poucas vezes, acaba ignorando o contexto, para ir direto a uma interpretação, ele diz algo interessante sobre este trecho: a palavra deve andar lado a lado com a fé. Ela deve provocar cada vez mais a fé do leitor e, concomitantemente, tal fé deve levar a pessoa religiosa a buscar cada vez mais aprofundamento na mesma.<sup>403</sup>

Só o conhecimento do evangelho não leva a lugar algum. Ainda, segundo Smith, as boas novas, embora poderosa em seus efeitos, só produz resultados onde é acolhida com fé.<sup>404</sup> Por isso, segundo o hagiógrafo, embora a Palavra estivesse à disposição das pessoas, de forma alguma, ela tinha algum defeito ou ineficiência. Pelo contrário, havia sido a incredulidade dos seus ouvintes que não lhes permitiu tomar posse da bênção oriunda da promessa. Tragicamente, isto poderia voltar a acontecer, caso se ignorasse a Palavra que continuava à disposição do povo de Deus.

**“Todavia, (nós), os que temos crido, estamos na peregrinação ao descanso porque (Ele) disse: ‘como jurei na minha ira, jamais entrarão no meu descanso’”. (Hb 4.3a) –** O início do verso indica que não basta apenas ouvir o evangelho, mas precisamos nos apropriar dele pela fé.<sup>405</sup> Somente por meio de uma fé obediente é que podemos iniciar a jornada do descanso. Pois, embora o povo esperasse por um repouso eterno,<sup>406</sup> a expressão “estamos indo para dentro”, que muitas vezes tem sido traduzida como “vamos para dentro” deve ser mais bem entendida como “a pessoa que têm crido, já está no processo de entrar”.<sup>407</sup> Aqui, trocamos a palavra entrada por peregrinação, por descrever melhor a ideia processual. Pois assim, conseguimos traduzir melhor a ideia do grego de que o

<sup>402</sup> LUTERO; PELIKAN, 1968, p. 154.

<sup>403</sup> LAUBACH, 2000, p. 75.

<sup>404</sup> SMITH, Robert H. *Hebrews*. Minneapolis: Augsburg, 1984, p. 63.

<sup>405</sup> BRUCE, 1984, p. 73.

<sup>406</sup> BONNET, Luis; SCHROEDER, Alfredo. *Comentario del Nuevo Testamento: Hebreos-Apocalipsis*. tomo 4. ABAP-CBP, 1982, p. 61.

<sup>407</sup> RIENECKER; ROGERS, 1995, p. 501.

descanso é um processo, uma viagem em curso,<sup>408</sup> algo para ser iniciado já no presente.<sup>409</sup> Mas, não exclusiva e unicamente aqui, pois no caso do descanso “trata-se de uma realidade que ultrapassa o tempo, embora seja experimentada através de estágios cronológicos”.<sup>410</sup> Pinto, amplifica ainda mais esta questão, quando diz que o descanso é uma combinação da “manifestação terrena do reino, com a visão geral de que ela aponta para a vida de fé e descanso em relação às obras como meio de salvação”.<sup>411</sup>

Segundo Lincoln, o autor de Hebreus parece estar familiarizado com uma tradição antiga, em sua época, que reinterpretava o descanso com uma designação mais escatológica, indicando um lugar onde os justos entrariam após a morte. Talvez a partir daí, é que o hagiógrafo parece considerar o descanso como “um lugar de descanso escatológico associado à terra prometida celestial, à Jerusalém celestial e ao santuário celestial”; mas não apenas isso, pois ele propõe uma aplicação “ainda mais ampla ao associar o salmo 95.11 com Gênesis 2.2”,<sup>412</sup> aqui e no verso seguinte.

É bem verdade que, num primeiro momento, há traduções que tendem a nos levar a pensar apenas em algo temporal e local, como o tradicional léxico de Bauer que traduz *katapausis* apenas como “lugar de repouso”.<sup>413</sup> Talvez influenciados pelo senso comum, a partir de Käsemann.<sup>414</sup> Todavia, dicionários mais recentes, como Perschbacher, já trazem com o sentido de “ato de dar descanso”, “um estado concluído” ou ainda como “descanso final”.<sup>415</sup> Outros autores, também são concordes de que *katapausis* não poderia estar relacionado apenas a um lugar, mas estaria designando, em especial, uma condição ou status.<sup>416</sup> É bem provável que, assim como Deus “gostou” de Suas obras (cf. Gn 1-2.3), também somos convidados a reconhecê-las, nos agradando delas. Assim, nossa crença em Deus deixa de ser algo meramente abstrato, para dar lugar à praticidade do dia-a dia.

<sup>408</sup> MOFFATT, 1957, p. 51.

<sup>409</sup> TURNER, 1987, p. 43.

<sup>410</sup> CHAMPLIN, 2002, p. 515.

<sup>411</sup> PINTO, 2014, p. 493.

<sup>412</sup> LINCOLN, *In*: CARSON, 2006, p. 215.

<sup>413</sup> BAUER, Walter. Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur. Berlin e New York: Walter de Gruyter, 1988. Tradução nossa a partir da palavra alemã: Ruhestätte.

<sup>414</sup> MUELLER, *In*: Revista Estudos Bíblicos, 1998, p. 66.

<sup>415</sup> PERSCHBACHER, 1996, p. 226. Tradução nossa, a partir da frase em inglês: “the act of giving rest, a state of settled or final rest”.

<sup>416</sup> Autores como THOMPSON (1982, p. 100.); BRAUN (1984, p. 91 *apud* MUELLER, *In*: Revista Estudos Bíblicos, 1998, p. 66.) e WEISS (1991, p. 269.)

**“Embora, Suas obras tenham sido terminadas desde a fundação do mundo” (Hb 4.3b)** – O descanso é a partir de Deus, “não só porque foi quem o originou como porque Ele mesmo entrou no descanso depois de ter terminado as obras da criação”.<sup>417</sup> Por isso, tal repouso oferecido à humanidade pode ser considerado como “a participação no descanso de Cristo, e é tão antigo quanto a sua Criação, estabelecido juntamente com Ele”.<sup>418</sup>

Para Lane, não é tão nova a ideia de um descanso além do terreno, imaginado à semelhança daquele vivenciado na criação. A literatura apocalíptica já fazia uso recorrente desta ideia.<sup>419</sup> Todavia, Hebreus parece ir além, quando declara que o repouso de Deus foi iniciado após o término de Suas obras. Ainda segundo ele, há um paralelo muito forte entre a palavra da criação e a promessa de um descanso, ambas, experimentadas pela história humana.<sup>420</sup>

**“Pois, em certo lugar, disse assim” (Hb 4.4a)** – Enquanto Guthrie encara o simples fato de que o autor não se preocupava com o detalhe de onde estaria escrito, mas com a autoridade implícita na própria passagem,<sup>421</sup> para Lightfoot, a falta de referência do texto citado faz parte de seu gênero literário, ou seja, devido à beleza poética de sua escrita, não se atém a pormenores de citações formais.<sup>422</sup>

**“a respeito do sétimo (dia): ‘e descansou Deus, no dia sétimo, de todas as Suas obras’” (Hb 4.4b)** – A ideia do descanso já era algo antigo, iniciado com o sétimo dia da criação. Tomando como referência o número 7, que é símbolo da perfeição, na cultura judaica, certamente o descanso seria entendido como a paz perfeita.<sup>423</sup> Ainda, segundo Bonnet e Schroeder, além de uma figura, já servia como um pequeno experimento da realidade maior que a mesma vinha representando.<sup>424</sup> Por isto, seguimos a mesma defesa que Attridge, ao declarar que para o autor de Hebreus, o sábado judaico sempre foi símbolo de uma salvação escatológica,

---

<sup>417</sup> LIGHTFOOT, 1981, p. 110.

<sup>418</sup> CHAMPLIN, 2002, p. 515.

<sup>419</sup> LANE, 1991, p. 99.

<sup>420</sup> LANE, 1991, p. 99.

<sup>421</sup> GUTHRIE, 2007, p. 107.

<sup>422</sup> LIGHTFOOT, 2007, p. 111.

<sup>423</sup> THOMPSON, 1982, p. 85.

<sup>424</sup> BONNET; SCHROEDER, 1982, p. 61.

todavia não uma mera escatologia em si, mas o início de uma realidade das boas novas<sup>425</sup> que Deus estaria dando à humanidade, por meio de Seu povo.<sup>426</sup>

Curiosamente, a aproximação entre o descanso (*katapausis*) que está à disposição hoje e o descanso de Sl 95.11, como aplicação de Gn 2.2 só é possível a partir do texto da LXX, porque no texto hebraico, em Gênesis é usado o verbo *shabbat*, enquanto em Salmos a referência é ao substantivo *menuhah*. Num primeiro momento pode parecer um uso um tanto quanto arbitrário, mas segundo Grässer, isto pode significar tão somente que, para o autor de Hebreus, este descanso especial (o *katapausis* celeste) já deveria estar preparado antes do sétimo dia da criação, caso contrário, Deus não poderia ter descansado de fato e,<sup>427</sup> tão pouco poderia deixar à disposição da humanidade.

**“E neste mesmo (lugar, falou) novamente: ‘Jamais entrarão no meu descanso’”. (Hb 4.5)** – Este impedimento para se entrar é mediante a falta de fé e/ou à desobediência.<sup>428</sup> Como os israelitas do passado não creram ou não obedeceram, foram impedidos de usufruírem do descanso que lhes estava proposto. O hagiógrafo faz a ponte e traça uma conexão muito forte entre o texto de Gn 2.2 e agora, com o Sl 95.11. Segundo Attridge, isso é declaradamente atestado por meio da própria construção gramatical do texto.<sup>429</sup> O povo, devido à falta de fé/obediência, não poderia usufruir do descanso já preparado no início dos tempos. Outra questão muito incisiva levantada por Hebreus, aqui, é a de que Deus é quem decide e determina quem entra ou não em Seu repouso.<sup>430</sup>

**“Pois a Palavra de Deus” (Hb 4.12a)** – Aqui, a palavra refere-se “à doutrina geral de Deus”, neste caso, fazendo referência ao evangelho e não apenas à lei

<sup>425</sup> Segundo Westcott, Agostinho defendeu a ideia de que a eternidade seria como o “oitavo dia” da criação, afinal, o sétimo dia em Gn 2.4 não teve a declaração de que finalizou, como os demais, por isso, segundo ele, ainda estamos vivendo o dia sétimo da criação, no qual Deus está descansando e logo Ele voltará a criar (os novos céus e nova terra), iniciando o oitavo e último dia de nossa história. (WESTCOTT, B. F. *The epistle to the Hebrews: the greek text with notes and essays*. Grand Rapids: WM. B. Eerdmans: 1952, p. 98.)

<sup>426</sup> ATTRIDGE; KOESTER, 1989, p. 129.

<sup>427</sup> GRÄSSER, 1990, p. 209 *apud* MUELER, 1998, p. 67.

<sup>428</sup> No capítulo cinco, ao estudar Nm 13 e 14 trabalharemos melhor esta distinção entre crer e obedecer. Lá poderemos perceber que, diferentemente do senso comum de que para o AT ouvir, obedecer e crer são sinônimos, perceberemos que a soma da fé e da obediência é a única atitude esperada como resposta à Palavra de Deus sempre presente e disponível na vida do povo.

<sup>429</sup> ATTRIDGE, 1989, p. 130.

<sup>430</sup> GUTHRIE, 2007, p. 107.

mosaica. Juntando-se a isto, o fato dela ser ativa, não há como desmerecê-la e ficar impune.<sup>431</sup> Como no grego é utilizado o vocábulo *logos*, ela também pode ser considerada como a personificação do próprio Deus,<sup>432</sup> ou, no mínimo, a personificação do Cristo.

**“é viva, operante (ativa)” (Hb 4.12b)** – Significa dizer que ela se cumpre e que é aplicável a seus leitores.<sup>433</sup> Ainda, segundo Rienecker e Rogers, o termo *energês* é “usado para a atividade que produz resultados, [usado em especial para enfatizar alguma] atividade divina que tem efeitos reais”.<sup>434</sup> Ou seja, quando a relacionamos com a parte B, do candelabro quiástico, podemos dizer que de fato, Deus, por meio de sua Palavra, está interessado em ajudar o povo a entrar em seu descanso. O povo não está só, nesta caminhada.

**“e mais afiada que qualquer espada de dois gumes. (Ela) penetra até (a) divisão de alma e de espírito, de juntas e de medulas,” (Hb 4.12c)** – Há teóricos que gastam energia tentando justificar a dicotomia do ser humano, em detrimento da tricotomia. Ao passo que a maioria segue uma linha mais neutra, optando por ficar apenas com o conceito maior que seria a ideia de se “transmitir a noção exata do extremo poder de penetração da Palavra de Deus, até o próprio centro do ser humano”.<sup>435</sup> Ao seguirmos por esta linha de raciocínio, este evangelho serviria para erradicar a hipocrisia; pois “não há nada tão difícil ou sólido numa pessoa, nada tão profundamente oculto que a eficácia da Palavra não penetre até lá”,<sup>436</sup> entrando na vida humana como um todo.<sup>437</sup>

Todavia, embora, não tenhamos ainda achado nenhum teórico que possa concordar com nossa ideia, ao que parece, alma e espírito, podem muito bem estar tratando sobre a intersecção entre o ontológico e o antropológico, para referir-se à totalidade do ser humano. Ou seja, seria uma menção ao poder da Palavra, que como tal, abrangeria a integralidade da vida humana que nela crer, envolvendo-a

<sup>431</sup> CALVINO, 1997, p. 108.

<sup>432</sup> LIGHTFOOT, 1981, p. 114.

<sup>433</sup> LIGHTFOOT, 1981, p. 114.

<sup>434</sup> RIENECKER; ROGERS, 1995, p. 502.

<sup>435</sup> RIENECKER; ROGERS, 1995, p. 502.

<sup>436</sup> CALVINO, 1997, p. 108.

<sup>437</sup> GUTHRIE, 2007, p. 112.

não somente neste cosmo, mas perpassando a própria eternidade. Isto é, esta Palavra é tão poderosa, que teria gerência tanto aqui, quanto acolá.

**“é hábil para discernir os procedimentos e intenções do coração” (Hb 4.12d)** – Verdadeiramente, a palavra liberta, como “se tirasse de um labirinto onde jazia outrora enredada. Não há trevas mais densas que a incredulidade, e a hipocrisia cega de uma forma terrificante. A palavra de Deus dissipa tais trevas e faz a hipocrisia bater em retirada”.<sup>438</sup> A palavra coração é muito significativa para o autor de Hebreus e aqui vem para enfatizar que assim como Deus, sua Palavra alcança a profundidade e a totalidade da vida humana.<sup>439</sup> Certamente uma clara alusão ao texto do salmo 95.11, onde se menciona que o povo hebreu era “um povo que andara errado de coração”. Uma palavra bastante incisiva para dizer que Deus vai muito além das aparências, Sua Palavra é capaz de perscrutar lá no fundo e julgar até mesmo as intenções do ser humano que tende a viver no erro.

**“de igual modo, criação alguma está oculta perante a Palavra. Todas as coisas (estão) nuas e expostas perante os olhos dEla. À qual temos de prestar contas.”<sup>440</sup> (Hb 4.13)** – Diferentemente do passado, quando os israelitas perderam a intimidade com Deus, achando que Moisés morrera no monte Sinai e que Deus não mais se importava com eles (Êx 33), isso não mais ocorrerá no novo descanso, o povo é mais que avisado de que não há como se esconder do Altíssimo.<sup>441</sup> Talvez por isso, é que o autor enfatiza no v.11 o esforço necessário para entramos no referido repouso divino.

Por esta razão, segundo Dattler, este processo de busca pelo descanso poderia ser considerado como um risco, o qual deve ser temido; pois, na mesma proporção em que os israelitas tiveram de entrar ao crer e obedecer ou de ser

<sup>438</sup> CALVINO, 1997, p, 108.

<sup>439</sup> LIGHTFOOT, 1981, p. 115.

<sup>440</sup> A expressão “Para quem, a palavra está a nós”. É uma figura de linguagem que significa: “A quem temos que prestar contas”. Normalmente as versões tem interpretado o sujeito a quem a humanidade tem que prestar contas, como sendo o próprio Deus, em especial pela tradução literal “perante os olhos dele”. Todavia, pelo contexto, este “ele” a quem o fiel deve estar atento, refere-se à palavra, que é *Logos* em grego, e um substantivo masculino. Certamente, pelo contexto, como bem lembra Adriano Filho (2018, p. 11.), pelo contexto, podemos dizer que estar em sujeição à palavra é sinônimo de ser submisso ao próprio Deus.

<sup>441</sup> HENRICHSEN, 1985, p. 46.

deixado de fora ao descrever e/ou desobedecer, o mesmo Deus que a tudo vê (ele usa Hb 4.14-16 e outros textos) julgará da mesma forma.<sup>442</sup>

Todavia, aquilo que poderia ser visto como algo a impedir a entrada no descanso divino, diante de um Deus tão perscrutador, é suavizado com a continuidade da perícope seguinte. Para Henrichsen, em Hb 4.15-16 há um gancho<sup>443</sup> para a seção seguinte, mas que aqui poderia garantir a tranquilidade necessária. Pois Jesus é o Mediador supremo, que mesmo conhecedor profundo das intenções humanas, continua a defender e a mediar a causa daqueles que a ele se achegam. Além disso, como é compassivo, pode ajudar o fiel no seu dia-a-dia, a vencer seus medos e tentações. Jesus ainda dá livre acesso ao Pai. Ele aceita a humanidade, apesar de sermos o que somos.<sup>444</sup>

Semelhantemente ao salmo 95, que termina de forma um pouco mais forte e temerária, o autor de Hebreus também dá esse entendimento. No entanto, assim como lá não poderia ser visto tão somente como uma palavra rude ou de pavor, aqui também não. Num primeiro momento até pode transparecer algo neste sentido,<sup>445</sup> mas quando lemos com maior cuidado, percebemos que esta mesma Palavra, potencialmente assustadora por seu alto poder perscrutador, também é que nos encoraja e auxilia a vencermos a jornada que nos está proposta. A finalização dura do salmo 95 passa a ser vislumbrada como uma palavra de ânimo para aqueles que crêem e obedecem a Deus. Para os que vivem de fato uma vida em Sua presença e não apenas se preocupam somente com os rituais cúlticos; servindo também como garantia de Sua justiça.<sup>446</sup> Isso aparecerá de maneira ainda mais clara nos braços C e C' de nosso candelabro quiástico, analisados a seguir, quando nosso hagiógrafo procurará mostrar que ainda temos chances de iniciar o processo de peregrinação rumo ao descanso e, isso, sob a influência da Voz divina ainda à nossa disposição.

---

<sup>442</sup> DATTLER, 1980, p. 97.

<sup>443</sup> Gancho aqui, refere-se à expressão muito difundida por Lightfoot (1981) para explicar as várias deixas dadas pelo autor aos Hebreus, com o objetivo de conectar uma ideia que está em desenvolvimento com algo que será melhor explicado mais adiante.

<sup>444</sup> HENRICHSEN, 1985, p. 48.

<sup>445</sup> MORAES, 2016, p. 5-8.

<sup>446</sup> KIDNER, Derek. *Salmos 73-150: introdução e comentário aos livros III e IV dos Salmos*. Tradução de Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 2004, p. 367.

### 3.3.3 Os braços C e C' do Quiasmo: oportunidade para o descanso (Hb 4,6-7; 4,11)

**C** 4.6 Assim visto que aqueles a quem primeiro foram anunciadas as boas novas não entraram, em razão da desobediência; (o descanso) ainda está reservado (para que) alguns entrem nele.

4.7 Além disso, depois de tanto tempo, temos em Davi, a determinação de um certo dia – hoje – ao dizer anteriormente: “Hoje, se ouvísseis a voz dEle, não endureceríeis os vossos corações”.

**C'** 4.11 Esforcemo-nos, portanto, a entrar naquele descanso, a fim de que não venham a cair no mesmo erro de desobediência.

**“Assim (καὶ) visto que aqueles a quem primeiro foram anunciadas as boas novas não entraram em razão da desobediência; (o descanso) ainda (οὐκ) está reservado (para que) alguns entrem nele” (Hb 4.6)** – Para Turner, a desobediência aqui pode ser usada como sinônimo de incredulidade.<sup>447</sup> Conforme veremos mais adiante, quando estudarmos o texto de Nm 13 e 14, parece haver quatro tipos de pessoas, ou atitudes das mesmas: a) há aqueles que não creem nem obedecem, b) há aqueles que obedecem mas não creem, c) há os que creem mas não obedecem e d) aqueles que creem e obedecem. Attridge foi bem preciso na elucidação deste evento, ao esclarecer que para se entrar no verdadeiro descanso, que vai além de questões externas, humanas e terrenas, só é possível ao se levar uma vida de obediência vivida sob a fé,<sup>448</sup> ou seja, as pessoas que pertencem ao quarto grupo.

O problema da incredulidade no deserto e sua conseqüente rebeldia mostra o real estado da humanidade: quando se recusa a ouvir a voz divina então se abre mão do usufruto de Seu descanso.<sup>449</sup> Talvez por isso Smith chega a ser um tanto pessimista ao dizer que assim como a fé tem um poder surpreendente de nos fazer usufruir das bênçãos maravilhosas dadas por Deus, a falta dela tem “o poder

<sup>447</sup> TURNER, 1987, p. 45.

<sup>448</sup> ATTRIDGE, 1989, p. 130.

<sup>449</sup> BROWN, 1982, p. 85.

misterioso de frustrar os desígnios de Deus”.<sup>450</sup> Embora possamos concordar com ele no poder destruidor da incredulidade, não diríamos que chegou a estragar os planos divinos. Mesmo porque, o verso é enfático em mostrar que apesar do povo não ter entrado, o descanso continua à disposição.

Sim, mesmo com, aparentemente, uma palavra tão negativa no início do verso, Deus continua disposto a partilhar de sua presença com a humanidade e não será a desobediência de alguns que irá anular tal propósito.<sup>451</sup> Ainda há lugar. Mesmo com a incredulidade de alguns (cf. Sl 95) ou com a entrada de outros (Hb 4.3). Tanto os versos dos braços B e B', quanto estes aqui analisados, deixam claro que o descanso não se esgotou. Este lugar-status já estava preparado antes mesmo da fundação do mundo (Hb 4.3,4), não perdeu sua funcionalidade por causa dos infiéis, nem tão pouco se esgotou por conta daqueles que já estão entrando.

**“Além disso, depois de tanto tempo, temos em Davi a determinação de um certo dia – hoje – ao dizer anteriormente: ‘Hoje, se ouvísseis a voz Dele, não endureceríeis os vossos corações’” (Hb 4.6) –** Enquanto Attridge faz distinção entre o salmo 95 e Davi,<sup>452</sup> talvez como representante de todo o saltério, Ellingworth os vê como sinônimos. Davi é mencionado aqui como o autor do Salmo em discussão, nada mais que isto.<sup>453</sup> A despeito de quem é que esteja com a razão, embora a ideia da centralização no salmo 95 faça mais sentido, a ênfase maior é a declaração de que a oportunidade ao descanso continua válida e contemporânea para a comunidade de Hebreus.<sup>454</sup>

Concomitantemente, há a declaração de que Deus está disposto a auxiliar o Seu povo, bastando apenas, pela fé, dar-se ouvidos à Sua voz. E, por conta disso, não se deve cair no mesmo erro dos israelitas do passado, mas se dispor a dar ouvidos à voz divina. Inferimos isso não só pelo contexto, mas em especial pela conjugação verbal, que no grego usa o subjuntivo, expressando o desejo do hagiógrafo de que seus leitores pudessem ouvir a voz divina e fossem bem sucedidos. Quanto ao Sl 95, no capítulo seis entraremos em maiores detalhes e explicações.

<sup>450</sup> Tradução nossa a partir da frase original “unfaith has the mysterious power to frustrate the almighty desins of God (cf. Hb 3.19)” (SMITH, 1984, p. 63.)

<sup>451</sup> LIGHTFOOT, 1981, p. 111.

<sup>452</sup> ATTRIDGE, 1989, p. 130.

<sup>453</sup> ELLINGWORTH, 1992, p. 251.

<sup>454</sup> ATTRIDGE, 1989, p. 130.

**“Esforcemo-nos, portanto, a entrar naquele descanso, a fim de que alguém não venha a cair no mesmo erro de desobediência” (Hb 4.11)** – antes de concentrarmos esforços no significado da primeira parte, a mais importante, convém mencionar que o hagiógrafo se coloca junto com seus ouvintes na necessidade da perseverança na caminhada, mas se mantém à distância, quando o assunto é certeza. Ou seja, tal qual seus leitores, é um peregrino mas, diferentemente deles, não tem problema nenhum com a tentação de seguir os erros dos seus antepassados.

Voltando à parte principal, algumas versões em português trazem erroneamente o sentido de “procuremos”, como se ainda não tivéssemos obtido coisa alguma. Mas, *Spoudasomen*, a palavra utilizada no texto grego, vem do verbo que significa: “apressar-se com urgência, prestar atenção com diligência de alcançar algo, dedicar-se com cuidado para algo”.<sup>455</sup>

Quanto a esta necessidade de se esforçar, aqui é referida em relação à fé, pois “é difícil crer nas promessas de Deus [...] é difícil perdoar a si mesmo [...] mais difícil ainda é compreender que um Deus perfeito possa perdoar [...] é difícil crer que as necessidades diárias não tem de ser a prioridade nº 1”.<sup>456</sup> Esforçar-se ainda pode ser entendido como o dever de “concentrar as energias na obtenção de um alvo”,<sup>457</sup> agindo de forma diferente à atitude dos israelitas do passado.

É curioso como o autor aos Hebreus é enfático em mostrar os dois lados de uma determinada situação. Segundo Weiser, o encontro com Deus, embora tão gracioso e benévolo para com os seus, resulta em duas únicas opções: a) a paz oriunda da aceitação de Sua promessa; ou b) a intranquilidade de um coração errante.<sup>458</sup> Assim, o esforço ao qual o hagiógrafo nos convida a fazer diariamente é nosso trabalho no processo de amadurecimento, o que as epístolas consideradas paulinas chamariam de nossa santificação.<sup>459</sup>

<sup>455</sup> *SPOUDADZO* (Σπουδάζω). Βασικό Λεξικό της Αρχαίας Ελληνικής. Disponível em <[http://www.greek-language.gr/greekLang/ancient\\_greek/tools/lexicon/lemma.html?id=174](http://www.greek-language.gr/greekLang/ancient_greek/tools/lexicon/lemma.html?id=174)> Acesso em setem bro de 2017.

<sup>456</sup> HENRICHSEN, Walter A. *Depois do sacrifício*: estudo prático da carta aos Hebreus. Tradução de Luiz Aparecido Caruso. Miami: Vida, 1985, p. 46.

<sup>457</sup> RIENECKER, Fritz; ROGERS, Cleon. *Chave linguística do Novo Testamento grego*. Tradução de Gordon Chown e Júlio Paulo T. Zabatiero. São Paulo: Vida Nova, 1995, p. 501.

<sup>458</sup> WEISER, Artur. *The Psalms: a commentary*. Traduzido por Herbert Hartwell. Philadelphia: Westminster Press, 1962, p. 627.

<sup>459</sup> SMITH, 1984, p. 66.

É a decisão constante de darmos ouvidos ou lugar à voz divina. Pois quando assim agimos, naturalmente teremos um relacionamento agradável diante de Deus, conforme as próprias palavras de Hb 4.7. Segundo Miller, este esforço diz respeito à perseverança. Pois por um lado, a Bíblia é clara sobre a segurança de se estar com Cristo, por outro ela é enfática sobre nossa necessidade de perseverar na fé e em nossa caminhada de peregrinação aqui na terra.<sup>460</sup>

Ainda, para Henrichsen, “entrar no descanso de Deus é viver em comunhão ininterrupta com ele. Descanso, nesse contexto, refere-se à comunhão e não à salvação. Comunhão interrompida, e não a perda de salvação, foi o que Israel experimentou em Cades Barneia”.<sup>461</sup> Pinto também corrobora com esta ideia e amplifica dizendo que o descanso se refere à “plenitude de privilégio e recompensa” que a pessoa que crê usufrui nesta vida.<sup>462</sup>

Embora estejamos falando de algo garantido por Cristo e disponibilizado à pessoa que crê, por Sua Palavra, não é algo natural da natureza humana, por isso, para Miller, também tem o significado de lutar as batalhas da fé. Em especial, no esforço de se desistir de confiar em si próprio, confiando inteira e plenamente na misericórdia e graça divina. Ou seja, embora o descanso foi conquistado por Cristo e está à disposição de todos, o autor aos Hebreus enfatiza que seus ouvintes precisarão, constantemente, vencer o egoísmo<sup>463</sup> e dar ouvidos ao Espírito Santo, a fim de que Ele os ajude a ser perseverantes usufruidores de tão grande bênção.

### 3.3.4 O braço D do Quiasmo: descrição do descanso (Hb 4,8-10)

**D** – 4.8 Se pois, Josué deu descanso a eles, não falaria depois destas coisas acerca de outro dia;

4.9 Portanto tem sido reservado um sabatismo para o povo de Deus.

4.10 Aquele pois tem ido para dentro do descanso dele, também descansou das suas obras, assim como Deus (descansou) das suas próprias.

---

<sup>460</sup> MILLER, 1942, p. 37.

<sup>461</sup> HENRICHSEN, 1985, p. 41.

<sup>462</sup> PINTO, 2014, p. 493.

<sup>463</sup> MILLER, 1942, p. 43.

Curiosamente, os versículos 8 e 10 iniciam com a conjunção coordenativa “*gar*”, ao passo que o verso 9, o meio desta unidade central, inicia com “*ara*”, uma partícula inferencial,<sup>464</sup> usada como indicativo de que algum argumento está por ser concluído.<sup>465</sup> Diante de uma carta escrita com tanto cuidados e detalhes da língua seria pouco provável que isto tenha sido mera coincidência. Antes, seria mais um indicativo de que nosso hagiógrafo estaria usando o padrão quiástico para expor sua ideia acerca do descanso. A ideia geral é que o descanso que estava concluído desde a fundação do mundo (cf. v. 10), e não concretizado pelo povo israelita, por intermédio de Josué (cf. v. 8), ainda está à disposição do povo. Ou seja, como disse Adriano Filho, o descanso primordial e sublime, que Deus elaborou e projetou para o Seu povo, ainda estava à disposição, pela fé em Cristo.<sup>466</sup> Analisemos, portanto, parte a parte este eixo central da perícopé.

**“Se, pois, Josué tivesse dado repouso a eles, não (se) falaria acerca de outro dia (para descanso), depois dessas coisas” (Hb 4.8)** – Pela ótica do autor de Hebreus, o descanso terreno conquistado por Josué não pode por limites à atuação divina; pois “o cumprimento terreno de uma promessa a Israel jamais é a última coisa”.<sup>467</sup> Isto, no entanto, não significa dizer que Davi não cresse, não conhecesse ou, até mesmo, viesse a desmerecer os feitos de Josué. Mas, conscientemente ou não, o salmista acabou amplificando o conteúdo daquele descanso.<sup>468</sup> Mesmo porque,

[...] a terra de Canaã só era considerada de muito valor pelo fato de ser ela o tipo e o símbolo da herança espiritual. [Assim,] aqueles a quem Davi dirigiu o Salmo desfrutavam da posse da terra, mas estavam sendo encorajados a buscarem um descanso superior. [Desta forma,] a terra de Canaã foi um descanso, mas em forma de sombra, para além do qual os crentes têm de prosseguir.<sup>469</sup>

Além da declaração de que Josué não proporcionou o descanso ao seu povo, embora já estivesse à disposição deles, nosso hagiógrafo usa o próprio trocadilho que se faz, em grego, com os nomes de Josué e Jesus. Ou seja, o autor

<sup>464</sup> BIBLE WORK'S 7.

<sup>465</sup> RIENECKER; ROGERS, 1995, p. 501.

<sup>466</sup> ADRIANO FILHO, 2018, p. 10s

<sup>467</sup> LAUBACH, 2000, p. 77.

<sup>468</sup> CALVINO, João. *Hebreus: Comentário à Sagrada Escritura*. Tradução de Valter Graciano Martins. São Paulo: Paracletos, 1997, p. 104.

<sup>469</sup> CALVINO, 1997, p. 104.

de Hebreus estaria dizendo que o descanso ao qual estamos estudando é algo celeste conquistado por Cristo, o antítipo de Josué.<sup>470</sup> Todavia, Montefiore, parece ter ido além do que o texto queria dizer, ao defender a ideia de um descanso somente espiritual e vislumbrado apenas após a morte.<sup>471</sup> Pois, no mínimo, deixa de lado a ênfase de Hebreus em se apropriar deste descanso “hoje” (cf. 3.7,13,15; 4.7a,7b).

Dattler segue numa direção bem parecida, ao defender que o principal objetivo dominante de Hb 4.6-10 é mostrar a necessidade de se apegar à redenção efetuada por Cristo. “Redenção esta verdadeira e definitiva, tornando-se supérflua e superada a tal redenção iniciada por Moisés e executada por Josué ao conquistar as terras dos cananeus”.<sup>472</sup> Diferentemente de Montefiore,<sup>473</sup> Dattler<sup>474</sup> não diz que isto só ocorrerá na eternidade, mas também não afirma que possamos iniciar tal jornada aqui nesta vida, a partir de nossa fé em Jesus.

Diante disso, o repouso não pode ser algo apenas pertencente à cultura judaica veterotestamentária, porque o próprio AT dá indícios de algo maior. Todavia, não pode ser vislumbrado como algo tão somente de um futuro distante ou além túmulo, porque o hagiógrafo é muito enfático em exortar a seus ouvintes que o buscassem imediatamente. Todavia, também, não pode ser algo apenas físico e somente para esta era, como veremos a seguir.

**“Portanto tem sido reservado para o povo de Deus um descanso absoluto em Sua presença” (Hb 4.9a)** – Aqui não se tem tanta dificuldade para identificar que ainda “tem sido reservado um descanso”, nisso todos concordam. Não só porque estes três versos seriam o ápice da perícope, como também há um delineamento lógico, relativamente claro, a partir dos braços C e C’, quando menciona-se que o que crê entra, mas o que não crê é impedido de entrar. Pela leitura do conjunto, o fato de alguns terem entrado de maneira alguma invalidaria a entrada para outros que se dispuserem a ter fé. Mesmo porque a expressão “hoje”, mencionada cinco vezes na perícope maior (3,1-4,14) é usada para demonstrar a atualidade da entrada neste descanso e não seu tempo de finalização.

<sup>470</sup> MONTEFIORE, Hugh. *A commentary on the epistle to the Hebrews*. London: Adam & Charles Black, 1979, p. 85.

<sup>471</sup> MONTEFIORE, 1979, p. 85s.

<sup>472</sup> DATTLER, 1980, p. 98.

<sup>473</sup> MONTEFIORE, 1979, p. 84ss.

<sup>474</sup> DATTLER, 1980, p. 97ss.

Por isto, não faz sentido a linha de raciocínio defendida por Tserevelakes, que ao analisar vários hinos criados e cantados pela igreja apostólica defende que o *sabbatismòs* aqui apresentado refere-se ao descanso de Jesus no túmulo e, por analogia, deveria ser entendido apenas como o nosso descanso entre a morte e a ressurreição. Até faz sentido a parte que ele menciona que, assim como o Pai descansou após o término de Sua criação, o Filho esteve três dias em repouso, após a conclusão de sua obra, em especial porque o próprio Jesus, antes de morrer, disse que tudo estava consumado (*tetélestai*). Em outras palavras, à semelhança de Deus que descansou após seu ato criatório, para dar continuidade à Sua função gerenciadora,<sup>475</sup> o Cristo teria descansado de Seu ministério salvífico, para dar continuidade à Sua obra intercessora.<sup>476</sup> Todavia, dizer que o nosso repouso será somente no período em que estivermos mortos, entre esta vida e a próxima, parece fugir do contexto. Em especial, quando Hb 4.11 nos convida a nos esforçarmos para entrar neste repouso. Tanto o esforço quanto a entrada soam como urgentes.

Outro detalhe, ao levarmos em consideração o uso da terminação *ísmós*, como sendo:

[...] um sufixo para a formação de substantivos masculinos abstratos, derivados de adjetivos essenciais, ou para a representação de novas palavras [concebendo ainda] certo tipo de atividade, ou um conjunto de atividades que se referem a uma percepção comum, a um objetivo comum [...]<sup>477</sup>

Podemos inferir que não pode estar totalmente dissociado a uma ideia sabática experimentada no dia-a-dia do povo israelita, mesmo que seu sentido vá além dos significados obtidos até então. Também não podemos dizer que seria apenas uma guarda especial do sábado, uma vez que os judeus já separavam um dia semanal, entre outros mensais ou anuais como memorial de dependência a Javé. Mesmo porque se fosse algo similar às práticas e tradições judaicas, nosso hagiógrafo não teria gasto energia adotando uma palavra fora do uso comum e que nunca mais veio a ser utilizada no texto do NT.

<sup>475</sup> Analisaremos melhor este conceito, na primeira parte do capítulo quatro, quando estudarmos Gn 2.1-3.

<sup>476</sup> TSEREBELÁKES, 2016.

<sup>477</sup> ÍSMÓS. Disponível em < [http://www.greek-language.gr/greekLang/modern\\_greek/tools/lexica/triantafyllides/search.html?lq=%22-%CE%B9%CF%83%CE%BC%CF%8C%CF%82%22&dq=>](http://www.greek-language.gr/greekLang/modern_greek/tools/lexica/triantafyllides/search.html?lq=%22-%CE%B9%CF%83%CE%BC%CF%8C%CF%82%22&dq=>) Acesso em 10 de Jul. de 2017. Tradução com ajuda do google translate da frase original “επίθημα για το σχηματισμό αφηρημένων αρσενικών ουσιαστικών παράγωγων από ουσιαστικά ή ουσιαστικοποιημένα επίθετα ή για την απόδοση στα νέα λέξεων.”

Por isto, segundo Lane, a palavra *sabbatismòs* é derivada do verbo *sabbatídzeiv*, e significaria “observar ou celebrar o sábado”. Ele diz ainda que como substantivo ela também ocorre numa literatura não cristã,<sup>478</sup> significando observância sabática. E aparece em quatro documentos da patrística, com o sentido de celebração ou festividade do sábado.<sup>479</sup>

Em contrapartida, para Louw e Nida, *sabbatismòs* é proveniente de *sabbaton* e por esta razão deveria corresponder a “um período de descanso e culto especialmente significativo do ponto de vista religioso”.<sup>480</sup> Lane ainda defende que este descanso, além de conter uma implicação escatológica, “salienta o aspecto especial de festa e alegria, expressa na adoração e louvor de Deus”.<sup>481</sup> O que daria a ideia de algo a ser experimentado aqui e não apenas no mundo vindouro. Assim, embora se tenha um sentido e uma completude escatológica, é plausível pensar que este descanso já pode ser iniciado, aqui.<sup>482</sup>

Por isto, mantemos a ideia de Henrichsen, quando defende que o *sabatísmós* diz respeito a um descanso dado por Deus, independente de lugar ou tempo e que estaria à disposição, pela fé, a qualquer pessoa que busque se apropriar dele.<sup>483</sup> Segundo Kittel e Friedrich, este repouso é visto como uma bênção da própria salvação, aos moldes do descanso divino, mencionado em Gn 2.2. Mas puramente relacionada às bênçãos celestes.<sup>484</sup> Todavia, numa primeira leitura, o texto de Hebreus não deixa claro sobre o momento desta ocorrência. Se aqui, a partir do momento em que a pessoa crê em Deus, ou se apenas na eternidade. Ao que parece, esta indefinição também permanece para Grässer, pois diz que esta promessa sabática ainda não foi cumprida na totalidade, pois seria escatológica.<sup>485</sup>

Sob outro ponto de vista, havia na época da escrita uma ideia mais escatológica de se interpretar o descanso, que não vem dos Salmos, mas sim da

<sup>478</sup> A literatura a que o autor faz referência é Plutarch, Concerning Superstition 3 [Moralia 166 A]. (LANE, 1990, p. 101.)

<sup>479</sup> LANE, 1990, p. 101s.

<sup>480</sup> LOUW, Johannes P.; NIDA, Eugene A. *Léxico grego-português do Novo Testamento baseado em domínios semânticos*. Tradução de Vilson Scholz. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013, p. 581.

<sup>481</sup> LANE, 1990, p. 102.

<sup>482</sup> ATTRIDGE, 1989, p. 131.

<sup>483</sup> HENRICHSEN, 1985, p. 46.

<sup>484</sup> KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. *Theological dictionary of the New Testament*. Translator and Editor Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids: WM. B. Eerdmans Publishing Co., 1972, v. 7.

<sup>485</sup> GRÄSSER, 1990, p. 201.

apocalíptica judaica e das ideias gnósticas.<sup>486</sup> Porém, a única questão totalmente clara e concordante entre todos os teóricos pesquisados é que este descanso não está relacionado com a posse da terra, nem com o sábado legal proferido no AT. Ele tem algo a mais. Mas o que?

Para Moura, o autor de *Hebreus*, trabalha com três conceitos básicos de descanso “1) O final da viagem e a entrada na terra prometida sob o juramento aos pais (Hb 3.16-19); 2) O sábado de descanso, após as lidas da semana (Hb 4.4,10); e 3) O destino final dos crentes (Hb 4.1,9,11)”.<sup>487</sup> Henrichsen também divide este descanso em três conceitos, distinguindo-o em dois aspectos: ele acrescenta o Descanso da criação (Gn 2.2) e descarta o descanso semanal. Podemos vislumbrar melhor estas ideias na tabela a seguir:

Descanso da Criação	Descanso Semanal	Descanso de Canaã	Descanso Continuado
Provido na criação	Provido como memorial	Israel não entrou	Quem crê pode entrar
O descanso foi completado	Descanso físico relacionado ao trabalho/sustento	Era um descanso físico relacionado com a paz	É um descanso espiritual
Deus terminou a obra	Além das diretrizes divinas, criaram muitas outras	Sentiram que tinham de fazer mais	Nada precisa ser feito
Deus prometeu	Permeado de desobediência	Permeado de incredulidade	Alcançado em fé

**Quadro 03:** Os quatro tipos de Descanso descritos na Bíblia

**Fonte:** HENRICHSEN, 1985, p. 44; e MOURA, 2008, p. 90.<sup>488</sup>

A diferença entre Moura e Henrichsen é que o primeiro é mais específico ao dizer que este descanso só seria possível após a morte. Enquanto o segundo transmite a ideia de algo a ser iniciado aqui, no momento da fé e consumado mais adiante. Tanto Dattler,<sup>489</sup> quanto Westcott,<sup>490</sup> Ellingworth<sup>491</sup> e Attridge<sup>492</sup> referem-se a um repouso obtido junto a Deus e apenas na eternidade.

<sup>486</sup> LANE, 1991, p. 97s.

<sup>487</sup> MOURA, 2008, p. 90.

<sup>488</sup> A coluna que trata do descanso semanal foi idealizada a partir da proposição inicial de Moura (2008, p. 90), as demais são quase citações diretas de HENRICHSEN, 1985, p. 44.

<sup>489</sup> DATTLER, 1980, p. 97ss.

<sup>490</sup> WESTCOTT, 1952.

<sup>491</sup> ELLINGWORTH, 1992, p. 254s.

<sup>492</sup> ATTRIDGE, 1989, p. 133ss.

Atanázio de Alexandria também seguia esta linha de que o verdadeiro repouso acontecerá apenas no céu, onde receberemos nossa herança futura.<sup>493</sup> Em contrapartida, Euzébio de Cesareia, ao interpretar o Sl 95, deixa transparecer que tal descanso é iniciado com a transformação moral de nossas vidas, a partir de nossa fé em Cristo.<sup>494</sup> Turnbull parece seguir uma linha meio intermediária, se é que seja possível. Dizemos isso porque, embora ele diga que o descanso se dará com a redenção final, apoiando-se em uma citação de Agostinho de que não é possível descansar verdadeiramente antes de entrarmos do descanso eterno de Deus, na página seguinte expressa que a redenção em Cristo, tão importante neste processo de restauração da comunhão entre os homens e Deus a partir da conversão, aqui é apenas parcial. Ou seja, embora declare que o descanso ocorra somente na eternidade, deixa transparecer que já começamos a usufruí-lo, desde já, mesmo que de forma bem restrita, por conta do pecado que ainda nos rodeia.<sup>495</sup>

Dos posicionamentos apresentados acima, defendemos a opção que descreve o descanso como similar à própria caminhada da fé. Pois, diante do que temos pesquisado, constatamos ser mais acertada a opinião de Henrichsen, de que o verdadeiro descanso divino à disposição a Seu povo, tem a ver com algo iniciado pela fé em Cristo, o que pode ser usufruído já nesta era, mas que perdurará no mundo celeste.<sup>496</sup> Mueller ainda esclarece que por meio desta mesma fé, é...

[...] possível uma dupla fala em relação à usufruição do descanso: uma vez como realidade presente (4,3.10) e outra vez como alvo a ser alcançado (4,9.11). No presente o temos pela fé, que é este 'hipostasiador'<sup>497</sup> das realidades futuras. No futuro teremos a própria realidade escatológica.<sup>498</sup>

Isso condiz melhor com a estrutura por meio da qual a homilia foi escrita pois, observando-a bem, não faria sentido que a mesma estivesse vislumbrando

<sup>493</sup> ATHANASIUS ALEXANDRINUS. *Expositiones in Psalmos*. [online], p. 184. (This text belongs to the Thesaurus Linguae Graecae (TLG®), a Research Center at the University of California, Irvine, which digitized it and owns the relevant ©Copyright. On May 15, 2008, Prof. M. Pantelia, the Director of the Center, has expressly authorized). Disponível em <[http://www.documentacatholicaomnia.eu/02g/0295-0373,\\_Athanasius,\\_Expositiones\\_in\\_Psalms,\\_MGR.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/02g/0295-0373,_Athanasius,_Expositiones_in_Psalms,_MGR.pdf)> Acesso em junho de 2017.

<sup>494</sup> EUSEBIUS, 2008, p. 84.

<sup>495</sup> TURNBULL, M. Ryerson. *Estudando o livro de Levítico e a epístola aos Hebreus: um guia prático para dirigir o estudante no seu próprio estudo destes dois livros da Bíblia*. Tradução de J. Mauricio Wanderley. São Paulo Casa Editora Presbiteriana, 1981, p. 121s.

<sup>496</sup> HENRICHSEN, 1985, p. 44.

<sup>497</sup> "A fé tem, para o autor de Hb, este sentido antecipador, hipostatizador (cf. Hb 11); a fé é a *hipóstase* das coisas futuras" (MUELLER, 1998, p. 66.).

<sup>498</sup> MUELLER, 1998, p. 67.

apenas algo escatológico, ainda por vir. Haja vista o uso, por cinco vezes, da palavra “hoje”, anteriormente analisada. Por isso, defendemos a ideia de se pensar em algo maior do que o meramente terreno, mas não somente isto. Concomitantemente, algo que já possa ser experimentado nesta vida, e não única e exclusivamente na dimensão celestial.

Para Coenen e Brown o descanso aqui previsto seria como um antítipo do sábado veterotestamentário. Sendo assim, ele seria um descansar “do coração, providenciado por Cristo (cf. Mt 11.28) a ser realizado parcialmente agora, e plenamente na vida do porvir”.<sup>499</sup> Champlin ainda menciona que o descanso ideal é este dado por Deus, e que todos os demais descansos mencionados no AT são apenas como sombras simbólicas do mesmo.<sup>500</sup> Prosseguindo nesta mesma linha de pensamento, se o povo de Israel serve como um tipo de comunidade espiritual,<sup>501</sup> podemos dizer que além deste refrigério ser iniciado aqui, deve sê-lo no serviço em comunidade.<sup>502</sup>

Ao que parece, quando a pessoa crê e se entrega a Deus, iniciando sua peregrinação da fé, passa a viver um verdadeiro e “perfeito sábado”, não aquele relacionado à ociosidade, nem tão pouco um no qual a morte não possa fazer seu efeito, mas um descanso das agitações deste mundo, algo tranquilo, desfrutado na presença divina e plenificado, escatologicamente, na glória.<sup>503</sup> Praticamente todos os teólogos que defendem uma aplicação apenas celeste para este descanso, o fazem a partir da distinção entre *sabbatismòs* e *katapausis*. Em geral, argumentam que: se o autor de Hebreus usou uma nova palavra para tratar do assunto em questão, certamente deveria ser algo totalmente diferente e isolado daquele mencionado várias vezes. Todavia, seria ilógico o hagiógrafo enfatizar tanto sobre o descanso, usando uma raiz e depois inserir outra palavra totalmente isolada e sem conexão com a primeira. Mesmo porque, segundo Coenen e Brown, até os judeus do período pós canônico, já vislumbram um significado especial para esta era, encarando o descanso como “o refrigério que advém da posse da sabedoria dada por Deus”.<sup>504</sup>

---

<sup>499</sup> COENEN, 2000, p. 2163.

<sup>500</sup> CHAMPLIN, 1980, p. 517.

<sup>501</sup> WESTCOTT, 1952, p. 99.

<sup>502</sup> ATTRIDGE, 1989, p. 131.

<sup>503</sup> BONNET; SCHROEDER, 1982, p. 63.

<sup>504</sup> COENEN; BROWN, 2000, p. 521.

Além disso, segundo Hobbs, *katapausis* tem uma conotação de cessação de atividade e não seria uma boa palavra para descrever o verdadeiro descanso.<sup>505</sup> De igual modo, faz muito mais sentido entender que o uso de *sabbatismòs* se fez necessário por conta de sua inovação e clarificação do sentido de descanso tão esperado no Antigo Testamento, mas não tão bem compreendido pelos judeus de sua época.

Mesmo porque, segundo Smith, o termo *sabbatismòs* é único em todo o NT e certamente estaria relacionada ao caráter espiritual do descanso, diante da comparação com o SI 95, sendo semelhante ao descanso divino, demonstrado em Gn 2.2.<sup>506</sup> Certamente esse posicionamento estaria de acordo com a conclusão tomada por Grässer, de que o verdadeiro descanso defendido por nosso hagiógrafo é tanto um lugar quanto uma situação.<sup>507</sup>

Como diria nosso hagiógrafo “a fé é a concretização das coisas que se espera” (Hb 11.1). Esta certeza ou fundamento, dependendo da versão utilizada, vem traduzida do vocábulo grego transliterado como *hypóstasis* que, basicamente tem o significado de essência, fundamento, algo concreto, realidade sólida ou início atual,<sup>508</sup> por isto, embora o descanso tenha sim uma implicação futurística e espiritual muito forte, de igual modo, já é algo a ser iniciado e experimentado aqui. Assim, a partir da conversão, a pessoa passa a usufruir do reino de Deus, algo espiritual, pois é similar ao descanso divino usufruído fora dos seis dias da criação. O descanso de tal indivíduo já é real e começa aqui, mas é algo espiritual e obtido quando de sua entrega a Deus por meio da fé. Todavia, não fica só por isto mesmo. Será consumado de forma plena e máxima na eternidade.<sup>509</sup>

**“para o povo de Deus” (Hb 4.9b)** – Muitos teóricos nem mencionam esta parte do versículo, e os poucos que o fazem dão uma aplicação direta, no que diz respeito aos fiéis que ouvem o convite divino e o aceitam. Como por exemplo Ellingworth, que defende a continuidade de se pensar em um único povo de Deus, composto pelas pessoas fiéis tanto do AT quanto do NT.<sup>510</sup> Enquanto para

---

<sup>505</sup> HOBBS, 1954, p. 41.

<sup>506</sup> SMITH, 1984, p. 65.

<sup>507</sup> GRÄSSER, 1990, p. 120.

<sup>508</sup> BIBLE WORKS 7

<sup>509</sup> EUSEBIUS, 2008, p. 84.

<sup>510</sup> ELLINGWORTH, 1992, p. 251.

Davidson, seriam apenas os cristãos hebreus.<sup>511</sup> Não conseguimos concordar com nenhuma dessas duas teorias porque sendo qualquer uma das duas verdadeiras, seria contraditória à declaração de Hb 4.3, de que os que creram já estão entrando no descanso e, como sempre, nenhum dos dois se atentaram ao fato de que suas teorias criaram uma inquietação maior do que a dúvida existente inicialmente.

Em contrapartida, Guthrie define o povo de Deus como as pessoas “elegíveis para este repouso de sábado”, sendo distintivo dos israelitas descrentes. Diz isso porque ao analisar a palavra *laô*<sup>512</sup> defende que a mesma é “um termo abrangente, apropriado para a comunidade universal, que inclui tanto os judeus quanto os gentios” e diz respeito à “nova comunidade, dedicada a ouvir a voz de Deus e a obedecê-la”.<sup>513</sup> No entanto, também não conseguiu explicar a dificuldade surgida em Hb 4.3. Pois, se os crentes são o povo de Deus, e esses pela fé iniciam o processo de peregrinação rumo ao descanso divino (Hb 4.3), como explicar que a estes crentes ainda tem sido reservado um descanso? Além disso, numa simples leitura na versão grega de Gênesis, na LXX, percebemos que das 22 vezes que a palavra *laós* (em suas variadas formas) é empregada, 7 delas dizem respeito estritamente a Abraão e sua descendência. E no Evangelho segundo Mateus, todas as 14 vezes, dizem respeito ao povo judeu.<sup>514</sup> Sendo assim, não podemos crer neste argumento sobre um uso apenas universal do significado de *laós*.

Além disso, como a primeira parte deste versículo deve ser aplicada a algo espiritual a ser iniciado aqui, a descrição “povo de Deus” pode muito bem ser uma referência para os israelitas tão somente. Que, mesmo conhecendo tão bem a lei e sua própria história, ainda não conseguiram perceber a oportunidade de se aceitar aquela grande promessa, de se entrar no verdadeiro descanso divino. Mesmo porque, segundo Brown, este repouso tão esperado e defendido pelo autor de Hebreus, seria o ideal de um sábado eterno, como resposta da promessa de Deus

<sup>511</sup> DAVIDSON, A. B. *The epistle to the Hebrews: with introduction and notes*. Edinburgh: T&T Clark, 1882, p. 95. Adriano Filho, 2018, p. 11s, também segue esta linha de raciocínio, quando destaca que a comunidade cristã (os ouvintes ou leitores da Homilia) é que deveriam se esforçar neste processo de peregrinação.

<sup>512</sup> Palavra grega no dativo, traduzida aqui como povo ou nação. (PERSCHBACHER, 1996, p. 254.)

<sup>513</sup> GUTHRIE, 2007, p. 109.

<sup>514</sup> Não prossequimos com o estudo comparativo entre os usos da palavra *laós*, por entendermos que os vinte e um versos alusivos ao povo judeu, mencionados aqui, já seriam suficientes para dizer que não é uma palavra tão genérica assim, como havia sido defendido por Guthrie (2007, p. 109). Os versos citados são: Gn 32,8 34,22; 35,6; 48,19; 49,16,29,33; Mt 1,21; 2,4,6; 4.16,23; 13,15; 15,8; 21,23; 26,3,5,47; 27,1,25,64. Para a localização dos mesmos, utilizamos o recurso de busca do BIBLE WORK'S 7.

para com o Seu povo.<sup>515</sup> Ao lembrarmos que muito provavelmente esta homilia havia sido escrita antes da queda de Jerusalém e, concomitantemente, antes do cisma entre judeus e cristãos, é muito mais natural imaginar que somente poucos israelitas tinham compreendido e aceito as boas novas deste descanso supremo. Seria natural nosso hagiógrafo usar a expressão “povo de Deus” não para se referir à totalidade daqueles que criam em Deus, mas como uma metonímia. Assim, a palavra “povo” estaria sendo usada para representar o povo israelita de sua época, os descendentes de Abraão, que ainda não tinham dado ouvido à voz divina, falada tão claramente por intermédio do Filho (Hb 1.1-4).

Ou seja, se *sabbatismòs* significar apenas uma morada no céu, não restará dúvida, o povo de Deus precisará ser todos os fiéis, indistintamente de ser ou não da etnia judaica. Todavia, conforme vimos anteriormente, faz mais sentido encará-lo como “o descanso sabático a ser alcançado” e a ser usufruído aqui e consumado mais adiante. Diante disso, não teria lógica dizer que os fiéis ainda precisam entrar, já que povo de Deus seria a reunião dos fiéis. Sendo mais apropriado ter uma aplicação para o povo de Israel que, como nação, estava longe de usufruir da bênção maravilhosa deste estado de espírito deixado à disposição de toda pessoa que optar pela caminhada da fé.

**“Aquele pois que está na peregrinação ao descanso dEle” (Hb 4.10a) –**

Embora vários autores tenham feito alusão às pessoas que depositaram sua fé em Deus, Ellingworth é muito enfático em mencionar que o artigo masculino acompanhado do verbo aoristo participial (traduzido como Aquele) faz referência ao próprio Jesus. Ele ainda dá seis razões pelas quais se poderia acreditar nisto: 1) em outras três passagens, foi usado o aoristo para designar a entrada de Jesus no céu (Hb 6.20, 9.12,24); 2) em Hebreus é um pouco comum este tipo de asserção entre Jesus e Deus, de forma branda, dando a entender que se trata de Jesus, mas sem ser enfático (Hb 2.11; 7.6,13,16; 8.3; 10.5,37; 12.26); 3) quando se trata de declarações generalizadas, usa-se a conjugação verbal no presente e aqui é um particípio aoristo; 4) há vários momentos onde se chama para participar da bênção celeste, por meio de Cristo (Hb 2.9; 3.1,14); 5) a figura de Josué, exposta no verso anterior, não teria sentido se uma aplicação a Cristo não estivesse em voga, neste

---

<sup>515</sup> BROWN, 1982, p. 84.

verso ou nos arredores; e 6) aqui tem o uso do verbo no singular; todas as vezes que o hagiógrafo se dirige ao povo infiel, ao povo fiel ou mesmo quando faz referência a ele e sua comunidade, sempre usa o plural.<sup>516</sup>

Todavia, ao estudar com mais atenção suas objeções podemos constatar que a primeira argumentação não tem sustentação. Resumidamente, o aoristo é uma ação verbal do grego que pode ser entendido como aquela usada para mencionar que a ação ocorreu em um determinado ponto, dentro de uma cronologia retilínea sem, contudo, ser específico para demonstrar quando ela teria ocorrido e tão pouco descreveria sua duração ou quando seria sua finalização. Seria estranho usar uma conjugação verbal neste sentido para descrever a entrada de Jesus no descanso. Curiosamente, os três textos (6.20, 9.12,24) nos quais o autor de Hebreus usa o aoristo para se referir a alguma ação de Jesus (ações essas que apenas observando a conjugação verbal não haveria qualquer indicação de continuidade) existem expressões adicionais para descrever que tais atos, embora tenham ocorrido sem uma descrição temporal, foram algo em definitivo e com resultados para a eternidade.<sup>517</sup>

Quanto à segunda objeção, o autor está correto em dizer que há várias asserções nada enfáticas entre Jesus e Deus. Todavia, embora não sejam tão efusivas em todas as passagens citadas por ele, torna-se relativamente clara uma aplicação à pessoa de Jesus. Sobre o terceiro item, mesmo que fosse uma generalização, sua tese não se confirmaria, pois em 4,3 havia sido usado uma expressão mais genérica para referir-se aos que tem fé e lá é empregado o aoristo. Assim, não poderia dizer que toda vez que o hagiógrafo quisesse generalizar só teria feito o uso do perfeito. Além disso, não vislumbramos que seja uma ação tão abrangente assim. Acreditamos que estivesse fazendo alusão ao fiel, dentre o povo de Deus, que estivesse entrando por meio de sua fé. Entendemos que se ele tivesse generalizado, poderia se referir a todo o povo, o que não era sua intenção.

<sup>516</sup> ELLINGWORTH, 1992, p. 256s.

<sup>517</sup> Em Hb 6,20 menciona que a entrada de Jesus foi anunciada com a conjugação do aoristo, mas logo a seguir menciona que sua entrada o instituiu como sacerdote para sempre. Em Hb 9.12 é usado o mesmo verbo (*'éísélthén* – aoristo), para dizer que Ele entrou, mas seguido da expressão “uma vez por todas” (*'éphapax*). E em 9.24, usa dois verbos no aoristo (*eisélthen* e *émphanisthénai*, respectivamente entrou e compareceu), mas pelo contexto do parágrafo (9.24-26) tem-se nitidamente a ideia de duas ações ocorridas num determinado ponto da história, mas com resultados cabais e bem definidos. Ou seja, as únicas vezes que o autor de Hebreus utilizou o aoristo para descrever algo sobre o ministério de Jesus, o faz com acompanhamento de outras palavras para demonstrar a intensidade e/ou durabilidade de seu feito, diferentemente do uso aqui no verso 10, que só aparece o uso do aoristo.

No que diz respeito à proposição quatro, é bem verdade que, em Hb 2.9; 3.1 e 4.14, o leitor é convidado a participar de algo espiritual por meio da fé em Cristo. Todavia, esta chamada é bastante explícita, em todos estes textos, diferentemente no verso em questão (Hb 4.10). De igual modo, Ellingworth não parece estar totalmente certo sobre a quinta impugnação. Realmente não teria lógica alguma, ter mencionado o personagem Josué, sem que tivesse feito qualquer menção mais direta a Jesus. No entanto, acreditamos que a referência a Jesus seria por meio do próprio nome Josué, que tanto em grego quanto em hebraico seriam exatamente iguais em pronúncia e significado. Mesmo porque, se Jesus estivesse em voga no verso 10, soaria um tanto estranho explicar como ele teria entrado no descanso de Deus.

Por fim, a declaração que o verbo estaria no singular e isto nunca teria sido usado para designar sobre a comunidade judaica também não se mantém. Pois, no final do verso imediatamente anterior, há a menção ao povo de Deus. Referência esta feita no singular. Além disso, a conjunção pospositiva *gar*, que está no início do verso 10, é uma conjunção causal. Embora, às vezes, possa ser usada como conjunção coordenativa, a qual poderia servir de explicação para o verso 9, é mais comum ser usada como uma conjunção subjuntiva. Pela qual se dá sequência à ideia esboçada no verso anterior, elucidando-a. Por exemplo: em lugar de se entender que ‘o povo de Deus tem um descanso sabático porque Jesus entrou nele’, soaria melhor vislumbrar o verso 10 como que trazendo uma explicação sobre este descanso; dando a entender que ‘o povo de Deus tem um descanso sabático garantido e, por esta razão, aquele que entrar neste descanso também descansa de suas próprias obras’. Algo bem próximo com uma das temáticas gerais da homilia epistolar de Hebreus.

Em síntese, acreditamos ser mais acertado crer que “aquele que tem entrado”, referido em Hb 4.10, diz respeito a qualquer pessoa do povo de Deus que creia que Jesus é o Messias, enviado para ajudar no processo de entrada no descanso elaborado e prometido por Deus. Inicialmente faria referência ao judeu, mas não estaria restrito apenas a ele. Mesmo porque Hebreus enfatiza que o acesso ao descanso se dá por meio da fé e não pelo fato de ser descendente de Abraão.

**“também descansou das suas obras, assim como Deus (descansou) das Suas próprias” (Hb 4.10b) –** Se a primeira parte do versículo dissesse respeito

a Jesus, “obras” aqui poderiam ser entendidas como seu ministério, ou melhor, a consumação do mesmo. O que de certo modo também tem sido declarado em outros capítulos de Hebreus, onde se menciona que Ele foi fiel em tudo e cumpriu até o fim sua missão. Todavia, em conformidade com a interpretação da primeira parte do versículo, sendo aplicada aos humanos e, em sintonia com a grande maioria dos pesquisadores, os que descansam de suas obras, são as pessoas que ouvem a voz divina e creem na mesma.

Jewett também é da opinião de que a declaração “descansou de suas obras” não pode se referir a Cristo ou à finalização de seu ministério, mas ao crente, a toda e qualquer pessoa que, ao confiar em Deus, não confia em sua própria obra, descansando, desta forma, assim como Deus descansou.<sup>518</sup> Com outras palavras, Henrichsen é mais específico em definir o que seriam tais obras. Segundo ele, elas seriam sinônimas de nossos próprios empenhos, “elas dão a falsa ideia de que [o] relacionamento com Deus pode ser fruto de esforço próprio [quando na verdade] provém da graça, e não das obras”.<sup>519</sup>

Hobbs também tem uma opinião parecida e diz ainda que não se trata de extinção de atividades e sim o descanso dos nossos trabalhos, do nosso ritualismo em busca de uma adoração genuína. Na consumação, assim como Deus fez a transição entre a criação e a redenção, os crentes passarão dos desafios terrenos para a consumação da vivência plena do caráter cristão em nossas vidas.<sup>520</sup>

Sobre a necessidade de descansarmos em Deus, não significa o fim de toda e qualquer atividade, mesmo porque o próprio Hb 4.11 fala da necessidade de nos esforçarmos para usufruir do descanso. Tal repouso está muito mais relacionado à nossa religiosidade, em especial, ao fim de nossa autojustificação. Jewett vem corroborar com esta ideia, trazendo um exemplo dos habitantes do vale de Lycus, na região de Colossos, onde seus habitantes eram mestres em usar seus rituais cúlticos para manipular a ira dos deuses e, conseqüentemente, garantir um destino mais tranquilo.<sup>521</sup>

Assim, descansar de nossas obras significa o usufruto de tal bênção. Iniciada aqui e com a certeza de que “seu cumprimento realiza-se de forma incipiente já no presente mundo e época [onde o fiel] obtem, desde já, em seu

---

<sup>518</sup> JEWETT, Robert. *Letter to pilgrims*. New York: The Pilgrims, 1981, p. 64.

<sup>519</sup> HENRICHSEN, 1985, p. 46.

<sup>520</sup> HOBBS, 1954, p. 41s.

<sup>521</sup> JEWETT, 1981, p. 67.

caminho no meio de toda tribulação, um aperitivo do descanso divino”.<sup>522</sup> Desta forma, a pessoa que crer estará, inclusive, declarando que seus próprios feitos são inápidos para a conquista da salvação e, simultaneamente, só Deus pode outorgá-la.

Segundo Severa, o autor de Hebreus estaria declarando que grandes eventos veterotestamentários, relacionados à escatologia judaica e, principalmente, relacionados ao dia de Javé,<sup>523</sup> teriam se concretizado no tempo do ministério e primeira vinda de Cristo. Afinal, como o hagiógrafo mesmo enfatiza, “estamos na ‘consumação dos séculos’ (9.26). O Filho de Deus já veio e a última Palavra de Deus já foi falada (1.1,2); a nova aliança já foi firmada (8.6ss); o reino já começou (1.13; 2.8,9); e a salvação já pode ser experimentada (2.14,15; 6.4,5)”.<sup>524</sup> Neste mesmo sentido, para Wolff, assim como Deus descansou em Gn 2.1-3 porque havia consumado “tudo aquilo de que o ser humano precisa, [...] o Crucificado; [...] o Deus da Bíblia deu tudo ao ser humano na entrega de si mesmo” quando declarou “está consumado” (Jo 19.30).<sup>525</sup> Todavia, tal “reinado de Cristo deve ser concedido em termos de soberania real e não tanto em termos de lugar. [Afinal, embora já iniciado,] avança até chegar à manifestação de seu domínio pleno”.<sup>526</sup> Por isto, podemos pensar e entender a ideia de um descanso possível a ser usufruído já nesta era.

### 3.4 Finalização capitular

Ao estudar o objeto de pesquisa deste capítulo, “a plausibilidade do descanso em Hebreus 4” foi possível chegarmos a algumas considerações. Por um lado, a perícopes não demonstra tanta dificuldade para a tradução. Todavia, a interpretação de seus conceitos muitas vezes é de difícil assimilação. Pois, quanto à perícopes maior (Hb 3.1-4,14) podemos afirmar que trata sobre a verdadeira casa de Deus, ao passo que, em 4.1-14, nosso enfoque maior, procura descrever sobre o verdadeiro descanso prometido e destinado a esta casa, composta por aqueles que creem em Deus. Embora haja autores que defendam que ela deveria compreender

<sup>522</sup> LAUBACH, 2000, p. 77s.

<sup>523</sup> SEVERA, Zacarias de A. Entre o presente e o futuro: a escatologia em Hebreus. *In: Vox Scripturae: Revista Teológica Latino-Americana*. São Bento do Sul, v. 6, n.2, p. 205-224, 1996, p. 216.

<sup>524</sup> SEVERA, 1996, p. 216.

<sup>525</sup> WOLFF, Hans W. *Antropologia do Antigo Testamento*. 1. ed. rev. e atual. Tradução de Antônio Steffen. São Paulo: Hagnos, 2007, p. 215.

<sup>526</sup> SEVERA, 1996, p. 216.

apenas 3.7-4.13, ampliamos sua extensão até o verso 14, em especial, a partir do momento que vislumbramos um padrão quiástico presente em seus versículos.

Quanto à análise do texto, o versículo com maior dificuldade de interpretação foi exatamente o principal da perícopes, Hb 4.9. Mas, diante das pesquisas até aqui realizadas, *sabbatismòs*, além de sua interpretação escatológica, parece defender um descanso que se inicia aqui e terá sua plenitude na eternidade.

Sobre a definição de “aqueles que têm crido” (4.3), podemos dizer que se aplica a toda pessoa que crê. Semelhantemente, quanto à mesma expressão mencionada no verso 10, optamos por seguir esta mesma linha de pensamento, apesar de alguns autores defenderem que aqui trataria da pessoa de Cristo.

Sobre a ideia de descanso em Hebreus, defendemos que o hagiógrafo parte de algo conhecido em sua cultura e época, mas avança, dando um significado mais espiritual e profundo ao tema. Antes, dizia respeito a algo meramente terreno. Um tanto local e circunstancial, mas que foi se desenvolvendo, já no Antigo Testamento e que ganha forma e mais completude aqui, na ressignificação que o autor de Hebreus faz sobre o assunto.

Já o cessar das obras, para o autor de Hebreus, tem um significado não de inatividade; pois a espiritualidade da pessoa que segue a Cristo deve ser constantemente buscada. Mas esta busca não pode ser como se os méritos fossem da pessoa que os busca. “Cessar as obras” diz respeito a confiar em Cristo e seu ministério, totalmente consumado em favor da igreja. Somente ao perceber e aceitar a realização de Cristo, é que a pessoa pode, de fato, iniciar o processo de entrada no descanso prometido e tão esperado.

De igual modo, o texto deixa claro que não havia infiéis apenas no tempo de Moisés, Josué, Davi ou mesmo no tempo de sua escrita. Em todo o tempo e lugar sempre houve e sempre haverá pessoas que, a despeito de uma grande promessa a ser disponibilizada, agirão com desdém, fazendo pouco caso da mesma e reagindo tais quais os infiéis do passado. Por isso sua preocupação e exortação de que seus ouvintes cuidassem para que não ficassem de fora de tamanha bênção, continua válida.

Embora o autor de Hebreus não tenha deixado tão claro nesta perícopes, como e quando se daria a entrada em tal descanso, acreditamos que o faz na exposição acerca do sacerdócio de Cristo, em Hb 10.19-25, mas só voltaremos a abordar isso em nosso sexto e último capítulo. Neste momento, ainda buscaremos

compreender o que o AT diz acerca desse repouso. Para tanto, estudaremos os textos de Gn 2.1-3 e Nm 13 e 14. Quanto ao primeiro recorte, o autor de Hebreus o cita abertamente, fazendo uma correspondência direta entre o descanso que temos à disposição e o descanso divino, usufruído no último dia (período) da semana criacional. Já acerca do texto de Números, embora ele não tenha feito nenhuma citação dele, fica evidente, nas entrelinhas de nosso autor neotestamentário, o desastre ocorrido no episódio dos doze espias e a consequente rebeldia do povo. Assim, imaginamos que são dois textos de vital importância para um melhor entendimento sobre como seria o descanso que o autor de Hebreus promete a seus ouvintes.



## 4 APROXIMAÇÃO ENTRE HEBREUS E O TEXTO DE GÊNESIS 2.1-3

Além de sua retórica muito apurada, o autor de Hebreus se utiliza de muitas citações do AT. Em seu capítulo quarto, não seria diferente, já que trata de um dos temas centrais de seu livro. Com poucas palavras, podemos dizer que o hagiógrafo tinha em mente o episódio de contenda, no qual o povo se rebelou contra Deus, dando ouvido aos dez espias, conforme narrado em Números. Com esta cena em mente, parte para sua explanação apoiado no texto do salmo 95, onde declara que o povo perdeu muito mais do que a entrada na terra prometida, tinha perdido o próprio descanso de Javé. Assim, apela ainda para o uso de Gn 2.2, aos moldes da interpretação midráshica, por ser o único texto que menciona que o próprio Deus havia descansado. Diante deste cenário é que precisaremos verificar no AT qual o verdadeiro significado deste descanso, deixado à disposição da humanidade, a partir destes três textos (Gn, Nm e Sl).

### 4.1 Vislumbrando a estrutura do Pentateuco

Obviamente, antes de podermos entrar no mundo da interpretação de Gênesis e Números<sup>527</sup> é de fundamental importância um breve vislumbre sobre o Pentateuco,<sup>528</sup> a fim de buscarmos uma luz maior sobre a questão. Em especial, porque segundo Zenger, conforme mostraremos mais adiante, o conjunto todo tem grande chance de ter como tema central a ideia de “relacionamento”. Tanto entre Deus e a humanidade, quanto entre as próprias pessoas e seu próximo e, ainda, entre o Seu povo e o mundo onde vivem.<sup>529</sup> Além disso, nos parece bastante provável que tanto Gn, como Nm, possuem temas bem próximos como os abordados em Hebreus. Por exemplo, a) a imagem de trânsito ou peregrinação, b) a ideia da voz divina sempre presente, c) a descrição de uma vida mais tranquila

---

<sup>527</sup> Para maiores informações relacionadas à autoria ou editoração final ler DE PURY, Albert, RÖMER, Thomas. O Pentateuco em questão: posição do problema e breve história da pesquisa. In: DE PURY, Albert (Org.). *O Pentateuco em questão: as origens e a composição dos cinco primeiros livros da Bíblia à luz das pesquisas recentes*. Tradução de Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 77-80.

<sup>528</sup> Para maiores informações sobre as teorias de Formação do Pentateuco, defendidas por Lagarde, Kahle, Albright; ou Cross e Talmon, ler PISANO, Stephen. *O texto do Antigo Testamento*. In: SIMIAN-YOFRE, Horácio et al, *Metodologia do Antigo Testamento*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Loyola, 2000. p. 41ss.

<sup>529</sup> ZENGER, Erich. *A Tora/ O Pentateuco como um todo*. In: \_\_\_\_\_. et al, *Introdução ao Antigo Testamento*. Tradução de Werner Fuchs. São Paulo: Loyola, 2003, p. 48ss.

quando vivida sob Sua Palavra, e d) o contraste entre uma vida sob os atos de fé e as inconstâncias de uma vida de incredulidade.

Além disso, em uma simples leitura percebemos a grande variedade de estilos e formas ao longo da Bíblia. Todavia, reconhecer cada uma delas, diferenciando-as e, principalmente, entendendo o porquê de terem sido utilizadas pelo autor sagrado, nem sempre é tarefa tão simples. Todavia, é deveras fascinante poder perceber alguns destes detalhes “perdidos” em meio a uma estrutura ou figura de linguagem. O que não seria possível por meio de uma leitura rápida.

Por exemplo, quando observamos a estrutura do Pentateuco, como um todo, vislumbramos alguns detalhes, no mínimo, curiosos. Segundo Zenger,<sup>530</sup> ele teria sido escrito ou formatado numa estrutura poética, em forma de quiasmo espelhado, no qual Gênesis teria correspondência com o livro de Deuteronômio e Êxodo com o de Números, ficando o seu ápice para o Livro de Levíticos, o livro central:

Gênesis	Êxodo	Levítico	Números	Deuteronômio
Criação e promessa da terra	Do Egito, pelo deserto, ao Sinai	No Sinai	Do Sinai, pelo deserto, a Moab	Instruções para a vida na terra da promessa
Incumbência de ir para a terra  Final caps. 49-50: * Bênção de Jacó sobre 12 filhos * Morte de Jacó * Enterro de Jacó na terra da promessa	<b>Capítulos:</b> 12 Páscoa 16 Maná + codornizes 17 Água da rocha 18 Instalação de líderes 32 Idolatria (“Baal”)  <b>Ameaças:</b> * de fora: Egito + Amalequitas * de dentro: “resmungar” + idolatria Seis notícias de caminhada (“eles partiram de ... e acamparam em...”)	Sacrifícios (1-7)  Sacerdotes (8-10)  Cotidiano (11-15)  Reconciliação (16-17)  Cotidiano (18-20)  Sacerdotes (21-22)  Sacrifícios + Festa (23-26.27)	<b>Capítulos:</b> 9 Páscoa 11 Maná + codornizes 20 Água da rocha 11 Instalação de líderes 25 Idolatria (“Baal”)  <b>Ameaças:</b> * de fora: Moab + Madianitas * de dentro: “resmungar” + idolatria Seis notícias de caminhada (“eles partiram de ... e acamparam em...”)	Incumbência de ir para a terra  Final caps. 33-34: * Bênção de Moisés sobre 12 tribos * Morte de Moisés * Enterro de Moisés por Javé (“no céu”)

**Quadro 04** – Estrutura quiástica para o Pentateuco

Fonte: ZENGER, 2003, p. 48ss.<sup>531</sup>

<sup>530</sup> ZENGER, 2003, p. 48-50.

<sup>531</sup> Esta tabela já havia sido utilizada em minha dissertação. MORAES, Reginaldo P. de. *O direito de primogenitura no Antigo Testamento, à luz das narrativas sobre Esaú e Jacó (Gn 25.19-34 e 27.1-*

Embora Wenham concorde com o estreito alinhamento entre cada livro do Pentateuco, para ele os mesmos não estariam assim tão bem delineados. Para este autor, enquanto Êxodo, Levíticos e Números formariam uma unidade bem coesa, de pertença mútua, Gênesis e Deuteronômio entrariam na moldura final apenas como prólogo e epílogo, respectivamente.<sup>532</sup> Mesmo que ele não tenha feito tal comparação, o mesmo princípio é encontrado no trecho de Gn 1.1-2.3, onde o texto de Gn 1.2-31 estaria num padrão quiástico do tipo A-B-C-A'-B'-C' e os versos 1.1 e 2.1-3 seriam a moldura que introduziria e finalizaria o cântico.

Voltando ao Pentateuco, acreditamos que além de mera introdução ou conclusão, ambos os livros (Gn e Dt) também possam ter sido editados seguindo o padrão quiástico mais claro encontrados nos outros três livros centrais (Êx, Lv e Nm). Assim, além daquela distribuição defendida por Zenger, podemos observar que tanto o livro de Gênesis, quanto o de Deuteronômio também possuem uma subdivisão quádrupla, o que aumentariam a correlação entre ambos, no Pentateuco em quiasmo, respectivamente, como A e A'.

GÊNESIS <sup>533</sup>	DEUTERONÔMIO <sup>534</sup>
A) 1-11 O ciclo das origens	A) 1.1-4.43 O primeiro discurso de Moisés (lembrando a história)
B) 12-36 O ciclo patriarcal	B) 4.44-28.68 O segundo discurso de Moisés (lembrando da Lei)
C) 37- 48 A história de José	C) 29-30 O terceiro discurso de Moisés (lembrando da Aliança)
D) 49-50 Bênção de Jacó aos 12 filhos, sua morte e enterro	D) 31-34 Os últimos momentos de Moisés

**Quadro 05** – Compilação comparativa entre Gênesis e Deuteronômio.

**Fonte:** BRIEND, 1985; ZENGER, 2003 e GUSSO, 2011.<sup>535</sup>

Esta análise se torna importante, porque, é provável que este uso do quiasmo tenha influenciado o autor de Hebreus a usar deste recurso presente na

45). São Leopoldo, 2012. 175 f. Dissertação (Mestrado) - Escola Superior de Teologia, Programa de Pós-graduação, São Leopoldo, 2012 Disponível em: <[http://tede.est.edu.br/tede/tde\\_busca/arquivo.php?codArquivo=368](http://tede.est.edu.br/tede/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=368)>. Acesso em: 15 mar. 2016, p. 58.)

<sup>532</sup> WENHAM, Gordon J. *Números: introdução e comentário*. Tradução de Adiel Almeida de Oliveira. São Paulo: Vida Nova / Mundo cristão, 1991, p. 18.

<sup>533</sup> As três primeiras divisões de Gênesis são extraídas de BRIEND, Jacques. *Leitura do Pentateuco*. 4. ed. Tradução de Benôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1985, p. 16-22. E a quarta divisão é aquela defendida na página anterior por ZENGER, 2003, p. 49.

<sup>534</sup> Estas quatro divisões de Deuteronômio proposta neste quadro foram extraídas de GUSSO, Antonio Renato. *O Pentateuco: introdução fundamental e auxílio para a interpretação*. Curitiba: A.D. Santos, 2011. p. 95-96.

<sup>535</sup> Este quadro também já havia sido utilizado por nós, anteriormente em MORAES, 2012, p. 59.

poesia judaica para apresentar sua homilia epistolar. Além disso, também foi importante perceber tal estrutura quiástica porque diferentemente do trato tradicional acerca da poesia no AT, que defende os paralelismos incluindo os padrões quiásticos apenas para poucos versos,<sup>536</sup> aqui teríamos um conjunto de cinco livros arrolados em torno deste aspecto poético da poesia hebraica.

Definitivamente, caminhar pelos passos de formação do Pentateuco não é tarefa nem um pouco fácil. Em contrapartida, tem sido fascinante perceber certos detalhes que nos ajudam a perscrutar melhor seus ensinamentos e, diante disso, acreditamos que podemos focar melhor na estrutura de Gênesis e Números para melhor entender sua mensagem, em especial, com relação a nosso tema geral que é o descanso.

## 4.2 Examinando Gn 2.1-3

Aqui, teremos um vislumbre sobre a estrutura do livro de Gênesis, com destaque para a estrutura dos relatos patriarcais e alguns detalhes sobre datação, para depois entrarmos no significado do texto de Gn 2.1-3, que trabalha a ideia de que Deus descansou no sétimo dia da criação.

### 4.2.1 Pela estrutura do livro

Logo de imediato, tem sido comum observar uma divisão bem simples para o primeiro livro da Bíblia, sob a perspectiva de apenas duas grandes partes.<sup>537</sup> A primeira, contemplando os capítulos 1 a 11, sob a temática “a história primeva”<sup>538</sup> (contendo a criação do mundo e o surgimento das demais nações) e, no segundo bloco a saga dos patriarcas,<sup>539</sup> abrangendo os capítulos 12 a 50. Mas, como vimos anteriormente, Gênesis ainda pode ser lido a partir de sua divisão quádrupla.

Também precisamos lembrar que, assim como o Pentateuco, Gênesis não é um produto direto da pena de um único autor. Todavia, mesmo assim é possível

<sup>536</sup> NUNES JÚNIOR, 2012, p. 80-86.

<sup>537</sup> Um exemplo disto é LÓPEZ, Félix Garcia. *O Pentateuco: introdução à leitura dos cinco primeiros livros da Bíblia*. São Paulo: Ave-Maria, 2004. p. 64,80. Ele divide o livro de Gênesis em: “História das origens (1.1-11.26)” e “Histórias dos Patriarcas (11.27-50.26)”.

<sup>538</sup> KIDNER, Derek. *Gênesis: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova e Mundo Cristão, 2008, p. 40.

<sup>539</sup> Ou “a família escolhida”, conforme mencionado por Kidner (2008, p. 40.).

perceber aspectos relacionados a uma estrutura geral pré-concebida. Por exemplo, segundo Schwantes, os onze primeiros capítulos de Gênesis teriam sido dispostos numa certa correlação entre suas partes:

Gn 1-2.4a	Gn 2.4b-4.26	Gn 5.1-32	Gn 6.1-9.29	Gn 10.1-32	Gn 11.1-9	Gn 11.10-26
a	b	c	d	c'	b'	a'

**Quadro 06** – Estrutura de Gn 1 – 11, em forma de quiasmo.

**Fonte:** SCHWANTES, 2002, p. 51.

Ainda, podemos tomar outro exemplo, a partir da interpretação de Brueggemann<sup>540</sup> e Fishbane<sup>541</sup> com respeito à saga de Jacó (Gn 25.19-35.29). Segundo eles, este trecho também teria sido escrito a partir de um padrão quiástico.<sup>542</sup> Curiosamente, mesmo sem ter uma repercussão direta com o texto de Hebreus, há um paralelo significativo entre os conceitos encontrados ali. Conforme poderemos observar no quadro da próxima página.

<sup>540</sup> BRUEGGEMANN, Walter. *Genesis: a Bible commentary for teaching and preaching*. Atlanta: John Knox Press, 1982, p. 213.

<sup>541</sup> FISHBANE, Michael. *Biblical text and texture: a literary reading of selected texts*. Oxford: Oneworld, 1998, p. 42.

<sup>542</sup> UEHLINGER, Christoph. Gênesis 1-11. In: RÖMER; MACCHI; NIHAN, 2010, p. 149s., também concorda com o uso de quiasmo para porções maiores que um verso ou em um simples parágrafo. Neste capítulo ele defende que Gn 4.1-26 estaria numa estrutura quiástica, na qual 4.1-2 seria o braço a, 4.3-16 seria o braço b, 4.17-24 o braço b' e 4.25-26 o braço a'. O trecho de Gn 5.1-9.29 também pode ser vislumbrado assim: A=Gn 5, B=Gn 6.1-4, C=6.5-9.17, B'=9.16-27, A'=9.29-29. Curiosamente, o seu centro (C), também possui uma apresentação quintupla: a=6.5-22, b=7.1-16, c= 7.17-8.14, b'=8.15-19, a'=8.20-9.17).

A	25.19-34	Oráculo buscado, disputa no parto de Rebeca, direito de primogenitura, nascimento e temas de lutas, engano e fertilidade.
B	26	Interlúdio, contenda, engano, bênção de primogenitura e aliança com estrangeiro.
C	27.1-28.9	Engano, roubo da bênção do primogênito, medo de Esaú e “desterro”.
D	28.10-22	Encontro com o divino em local sagrado, região fronteira e bênção.
E	29	Abertura de um ciclo interno, chegada, Labão na fronteira, conflitos e salário.
F	30.1-24 30.25-36 30.37-43	Esterilidade de Raquel e fertilidade de Lea. Fertilidade de Raquel e o aumento dos filhos de Jacó. Aumento do seu rebanho.
E'	31	Encerramento de um ciclo interno, partida, Labão na fronteira, conflitos e salário.
D'	32	Encontro com seres divinos em local sagrado, região fronteira e bênção.
C'	33	Engano planejado, medo de Esaú, o abençoado dá presentes, e retorno para a terra natal.
B'	34	Interlúdio, contenda, engano, aliança com estrangeiro.
A'	35.1-22	Oráculo cumprido, disputa no parto de Raquel, direito de primogenitura, morte e resoluções.

**Quadro 07** – Estrutura de Gn 25.19 – 35.22, em forma de quiasmo.

**Fonte:** FISHBANE, 1998, p. 42. (Tradução nossa)

O mais interessante é que ao observarmos as descrições apontadas em cada um dos componentes do quiasmo, percebemos algumas ideias muito similares às desenvolvidas pelo autor de Hebreus. Em outras palavras, nesta descrição quiástica sobre a história de Jacó é possível ver a ideia de trânsito (Jacó indo e voltando de Padã-Harã), a nítida presença da Voz divina procurando nortear a trajetória de seu servo, as constantes artimanhas, inquietações, conflitos e medo (como contraponto ao descanso apregoado por Hebreus) e a grande declaração de que a bênção divina se faz presente apesar do caos e da infalibilidade de seus servos. Curiosamente também podemos encontrar este mesmo delinear assimétrico existente entre a saga de Jacó e o livro de Hebreus, em todas as narrativas dos patriarcas, conforme já tinha sido apontado por Alt.<sup>543</sup>

<sup>543</sup> A partir da percepção que Alt fez ao analisar os patriarcas, nós aplicamos sua correlação ao livro de Hebreus. (ALT, Albrecht. *Terra prometida: ensaios sobre a história do Povo de Israel*. São Leopoldo: Sinodal, 1987.)

#### 4.2.2 Por meio da relação entre Gênesis e Hebreus

A partir da proposição de Zenger, mencionada anteriormente, ousamos ir mais longe. Cremos que o livro de Gênesis, além de estar sob a égide do relacionamento<sup>544</sup> Javé-humanos, portanto em total sintonia com o Pentateuco, tem boas chances de ter sido utilizado como protótipo estrutural de segmento veterotestamentário<sup>545</sup> para o livro de Hebreus. Curiosamente, embora Davidson tenha procurado definir o tema central do AT a partir dos três primeiros capítulos de Gênesis sob o conceito da “criação”, ao lermos suas explicações percebemos que nestes capítulos iniciais o autor de Gênesis estava interessado em declarar não apenas a criação do universo, mas dar uma atenção especial ao lugar de Adão e Eva como representantes da humanidade mencionando a sua origem, a forma de seu trabalho, sua relação com o meio ambiente e seu dia de descanso. Além disso, acima de tudo, revelar o caráter do próprio Deus, revelando-O como um ser íntimo e cuidadoso, explicando o início da inquietação moral da humanidade, bem como mostrando sua tendência a ter um coração arredio à voz divina.<sup>546</sup> Em suma, trata do relacionamento entre Javé, Sua criação e a própria humanidade.

É bem provável que, tanto a estrutura quiástica da montagem final do Pentateuco e em partes do Gênesis, quanto esta temática geral, tenham influenciado o hagiógrafo neotestamentário a expor suas ideias seguindo esse mesmo padrão. Além disso, alguns assuntos presentes nestes livros do AT, também

<sup>544</sup> Segundo Hasel, nos últimos anos surgiram um pouco mais de trinta tentativas de se descobrir o tema central de todo o AT. Alguns foram propostas únicas, outras duplas ou multifacetadas, havendo inclusive os defensores de uma falta de tema unificador geral, como George Ernest Wright. O interessante, é que uns dez deles, acabam girando próximo da ideia de relacionamento, que segundo Zenger, seria o tema do Pentateuco. Tais como: a ideia de Pacto (defendida por Eichrodt), Experiências com Deus (por O. J. Baab), o Senhorio divino (por Koehler), Eleição de Israel como povo de Deus (por Hans Wilberger), o Reino divino (por Guenther Klein), Comunhão (por Vriezen), Governo divino e comunhão Deus-humanidade (por Fohrer), Javé como Deus de Israel e Israel como povo de Javé (por Rudolf Smend), (HASEL, Gerhard F. *Old Testament Theology: basic issues in the current debate*. 4. ed. Grand Rapids: Eardmans, 1991, p. 139-171). A obra SKA, Jean Louis. *Canteiro do Pentateuco: problemas de composição e de interpretação, aspectos literários e teológicos*. Tradução de Jaime A. Clasen e Paulo F. Valério. São Paulo: Paulinas, 2016, traz muitas informações acerca de autores e teorias sobre o Pentateuco, mas não menciona nada sobre Zenger e sua teoria do quiasmo para a estrutura dos cinco primeiros livros, bem como não se preocupa em propor algum tema que pudesse ser considerado como central ou unificador para este grupo de livros.

<sup>545</sup> Seguindo a teoria de Beale (2013, p. 111.), exposta em nosso tópico 2.6.

<sup>546</sup> DAVIDSON, Richard. Volviendo a los orígenes: Gén 1-3 y el centro teológico de las Escrituras. In: ALOMÍA, Merling; et al. (Ed.) *Volviendo a los Orígenes: entendiendo el Pentateuco*. VI Simposio Bíblico-Teológico Sudamericano. Lima: Theologika, 2006, p. 7-10.

voltam à tona no escrito aos Hebreus. Noutras palavras, em ambos os livros nós podemos encontrar:

a) um Deus que cria algo novo. Enquanto em Gênesis, vemos Elohyim/Javé<sup>547</sup> trazendo o mundo e suas nações à existência, para se relacionar com eles, em Hebreus, vemos a declaração do Filho criando a possibilidade da regeneração;

b) um Deus que se relaciona e constantemente faz com que Sua voz esteja à disposição da humanidade. Enquanto em Gênesis podemos perceber as várias aparições Teofânicas,<sup>548</sup> como em Gn 3.8; 15.1-21; 17.1-21; 18.33; 26.2-5,24; 28.12-16; 32.24-32,<sup>549</sup> em Hebreus 1.2 há a declaração de que Deus havia enviado Sua revelação máxima, por meio do Filho e em Hb 3.7,15, mostra que Seu Espírito ainda se dispõe a falar com Seu povo;

c) um Deus que procura estar com a humanidade, a despeito do comportamento inconstante e oscilante desta. Em Gn 3 podemos ver logo a figura do primeiro casal que, mesmo diante do paraíso, opta por esconder-se de Seu Deus. Ou, ainda, nos vários exemplos deixados ao longo do livro, em Gênesis. Não apenas os mais chocantes, como Caim (Gn 4.6-10), a sociedade antediluviana (Gn 6.1), a coligação de Ninrode (Gn 10.8; 11.1-9), ou a tragédia de Sodoma e Gomorra (Gn 18.20; 19.17,26), como também na própria trajetória dos patriarcas, que mesmo sendo considerados como exemplos de fé, uma vez ou outra deixavam sua marca de incredulidade e/ou desobediência (cf. Gn 12.4; 16.1-4; 25.21-23 e 27.1-4). Em contrapartida, o autor de Hebreus acaba sendo bem enfático em expor a diferença entre os infiéis e os fiéis no povo de Deus, em Hebreus;

---

<sup>547</sup> Segundo Davidson, diferentemente dos anos iniciais da pesquisa, quando se defendiam duas fontes distintas para explicar as diferenças entre os capítulos 1 e 2 de Gênesis, ultimamente tem sido encarado a possibilidade de elas terem sido intencionalmente criadas pelo mesmo autor, a fim de enfatizar questões distintas relacionadas com o caráter divino. Ou seja, quando o primeiro relato mostra Deus como Elohyim, estaria enfatizando Seu caráter transcendental, todo poderoso e onipotente ao criar e conseqüentemente por isto é o Senhor de toda Sua criação. Enquanto no segundo cântico sobre a criação, o hagiógrafo estaria introduzindo o nome Javé, por ser o nome mais oficial pra Deus, o nome pessoal, indicando o Deus do pacto, um ser íntimo e cuidadoso, que procura estar próximo de Sua criatura (DAVIDSON, 2006, p. 8s.)

<sup>548</sup> Aqui adotamos o conceito mais genérico para o termo, ou seja, englobamos todas as formas de Deus se relacionar ou se apresentar a algum humano, sem nos preocupar em suas especificidades. Mas, entendemos, a partir de Smith, que teofania, em sua essência, diz respeito à revelação divina, em especial, por meio de seu "*kabôd* (glória), *mal'ak* (mensageiro ou anjo), *panîm* (face) e *shem* (nome) [...] tecnicamente conhecidos por teologômenos..." tais 'representações procuram mostrar a real natureza da divindade, embora jamais consiga revela-La de forma plena (SMITH, 2001, p. 103.).

<sup>549</sup> SMITH, 2001, p. 103.

d) a importância de se dar ouvidos à voz divina. Além dos vários exemplos de que Deus se dispôs a estar com Seu povo e os exemplos da inconstância deste em seu relacionamento com Deus, também é nitidamente catastrófico, o resultado da atitude de se ignorar a Sua voz. Enquanto o autor de Gênesis mostra que só há o que perder, quando não se dá ouvidos às instruções divinas, como expulsão do paraíso, tragédias familiares, corrupção generalizada, destruição diluviana, intervenção divina, separação e desterro. Para o autor de Hebreus, a tragédia é elevada a uma dimensão ainda maior, a espiritual, pois segundo ele, além da Voz divina nos auxiliar a continuarmos firmes (Hb 2.1), não há nada que possa nos ajudar, caso venhamos a ignorá-la (Hb 2.3);

e) um Deus que se relaciona com seu servo Abraão e sua descendência. Em Gênesis é descrito o Criador prometendo Sua bênção a Abraão (18.17-19) e, confirmando a seus descendentes Isaque (26.2-6) e Jacó (28.13-15). Já nosso hagiógrafo neotestamentário deixa claro que o Filho participou de nossa humanidade com o objetivo de prestar auxílio à descendência abraâmica (cf. Hb 3. 14-16);

f) um Deus que provê descanso, ao declarar, em Gn 2.2, que Ele próprio descansou. Muitos têm entendido que Deus o fez não porque Ele precisasse, mas como um verdadeiro exemplo a ser seguido, como veremos com mais profundidade mais adiante. E também pela afirmação em Hb 4.9 de que Deus ainda tem um descanso especial reservado às pessoas que crerem nEle;

g) a não apropriação de um paraíso construído à nossa disposição. Assim como Gn 3 demonstra a queda da humanidade e sua expulsão do paraíso, Hebreus é claro em evidenciar que a geração do deserto perdeu a chance de entrar na Terra prometida e, pior, a cena podia voltar a acontecer com os seus ouvintes, pois alguns estavam tendendo a regressar ao judaísmo, deixando de lado a tão esperada salvação (Hb 4.1);

h) a ideia de caminhada ou peregrinação. Curiosamente, os patriarcas, com certa frequência, estiveram em Canaã, porém, sempre o foram como nômades ou transeuntes.<sup>550</sup> Eles tinham a promessa de que aquela terra seria deles, mas só

---

<sup>550</sup> É bem verdade que tinham alguns pontos de referências mais fixos, como poços (Gn 21), alguma rotas de pastagem ou lugar para sepultar seus membros (Gn 24). Mesmo que, segundo Ballarini, na bênção que Isaque profere a Jacó, em Gn 27.28, explicita a necessidade de um território definido (BALLARINI, 1975, p. 115.), ainda assim, de fato, eram nômades e como tais, mais se assemelham à ideia de peregrinos do que um povo com uma terra para se estabelecer.

foram tomar posse da mesma, alguns séculos mais tarde, com a saída do Egito. Este mesmo pensamento volta a ser trabalhado pelo autor de Hebreus. Seu posicionamento principal é de que seus ouvintes, em especial os crentes, são como peregrinos rumo ao verdadeiro lar. Sua passagem por esta terra pode até se dar por meio de sofrimento e aflição, eles até podem andar “errantes pelos desertos e montes, e pelas covas e cavernas da terra”, mas o mundo que os levam a esta condição é que não era digno da presença destes fiéis e, acima de tudo, Deus tem reservado algo muito maior e melhor para os Seus (Hb 11.38-40);

i) a importância de uma vida pautada por fé e obediência. Embora a humanidade esteja rodeada de dificuldades, próprias desta era, há pessoas que por meio de sua fé em Deus foram obedientes à Suas instruções e venceram. Isto fica claro tanto em Gênesis quanto em Hebreus;

j) o apego em uma esperança que não se contenta a nos deixar atrelados apenas no aqui e agora, mas que vai além de nossos horizontes históricos. Conforme Schwantes, “uma certa especificidade bíblica reside em sua insistência no amanhã. A Bíblia promove o futuro. É um livro para a militância do porvir.”, esta percepção também pode ser restringida aos nossos livros em estudo (Gn e Hb);<sup>551</sup> e por fim,

k) nada pode frustrar os planos divinos. É interessante como os autores bíblicos não escondem as falhas das pessoas, mesmo que elas sejam os personagens principais em certas narrativas. Desta feita, podemos perceber várias descrições de percalços que parecem atrapalhar o rumo dos planos ou das promessas de Javé. Todavia, nenhuma delas deixaram de ser cumpridas. Isto volta a ser destacado pelo autor de Hebreus, quando ele enfatiza que embora os seus pais não entraram no descanso, isso não serviu de empecilho para que a promessa de Deus fosse anulada. O descanso ainda continua à disposição das pessoas que tiverem fé e obedecerem até o fim às Palavras divinas.

Diante destes preâmbulos iniciais, passaremos agora a analisar o texto de Gn 2.1-3 a fim de entender melhor o que significa o descanso divino, quando surgiu e como usufruir dele.

---

<sup>551</sup> SCHWANTES, Milton. *Projeto de Esperança: meditações sobre Gn 1-11*. São Paulo: Paulinas, 2002, p. 18, 25s.

### 4.2.3 Mediante apreciação da perícope

Numa leitura mais rápida, podemos perceber que a divisão de capítulos foi mal feita, ou no mínimo, às pressas. Afinal, Gn 1.1-2.3 pertence a uma perícope maior e completa, que se refere à “primeira semana” do mundo, mencionada no primeiro relato da criação de Gênesis. Enquanto Smith, propõe que a primeira parte do verso 4 seja o final da perícope,<sup>552</sup> por conter uma das dez vezes que a palavra *toledot*<sup>553</sup> é usada, nós optamos por finalizá-la no terceiro versículo porque todas as outras vezes que esta palavra aparece, ela se encontra no início das narrativas e não ao final das mesmas.<sup>554</sup> Além disso, Alter já defendia este recorte, a partir de outros pressupostos. Segundo ele, os principais aspectos para esta teoria de que Gn 2.4 não pertence ao primeiro relato da criação são: a) o resultado das novas pesquisas relacionadas à cosmogonia; b) mudança abrupta de estilo; c) o início do v.4 como uma subordinação sintática; d) a frase longa e bem elaborada dos vs. 4-7, que destoa dos demais; e ainda, e) o chamamento a Deus pelo nome de Javé, no v.4, diferentemente do primeiro relato criacional onde é denominado como *'elohym*.<sup>555</sup> Por estas razões cremos que ela ficaria melhor como indicativo do início da seção seguinte (Gn 2.4-25).

Além disso, Gn 2.1-3 pode ser estudada separadamente de seu início, pois acaba sendo uma ótima subperícope, uma vez que retrata o que acontece no sétimo dia da criação. Ainda, segundo Wenham, Gn 1.1 e 2.1-3 seriam o que alguns chamam de enquadramento escrito para explicar ou dar contexto à verdadeira perícope Gn 1.2-31. Isto porque, os seis primeiros dias da criação estariam organizados de forma poética. Assim, enquanto no primeiro dia é criada a luz, no quarto (seu correspondente), são criados os luminares. Ao passo que no segundo dia são criados os céus separando-os das águas, no quinto (seu equivalente) são criados os peixes e os pássaros. Por fim, à medida que no terceiro dia são criados a terra e a vegetação comestível, no sexto (seu correlato) são criados os animais terrestres e o primeiro casal.<sup>556</sup> Ao colocar em uma estrutura poética, poderíamos

<sup>552</sup> SMITH, 2001, p. 171.

<sup>553</sup> Expressão hebraica traduzida por origens, ficando assim o versículo bíblico: “são estas as origens dos céus e da terra”. (A BÍBLIA, 2008A, p. 2, Gn 2.4a.)

<sup>554</sup> Conforme podemos constatar em Gn 5.1; 6.9; 10.1; 11.10,27; 25.12,19; 36.1; 37.2.

<sup>555</sup> ALTER, Robert. *Genesis: Translation and commentary*. New York, London: Norton, 1996, p. 7.

<sup>556</sup> WENHAM, 1987, p. 7.

dizer que o primeiro relato da criação estaria sob a estrutura de um *miasmo*, pois temos a seguinte disposição: A-B-C-A'-B'-C'.

Sendo assim, a partir deste poema (ou canção), temos a nossa perícopes como uma declaração final ou posterior, complementando ou procurando trazer uma explicação a mais sobre a criação. Outro destaque importante nesta pequena distinção é que para os seis primeiros dias há a declaração “e foram-se a tarde e a manhã”<sup>557</sup> de cada um deles. Muito provavelmente, ao não perceber esta diferença entre a parte poética e a parte final como moldura, alguns foram levados a especular algumas teologias um tanto quanto estranhas. Como Agostinho, que ao observar a falta de declaração de que o sétimo dia não teve tarde e manhã, chegou a defender que ele ainda estaria acontecendo nos dias de hoje.<sup>558</sup> Enquanto outros acabaram atribuindo o descanso à ideia do milênio, o qual ocorrerá no sétimo milênio desta era.<sup>559</sup> De certo modo, Filo foi mais certo quando procurou relacionar o número seis com a criação das coisas em si enquanto o número sete estaria ligado mais com a felicidade e bem-aventurança do usufruto da bênção divina na criação.<sup>560</sup> Em especial, se levarmos em consideração que o Gn 1.1 é composto por sete palavras e Gn 2.1-3 (a última parte da moldura), apresenta por três vezes a palavra sétimo.

Outro detalhe importante é que não há como determinarmos quanto tempo foi esta primeira semana e muito menos temos tamanha pretensão. Optamos em seguir a opinião de Wenham e outros que se preocupam mais com a mensagem em si do que com a literalidade das horas de um dia ou de outro. Pois a maior preocupação na formatação final foi com a declaração de que temos uma semana de atividade divina, na qual há a separação de um período de atividades e um tempo de descanso.<sup>561</sup> Mesmo porque na própria perícopes maior a palavra *yom*, traduzida por “dia”, pode se referir somente à luz do dia, ou como período de 12 horas (cf. Gn 1.5a), pode significar sete períodos ou dias da criação (com tarde e manhã, cf. Gn 1.5b) ou como referência aos sete períodos da criação como um todo (cf. Gn 2.4).<sup>562</sup>

Diante disso, e na tentativa de entendermos o que significou aquela primeira semana divina, voltamos a Filo e sua interpretação sobre o assunto. Segundo ele,

<sup>557</sup> BÍBLIA, 2008, p. 2s. (Gn 1.5,8,13,19,23e31)

<sup>558</sup> AGOSTINHO *apud* WESTCOTT, 1952, p. 98.

<sup>559</sup> BRUCE, 1984, p. 74.

<sup>560</sup> FÍLON, *In*: TRIVIÑO, 1976, p. 71.

<sup>561</sup> WENHAM, 1987, p.8.

<sup>562</sup> O que algumas versões trazem como “na ocasião em que foram criados”, a palavra hebraica traduzida como ocasião é a mesma *Yom*, que geralmente é usada para dia.

Deus não concluiu sua obra, nem mesmo como criador. Porque a partir da obra inicial, Ele precisou dar assistência, pois nada criado conseguiria se reproduzir por si mesmo. Ele se baseia principalmente numa tradução errada da expressão “Deus descansou de toda obra que havia criado e feito”.<sup>563</sup> Infelizmente ele traduziu o texto de forma diferente, mencionando que Deus havia descansado “das coisas que Ele havia começado”,<sup>564</sup> dando a entender que a partir da criação das coisas terrenas, começaria a criar as celestes.<sup>565</sup> Embora tenha se equivocado neste aspecto, tem uma opinião interessante, quando diz que Deus além de criador é tido como pai, no sentido de dar sustento e suporte para que sua criatura continue se desenvolvendo e criando.<sup>566</sup>

Para continuarmos com nossa compreensão do texto, vamos analisar a tradução da perícopé a partir do texto massorético e da versão da LXX, a utilizada pelo nosso hagiógrafo, ficando assim a nossa tradução do texto de Gn 2.1-3:

וַיִּכְלֹּוּ הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ וְכָל-צְבָאָם:  
 וַיִּכְלֹּוּ אֱלֹהִים בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה וַיִּשְׁבֹּת<sup>2</sup>  
 בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מְכָל-מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה:  
 וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים אֶת-יוֹם הַשְּׁבִיעִי וַיְקַדֵּשׁ אֹתוֹ כִּי בּוֹ שָׁבַת<sup>3</sup>  
 מְכָל-מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר-בָּרָא אֱלֹהִים לַעֲשׂוֹת:

v.1 E foram completados os céus e a terra e todos os exércitos deles.

v.2 E completou Deus no sétimo dia a Sua obra, a qual realizou.

e descansou no dia sétimo de toda a Sua obra, a qual realizou.

v.3 E abençoou Deus o sétimo dia, separando-o.<sup>567</sup>

porque nele descansou de toda a Sua obra

<sup>563</sup> BÍBLIA, 2008, p. 3. (Gn 2.3b.)

<sup>564</sup> FÍLON, 1976, p. 72. Tradução nossa, a partir da expressão “a aquellas cosas que Él había comenzado”

<sup>565</sup> “En el séptimo día, pues, cesó de todas las obras que había hecho.’ (Gen. II, 2.) Esto significa lo siguiente: Dios cesa de modelar las especies mortales cuando comienza a crear las Divinas y emparentadas con la naturaleza del número siete”. (FÍLON, 1976, p. 73.)

<sup>566</sup> FÍLON, 1976, p. 74.

<sup>567</sup> Aqui optamos pela tradução do radical *qadosh*, como algo separado, por entendermos, que etimologicamente, ele tenha um significado mais próximo e inicial a algo a “ser marcado ou ser separado do uso comum” (SMITH, 2001, p. 180). Evitando a conotação religiosa tão implícita na palavra santo ou santificado. Quando usado para referir-se a Deus, a ideia seria destacar o fato dEle ser “o totalmente outro”, “o grande estrangeiro” vivendo com a humanidade” (SMITH, 2001, p. 181.). Trazendo para a nossa temática, assim como Deus tem esta prerrogativa de estar com Seu povo, mas estar, ao mesmo tempo, infinitamente separado dele, podemos vislumbrar a ideia do sétimo dia. Pertence à semana, mas deve ter um tratamento diferenciado.

que Deus criou para realizar.<sup>568</sup>

1 καὶ συνετελέσθησαν ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ καὶ πᾶς ὁ κόσμος αὐτῶν  
 2 καὶ συνετέλεσεν ὁ θεὸς ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἕκτῃ τὰ ἔργα αὐτοῦ ἃ ἐποίησεν καὶ  
 κατέπαυσεν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἐβδόμῃ ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ ὧν ἐποίησεν  
 3 καὶ ἠύλόγησεν ὁ θεὸς τὴν ἡμέραν τὴν ἐβδόμην καὶ ἡγίασεν αὐτήν ὅτι ἐν  
 αὐτῇ κατέπαυσεν ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ ὧν ἤρξατο ὁ θεὸς ποιῆσαι

v.1 E foram completados os céus e a terra e todo o mundo deles.

v.2 E Deus completou no sexto dia as Suas obras, que (ele) fez,  
 e descansou no dia sete de todas as obras dEle, a qual fez.

v.3 E Deus conferiu favor ao sétimo dia e o santificou  
 porque nele descansou de todas as Suas obras  
 que começou a fazer.

Basicamente, podemos dizer que as traduções são bem parecidas, com exceção ao verso 2, que mostra uma diferença quanto ao dia no qual Deus teria concluído Sua obra. Todavia, veremos a explicação logo a seguir, quando iniciaremos a análise da perícope.

#### 4.2.3.1 Análise de Gn 2.1 e 2

“E foram completados os céus e a terra e todos os exércitos deles (o mundo deles). E completou Deus no sexto (no sétimo) dia a Sua obra, a qual realizou. E

<sup>568</sup> Este último verbo do verso 3 é um pouco difícil. Segundo Gusso, o infinitivo construto, seguido de preposição, como é neste caso, deve ser traduzido como infinitivo impessoal (GUSSO, 2005, p. 191s.). Curiosamente, este tipo de tradução “Deus criou para realizar”, apresenta um paralelo bem expressivo com o entendimento do judaísmo mais recente, que desenvolveu um pensamento filosófico com a expressão: *Tikun ‘olam* (Não sabemos se esta expressão “pensamento filosófico” seria a mais adequada, mas ela se refere a um ensinamento judaico, que de tão forte, é praticamente comparado com um ordenamento, como se fosse uma autêntica Mishnáh. As duas palavras em análise, vem do hebraico *עולמות*, que literalmente pode ser traduzidas por “colocar em boa ordem os tempos vindouros” (HOLLADAY, William L. *Léxico Hebraico e Aramaico do Antigo Testamento*. Tradução de Daniel de Oliveira. São Paulo: Vida Nova, 2010, p. 379s.). Ainda, segundo Freeman, este ensinamento trabalha com o conceito de que, mesmo que a criação do mundo tenha sido definida pelo próprio Deus como algo “muito bom” (Gn 1.31), Deus mesmo havia designado a humanidade para gerenciar o seu jardim, trabalhando nele e protegendo-o (Gn 2.15) e nunca para desolá-lo. Assim, cada um de nós tem a missão de procurar, mesmo que por meio de pequenas atitudes, melhorar nossas vidas e o mundo à nossa volta, daí uma outra possibilidade dela ser traduzida como “construção para eternidade”. (FREEMAN, Tzvi. *O Que É Tikun Olam?* Artigo postado no Blog CHABAD.ORG. Disponível em <[http://pt.chabad.org/library/article\\_cdo/aid/3736514/jewish/O-Que-Tikun-Olam.htm](http://pt.chabad.org/library/article_cdo/aid/3736514/jewish/O-Que-Tikun-Olam.htm)>. Acesso em: 12 ago. 2017.)

descansou no sétimo de toda a Sua obra, a qual realizou”.<sup>569</sup> É interessante notar que Deus completou Sua obra no sétimo dia, diferentemente do que o texto da LXX, o Pentateuco Samaritano e a versão Siríaca dizem, que teria sido no sexto dia.<sup>570</sup> Muito provavelmente para evitar algum possível mal entendido, mas, seja qual for o motivo, segundo Keil e Delitzsch seria uma leitura errônea e sem justificativa.<sup>571</sup>

Acreditamos que a junção destas duas “perícopes” ou estruturas (o padrão quiástico de Gn 1.2-31 e Gn 2.1-3), tenha sido para dar a ideia de continuidade com o descanso. Ou seja, a criação em si havia sido realizada em seis dias (ou períodos), com paralelos entre os três primeiros dias e os últimos, conforme já abordado anteriormente. Muito provavelmente para indicar que o descanso vem fazer parte da criação, mas não está “preso” a ela. Em contrapartida, tem ligação com a mesma, por isso, o autor bíblico precisou mencionar que Deus completou a Sua obra no dia sete. Ou seja, a concepção do descanso, neste período, indica que a criação não estaria completa se não pudesse contemplar o repouso divino.

É no mínimo curioso observar que por três vezes aparece a palavra “sétimo dia” em nossa perícope de estudo. Não acreditamos que tenha sido por acaso. Porém, infelizmente, não localizamos nenhum teórico que tenha notado e explicado a questão. Pode ser que tenha sido devido à tríplice repartição existente nos seis dias da criação em si: A-B-C-A'-B'-C', ou tão somente porque três é um número bastante significativo para a simbologia judaica. Se tiver alguma relação com a primeira opção, poderia indicar que toda a criação teria à sua disposição este descanso. Se for a segunda, talvez seja uma ênfase na importância de se separar tal dia, para se usufruir da bênção divina.<sup>572</sup>

<sup>569</sup> Tradução nossa do hebraico.

<sup>570</sup> A BÍBLIA, 1995, p. 3, Gn 2.2.

<sup>571</sup> KEIL, C. F.; DELITZSCH, F. *Commentary on the Old Testament: the Pentateuch – Genesis, Exodus 1-11*. Translated by James Martin. Massachusetts: Hendrickson, 1989, v. 1, p. 69.

<sup>572</sup> Para uma melhor averiguação desta segunda premissa o ideal seria conhecer a data da composição do Gênesis ou, no mínimo, de nossa perícope. Todavia, é um campo aberto a infinitas possibilidades, dentro de um período milenar. Por exemplo, enquanto para Rast houve a compilação dos ciclos individuais ainda na fase oral, mas com adaptações posteriores, pelas fontes (RAST, 1972, p. 55.). Ceresko, já defende que Gn 12-50 deve ser anterior ao período tribal, mas independente da Teoria das Fontes (CERESKO, Antony R. *Introdução ao Antigo Testamento numa perspectiva libertadora*. Tradução de José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 1996, p. 58.) Já para von Rad, o trecho de Gn 25-36 seria do séc. XII a.C. e Gn 37-50 seria do séc. X a.C (VON RAD, 1976 *apud* REIMER, 1996, p. 69.) Noth (NOTH, 1948 *apud* RAST, 1972, p. 54.) e Jarschel (JARSCHEL, *In*: RIBLA, 1996, p. 55-56.) propõem uma datação para algum período relacionado com a divisão do reino. Enquanto para Zenger, o Pentateuco foi paulatinamente compilado, a partir de ciclos narrativos menores e que todo esse processo deve ter acontecido entre os anos 700 a.C. e 400 a.C. (ZENGER, 2003, p. 95) com uma opinião um tanto parecida, temos Gorgulho, que defende a existência das sagas patriarcais inicialmente em

Seguindo uma apresentação bem diferente, Kirchof também nos ajuda a perceber esta distinção entre os seis dias e o último. Ele propõe que Gn 1.1-2.3 teria sido elaborado a partir de uma apresentação em quinze partes distintas, porém com certa ligação entre si, que ele chamou a cada uma delas de programas narrativos.<sup>573</sup> Os quatorze primeiros grupos correspondem aos seis primeiros dias, subdivididos em sete pares de tais programas.<sup>574</sup> Ficando em separado o décimo quinto, que diz respeito ao descanso divino e à santificação do sétimo período.<sup>575</sup> Mais uma teoria que nos ajuda a vislumbrar a distinção entre os seis dias iniciais e o último.

Lutero também vê nessa distinção entre os dias trabalhados e o período de repouso a questão da continuidade criacional de Deus. Todavia, não o faz à semelhança de Filo, como se ele continuasse criando as coisas celestes. Afinal, como defende, Deus teria descansado de Seu ato criador. Mas, continuou gerenciando sua criação.<sup>576</sup> Em outras palavras, ao dizer que Deus descansou de Suas obras, de forma alguma estaria implícito qualquer tipo de cansaço ou esforço. O sentido maior é enfatizar a finalização da mesma, ou seja, Ele cessou sua obra e, simultaneamente, passou a desfrutar da sensação de repouso, por conta da satisfação ao concluí-la.<sup>577</sup>

Segundo Coelho Filho, Deus descança por conta da conclusão de seu trabalho, “É o repouso da tarefa cumprida, e não o motivado pelo cansaço. [...] Deus não é somente o criador do mundo. Ele rege e sustém o mundo que criou. Não o

---

três blocos distintos e antigos, mas que foram agrupados durante o exílio babilônico (GORGULHO, Gilberto. *A História primitiva: Gênesis 1-11*. In: *RIBLA*, Pentateuco. Petrópolis: Vozes, São Leopoldo: Sinodal, 1996, n. 23. p. 33-34).

<sup>573</sup> Embora ele não chegue a dar uma definição do por que do uso da terminologia “programa narrativo”, podemos deduzir que Kirchof tenha adotado o princípio de considerar cada uma das afirmações presentes em cada dia, como um programa narrativo, assim, em cada um dos cinco primeiros dias, ele viu dois programas. Por exemplo, no primeiro dia há a) o fato de Deus trazer a luz à existência e b) a separação entre a luz e as trevas. Só não conseguimos entender o porque dele considerar o sétimo dia como um único Programa narrativo, se nele há a declaração da criação do descanso e a separação do mesmo. (KIRCHOF, Edgar R. *As verdades da Criação: uma abordagem estrutural de Gn 1-2,4a*. (Série Acadêmica) São Leopoldo: UNISINOS, 1999, p. 47s.)

<sup>574</sup> Cada um dos cinco primeiros dias possuem dois programas cada um, mas o sexto dia, possui quatro programas, destes quatro, os programas 11 e 12 tem uma afinidade maior entre si e os dois últimos, o 13º está intrinsecamente ligado com o 14º, como se inicialmente, fossem “dois dias separados”. (KIRCHOF, 1999, p. 47s.). Curiosamente, isto também tem sintonia com o destaque que Wenham já havia feito, de que o sexto dia possui o dobro de declarações (mais precisamente quatro) quando comparado com os demais dias. (WENHAM, 1987, p. 25.)

<sup>575</sup> KIRCHOF, 1999, p. 47s.

<sup>576</sup> LUTERO; Martini; PELIKAN, Jaroslav (Ed.) *Luther's Works: lectures on Titus, Philemon, and Hebrews*. Saint Louis: Concordia Publishing House, 1968, v. 29, p. 161s.

<sup>577</sup> DAVIDSON, 1882, p. 97.

deixou largado. Deus é cuidadoso e ainda está em atividade.”.<sup>578</sup> Seu descanso também não ocorre somente por conta dEle, mas para que o povo pudesse tê-lo como referencial, como diria Schwantes, com o descanso do sábado, a humanidade “participa do ser e agir de Deus”.<sup>579</sup> Isto, porque, segundo Ne 9.13-14 a guarda do sábado foi dada como ordenança a Israel, por meio de Moisés no Sinai, mas seus ideais já poderiam ser vistos aqui em Gênesis 2.1-3.<sup>580</sup>

Kirchof tem um pensamento similar, mas um pouco mais aprofundado. A partir dos preceitos da abordagem estrutural narrativa, ele defende que o relato da criação (Gn 1-2.3) é bastante atípico, em pelo menos três aspectos: temporal, espacial e actorializacional.<sup>581</sup> Isto porque, “há apenas um ator investido de todos os papéis actanciais; o tempo desloca-se do *tempus primus*, ainda não configurado, ao tempo cronológico; o espaço também inicia do *nada*,<sup>582</sup> do *não-criado*, chegando à criação”.<sup>583</sup> Por inferência, ao seguir sua lógica poderíamos dizer ainda que, ao considerar a escatologia, estes três aspectos voltarão a ser atípicos, pois quanto ao tempo sairemos do *krónos*<sup>584</sup> e retornaremos ao *tempus primus*, ou no mínimo entraremos no *tempus ultimum*,<sup>585</sup> acerca do espaço, sairemos desta criação para

<sup>578</sup> COELHO FILHO, Isaltino Gomes. *Gênesis – Bereshîth, o livro dos princípios (O Pentateuco I)*. Rio de Janeiro: JUERP, 2004, p. 28.

<sup>579</sup> SCHWANTES, 2002, p.37.

<sup>580</sup> COELHO FILHO, 2004, p. 29.

<sup>581</sup> Referente à actorização, podemos dizer que ela é “um dos componentes da discursivização. É o procedimento pelo qual se instituem os atores do discurso, seja os da enunciação, seja os do enunciado”. (ACTORIZAÇÃO, Dicionário Informal: SP, 2014, on-line. Disponível em <<http://www.dicionarioinformal.com.br/significado/actorializa%C3%A7%C3%A3o/17003/>> Acesso em outubro de 2017. Embora seja um dicionário informal, entendemos que ele conseguiu dar uma boa definição, em especial, a partir do texto de CARDOSO, Marco A. F; HANASHIRO, Darcy M. M.; BARROS, Diana L. P. *Um caminho metodológico pela análise semiótica de discurso para pesquisas em identidade organizacional*. In: Cadernos EBAPE.BR (da FGV), v. 14, nº 2, Artigo 10, Rio de Janeiro, Abr./Jun. 2016, p. 364s; pois, mesmo que eles não tenham se preocupado em elaborar uma definição sobre o tema, na leitura da explicação sobre “o nível discursivo do percurso gerativo de sentido”, percebemos que a definição inicial é bem coerente.

<sup>582</sup> Nada, no contexto de sua fala, refere-se à inexistência de uma “matéria prima” utilizada para a criação do universo. Assim, nossa noção de espaço passa a existir com a criação do mundo. O tempo, por sua vez, já existia antes mesmo do universo vir a ser algo. Obviamente, não seria o *kronós*, ele vai chamar de *tempus primus*, tentando explicar que a eternidade já existia e nós, enquanto criação, “entramos” nela (KIRCHOF, 1999, p. 63-66.)

<sup>583</sup> KIRCHOF, 1999, p. 65.

<sup>584</sup> Segundo Smith, no AT a própria criação tem uma ligação intrinsecamente arraigada com a escatologia. Ou seja, há uma crença muito forte de que “a criação tem um começo, uma história e um fim”. Mesmo que não saibamos de antemão, quando isto ocorrerá, há uma certeza cada vez mais crescente de que tudo, humanos e criação, usufruem de uma “dependência comum de Deus como seu criador, preservador e futuro transformador”. (SMITH, 2001, p. 385s.)

<sup>585</sup> Como ele só trabalha a ideia da criação ter sido inserida no tempo eterno, o que ele chama de *tempus primus*, não conseguimos localizar como ele chamaria este momento, desta mesma eternidade, ao findar o nosso tempo cronológico. Por isto, optamos em talvez mencionar a

usufruir da nova criação,<sup>586</sup> que não temos a ideia de como será de fato, e novamente Deus voltará a ser o agente principal<sup>587</sup> na retomada de renovação, aniquilamento do mal (Mt 25.41-46) e galardamento dos justos (Mt 25.31-40).<sup>588</sup>

Voltando à teoria de Kirchof, ele ainda menciona que pela análise de tal estrutura, dá para perceber que toda obra criada foi delegada por Deus ao ser humano.<sup>589</sup> Isto porém, não significa que o mesmo tenha o direito de fazer o que bem entender dela, como alguns acabaram interpretando, ao longo dos séculos. Muito pelo contrário: a humanidade acaba recebendo a responsabilidade de *dever-fazer*, correspondente à capacidade que lhe foi concedida como algo potencial, recebida para dar continuidade à história recém-criada. Enquanto Deus como sujeito maior tem a prerrogativa total de “*querer-fazer/poder-fazer/saber-fazer*, o homem e a mulher situam-se [apenas] no eixo do *dever-fazer/poder-fazer*”. Assim, o ideal de realização prevista para uma criação perfeita é que a humanidade consiga cumprir o querer divino, a partir de sua missão entre o dever e o poder.<sup>590</sup>

Como no sexto dia já havia sido ordenado aos humanos que trabalhassem e se relacionassem com a criação, poderíamos dizer que o descanso divino, instaurado no sétimo dia e atrelado a esta estrutura criacional, natural e de dinâmica trabalhista, muito provavelmente também nos serviria como exemplo,<sup>591</sup> para que de

---

possível ideia de um *tempus ultimum*, com o sentido de se referir à mesma eternidade, mas enfatizando que seria um período após nossa cronologia ter deixado sua “marca” nela.

<sup>586</sup> Segundo Ancona, ao explicar a ideia de escatologia para a literatura apocalíptica no período interbíblico, há uma profunda descontinuidade “entre ‘este éon’ (*há-olam há-zeh*) e o ‘éon que deve vir’ (*há-olam há-bá*). Isto, de certo modo também é evidenciado por nosso hagiógrafo, em especial quando menciona que o alvo maior a ser buscado é a cidade futura (Hb 13.20), pois todo o nosso mundo atual não passa de algo simbólico (hb 11.17ss) e imperfeito (Hb 11.39s). (ANCONA, Giovanni. *Escatologia cristã*. Tradução de Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2013, p. 65 e 106.)

<sup>587</sup> Não somente as obras judaicas apocalípticas, como os profetas se unem à mesma voz na expectativa de um “dia de prestação de contas de Javé”. Para este dia, é esperado a entronização de Deus, como o grande Rei de Sião que dará um basta no mal e instaurará uma “nova era, marcada por renovação, transformação e purificação do mundo, e *shalôm*, ‘paz’ entre pessoas e animais”. (Smith, 2001, p. 386.)

<sup>588</sup> Embora não seja pregado nos púlpitos das igrejas evangélicas, ultimamente, talvez com medo do perigo de ser confundido com apelo às boas obras, segundo Severa, “o julgamento final [de Deus] tem também o propósito de retribuir a cada um, conforme suas obras (I Co 3.12-16, 2Co 5.10, etc.)”. (SEVERA, Zacarias de A. *Manual de Teologia Sistemática*. Revisado e ampliado. Curitiba: AD Santos, 2014, p. 395.)

<sup>589</sup> Como a criação foi sendo criada (ou ao menos relatada) de forma a indicar a criação do homem como seu ápice, pois além dele ser mencionado no último dia criacional (o sexto), este dia recebe maior atenção que os demais, tudo indicando o clímax do evento, no qual, inclusive há a ordenança do ser humano dominar a criação.

<sup>590</sup> KIRCHOF, 1999, p. 49-56.

<sup>591</sup> JAMIESON, Roberto; FAUSSET, A. R.; BROWN, David. *Comentario exegetico y explicativo de la Biblia*. 11. ed. Traducido por: Jaime C. Quarles, Lemuel C. Quarles, José M. Rodríguez, Juan B. Garaño, Francisco Macías. El Pasos: Bautista de Publicaciones, 1986, p. 21.

tempos em tempos venhamos a descansar do nosso poder-fazer, deixando-o em sintonia com o de Deus.

Assim, conseguimos entender melhor o que Bonhoeffer já dizia quarenta anos antes de Kirchof. Não se trata de um mero descansar, tem muito mais a ver com a paz de Deus reinando no mundo, tornando-o completo e perfeito. Diz respeito à relação de Deus como criador, ou seja, Ele continua o criador, foi Ele quem criou, todavia é um criador cuja obra estava concluída. Mas, não somente Ele deveria descansar, pois o ser humano, recém-criado, precisaria entender que sua vitalidade e força deveria dar lugar, de tempos em tempos, à quietude da presença de Deus. Tal descanso é deixado à disposição de Adão e Eva (como representantes de toda a humanidade), para que possam deixar seus corações inquietos descansar em Sua presença.<sup>592</sup>

Schwantes, ao trabalhar a ideia e necessidade da esperança, tão presente em todo o texto bíblico, ainda nos chama a atenção para o seguinte detalhe, com relação à declaração do descanso divino ter sido narrado nos primeiros capítulos de Gênesis: é impressionante como esta ideia, embora tão forte e significativa na cultura judaica, ela não se deu dentro das narrativas com relação a Abraão, os demais patriarcas, nem tão pouco, dentro da própria trajetória de Israel. O que simbolizaria que esta grande mensagem estaria à disposição a toda humanidade e não apenas a um determinado povo.<sup>593</sup>

Tal descanso divino já estava concluído e à disposição desde a fundação do mundo. Ele é diferente do nosso descanso físico, pois normalmente descansamos após alguma atividade ou esforço físico, enquanto somos convidados a entrar no descanso divino, já conquistado para nós.<sup>594</sup> Embora tivesse sido instituído durante o período em que Adão e Eva ainda viviam no paraíso, Deus certamente sabia das inquietações e lutas que o ser humano passaria e, conseqüentemente, da necessidade de um alívio, por meio de Seu descanso.<sup>595</sup>

Outro detalhe, destacado por Wenham, é que o termo sábado não foi utilizado para se referir a este período.<sup>596</sup> Segundo Cassuto, o nome *shabbat* não teria sido mencionado para não confundir com o *sappatu*, que dizia respeito à festa

---

<sup>592</sup> BONHOEFFER, 1959, p. 42s.

<sup>593</sup> SCHWANTES, 2002, p. 27s.

<sup>594</sup> LUTERO; PELIKAN, 1968, p. 161.

<sup>595</sup> BONHOEFFER, 1959, p. 42s.

<sup>596</sup> WENHAM, 1987, p. 35.

da lua cheia.<sup>597</sup> Já Gordon procura explicar que tal ocultação se deu a fim de não ser confundido com o nome da divindade pagã Saturno,<sup>598</sup> como acabou acontecendo no período pós-exílico.<sup>599</sup> Todavia, a nosso ver seria muito mais para enfatizar um dia na semana e não necessariamente o sétimo dia em si. Ou seja, o ser humano precisa ter um período regular de descanso semanal.

Segundo Wenham, embora a ideia de um descanso semanal estivesse nos planos divinos desde a criação, os israelitas só aprenderam de fato a separar um dia para usufruir de tal bênção quando estiveram no deserto, rumo a Canaã.<sup>600</sup> É bem provável que esta temática do descanso divino à disposição da humanidade já estivesse presente no imaginário do autor<sup>601</sup> de Gênesis. Pois, embora não se mencione que os patriarcas tivessem a prática de uma guarda sabática, podemos perceber suas trajetórias sendo desenhadas ou desenvolvidas sob os constantes cuidados divinos e, principalmente, na crescente caminhada de confiança e obediência, que gradualmente ia crescendo e se desenvolvendo cada vez mais.

Em outras palavras, como exemplo, podemos dizer que Abraão (Gn 20.1-14) e Isaque (Gn 26.1-14), mesmo tendo que enfrentar reis iníquos e poderosos, tendo que dizer que suas esposas eram suas irmãs para pouparem suas vidas, Javé intervém e muda suas sinas. Jacó declara que foi enganado dez vezes pelo sogro e, mesmo assim, consegue prosperar porque, como ele mesmo testemunhou, Deus estava com ele (Gn 31.41s). O jovem José também soube se apropriar da “voz” divina à sua

<sup>597</sup> CASSUTO [?] *apud* WENHAM, 1987, p. 35. Temos certas ressalvas em concordar com esta teoria, pois embora parecidos, os radicais são diferentes e segundo vários pesquisadores eram culturas e situações bem distintas. Embora, o significado na cultura semítica fosse o mesmo.

<sup>598</sup> Tal teoria não encontra respaldo acadêmico, principalmente por conta de ser um debate surgido nos tempos modernos. Todavia, optamos em escrever algumas palavras em sua refutação porque não são poucas as vezes que temos ouvido tais argumentos e, pior, como se fossem uma verdade inquestionável. Pelo que entendemos, caso assim fosse, não teria usado a palavra *shabbat* para se referir ao sétimo dia. Mesmo que ali o faça mais com o sentido de indicar a qualidade do dia “dia de descanso”. Além disso, pelo que percebemos, tal confusão só começou com a partir do imperialismo da Igreja Católica. Pois no latim é que o sétimo dia foi primeiramente designado como *Dies Saturni* (dia de Saturno). Curiosamente é uma discussão de somenos importância, apesar de fazer certos alardes. Por exemplo, às vezes ouvimos pessoas dizendo que não devemos observar o domingo porque é o dia do Sol e até apelam para sua tradução em inglês que diz “Sunday” (SARAIVA, Ivan. *Fuja do Domingo Pagão; Sábado é o dia do Senhor*. Vídeo, entre 0’49” e 1’. In: [https://www.youtube.com/watch?v=Da\\_BPX\\_dOoc](https://www.youtube.com/watch?v=Da_BPX_dOoc)), mas se esquecem que é um argumento falacioso, pois na mesma língua inglesa ou latina, o sábado é chamado de dia de Saturno.

<sup>599</sup> GORDON, 1979 *apud* WENHAM, 1987, p. 35.

<sup>600</sup> WENHAM, 1987, p. 36.

<sup>601</sup> Mesmo acreditando na possibilidade de, no mínimo um editor final para o livro de Gênesis e, por isto, imaginamos uma possível pluralidade de mentes por trás de cada narrativa ou perícopo, nesta tese, optamos pelo uso do termo “autor”, no singular, apenas por questão de estética na escrita.

disposição e mesmo quando tudo ia de mal a pior em sua vida, soube viver de forma sábia e equilibrada e no tempo certo porque, conforme suas palavras, não poderia “pecar contra Deus” (Gn 37.7-9) e, conseqüentemente, Javé lhe concedeu a vitória. Outro detalhe interessante: quando ele estava prestes a morrer, mesmo tendo tido uma vida boa, pede para que seus ossos sejam levados à terra prometida (Gn 50.24s), ou seja, além de usufruir as bênçãos em sua vida, vislumbrava algo a mais no porvir (mesmo que embrionariamente). Seguindo esta mesma linha de preocupação em algo maior, relacionado ao futuro, o autor de Hebreus declara que Abraão também tinha essa mesma expectativa ao declarar que o pai da fé “esperava a cidade que tem os fundamentos, do qual o arquiteto e edificador é Deus” (11.10).

Por essas e outras narrativas, acreditamos que o descanso divino, descrito em Gênesis 2.2 teria sido como um “protótipo” a ser seguido pela humanidade. Assim, teria mais a ver com algo no sentido de se usufruir, não apenas com a interrupção das obras pelo período de 24 horas. Entendemos que somente no período pós-exílico os israelitas perceberam este conceito de dependência a Javé de forma mais clara,<sup>602</sup> mas, é bem provável que tal ideia já tivesse sido implantada aqui. Em especial quando lemos a explicação dada por Keil e Delitzsch sobre o fato do relato acerca do “último dia” da criação terminar sem a declaração tarde e manhã. Segundo eles, significaria dizer que a bênção do descanso divino sobre Sua obra não teria fim.<sup>603</sup> Esse conceito é melhor do que aquele de que Deus ainda estaria descansando de Seu ato criador e, assim, estaríamos vivendo o que seria o oitavo dia da criação, o início de uma segunda semana criacional, ou algo do gênero. Por isso, imaginamos que o correto seria interpretar o trecho como sendo a declaração de que o ato criacional em si havia sido concluído, mas o descanso divino, como ato celebrativo, continua para nos sinalizar melhor o processo relacional iniciado entre Javé e a humanidade recém-criada.

#### 4.2.3.2 Análise de Gn 2.3

“E abençoou Deus o sétimo dia, separando-o. Porque nele descansou de toda a Sua obra, que Deus criou para realizar” – embora nos seja difícil

<sup>602</sup> NEUSNER, Jacob. *A Rabbi Talks with Jesus. An intermillennial interfaith exchange*. New York: Doubleday, 1993, p. 70.

<sup>603</sup> KEIL; DELITZSCH, 1989, p. 69.

compreender exatamente em que sentido um dia pode ser uma bênção, Wenham deixa claro que este sétimo período<sup>604</sup> é a única coisa a receber a bênção divina. Geralmente a mesma é impetrada a seres vivos, como pessoas, animais ou mesmo ao próprio Deus. Certamente este período não havia sido abençoado somente por ser santo, mas além desta separação, parece haver a sugestão de que a criação também será abençoada.<sup>605</sup> Entendemos que isto ocorrerá quando a mesma usufruir deste descanso divino, que implica em Seu gerenciamento e na dispensação de Sua bênção, anteriormente mencionados.

Ainda, segundo Kirchof, pelo fato da narrativa demonstrar Deus como “sujeito do fazer em todos [ou seja,] é Ele quem ‘faz’ e ‘sofre’ todas as consequências das transformações operadas”, no último recorte (Gn 2.1-3) Ele delega apenas a responsabilidade ao ser humano, de usufruindo de sua bênção, ser capacitado a transformar o mundo à sua volta. Assim, mesmo que a humanidade tenha recebido tal encargo no gerenciamento da criação, como faz parte da mesma, não está sozinho. Deus o “municia” com sua bênção. Por isto, quando o ser humano vive sob Seus desígnios, consegue usar suas habilidades, cumprindo seu dever e, principalmente, atuando dentro do querer planejado por Javé.<sup>606</sup>

Em outras palavras, novamente, não é o dia em si que estaria recebendo a bênção, mas o sétimo período estaria sendo o representante deste descanso-gestor da divindade e, quando o mesmo entra em sintonia com as coisas criadas, passa a elevá-las a uma situação de plenitude. Podemos inferir isto, a partir da ideia de separação, existente na raiz da palavra hebraica transliterada como *qadosh*. Desta feita, assim como o sétimo período nascera “separado da natureza”, o hagiógrafo estaria indicando que semanalmente a humanidade deveria separar um dia de seu uso comum, em especial para lembrar e cultivar de forma mais intensa o relacionamento com seu Criador.

Além disso, talvez podemos ainda considerar, este sétimo período como o dia abençoado que teria o “poder” de repassar a graça ou a energia divina que irradia aos humanos e à própria criação, concedendo-lhes a força vivificadora, a fim de que a humanidade obtenha vigor e energia para poder exercer sua função de

---

<sup>604</sup> Preferimos a palavra período, por entender que o termo dia, automaticamente carrega em si algumas polêmicas, quando não, a ideia de um período de 24 horas. Como não entendemos os dias aqui, como literais, optamos pela expressão período, por entender que caberá melhor à situação.

<sup>605</sup> WENHAM, 1987, p. 36.

<sup>606</sup> KIRCHOF, 1999, p. 49.

multiplicação e frutificação.<sup>607</sup> Ou, pelo menos, servindo de memorial; pois o pronunciamento desta bênção, como sinônimo deste poder multiplicador, já havia sido feito no terceiro, no quinto e no sexto período da criação, respectivamente às plantas, aos animais e à humanidade.

Curiosamente, aqui em Gn 2.3 o verbo santificar está no *piel*, usado como declarativo, o que poderia indicar que o sétimo período veio a ser santo por intermédio de Deus.<sup>608</sup> Para Alt, no início não tinha nada de espiritual relacionado à questão, tão somente significaria que “originalmente o sábado era caracterizado pela proibição de todo e qualquer serviço” por ordem divina e, por isso, era considerado um dia separado dos demais.<sup>609</sup> Em contrapartida, todos os demais autores pesquisados já defendem o contrário, associando ao termo alguma conotação a mais que uma mera separação. Como exemplo podemos citar Smith, que defende que a palavra *qadosh*, geralmente traduzida como ‘santo’, “é uma palavra intimamente divina [e, por isso, as] criaturas e objetos têm santidade apenas em sentido derivado, quando são designados por Deus para servir numa função especial”. Além disso, quando a Bíblia descreve Deus como santo, está se referindo ao Seu poder, aos mistérios em torno de Sua pessoa e à Sua própria transcendência; todavia, sem qualquer conotação com a ideia de inatingibilidade. Pois, mesmo que Deus seja ou possa ser considerado “o totalmente outro”, o “separado por excelência”, Ele se deixa conhecer e procura se relacionar.<sup>610</sup>

Desta forma, podemos inferir que o sétimo período ao receber a designação de ser um dia santo estaria muito mais com a função de lembrar ao povo a santidade divina do que a sacralidade de um determinado dia ou momento. Assim, segundo Keil e Delitzsch, não significa que o dia se tornou santo, mas que recebeu uma declaração de atributo de santidade para servir com ele de comunicação, ou seja, teria recebido esta declaração a fim de indicar a possibilidade de a humanidade ter um relacionamento com Javé, o absolutamente santo, levando-a “a uma participação na pura e clara luz da santidade de Deus”.<sup>611</sup> Seguindo nesta mesma linha, porém por raciocínio diferente, Eichrodt também diz que o dia em si não tem nada de mágico por si mesmo. Mas, diante da dupla realidade, celeste e terrena, já

<sup>607</sup> WOLFF, 2007, p. 216.

<sup>608</sup> WENHAM, 1987, p. 36.

<sup>609</sup> ALT [?] *apud* WOLFF, 1972, p. 2.

<sup>610</sup> SMITH, 2001, p. 180s.

<sup>611</sup> KEIL; DELITZSCH, 1989, p. 68. A citação direta foi traduzida do texto inglês: “*to a participation in the pure clear light of the holiness of God*”.

presente na concepção veterotestamentária,<sup>612</sup> mesmo que embrionariamente, o autor sagrado teria entendido que o mundo terrenal e a eternidade formam uma única realidade, por meio da qual o plano divino acaba adequando-se no mundo recém-criado e submetido à Sua soberana vontade.

Essa intervenção se dá, não como um déspota ou conquistador, interessado apenas na exploração em si, mas a fim de abençoar. Sim, a criação sem a bênção divina a seu favor não iria a lugar algum. Para Keil e Delitzsch, a presença abençoadora de Javé é que concede de Seu poder, Sua força salvadora e até mesmo Sua paz, tão necessários ao desenvolvimento de um mundo e uma humanidade mais equilibrada e saudável.<sup>613</sup> Por esta razão “a principal tarefa do governo divino no mundo é manter essa ordem e restabelecê-la...”.<sup>614</sup> Desta forma, continuamos com a ideia de um descanso divino bem distinto de inatividade.

Diríamos ainda mais: enquanto a declaração do descanso divino, aparentemente, se refere a um único período em sete, não podemos negar sua ingerência e interação sobre os demais dias e, concomitantemente, sobre a própria criação. Além disso, como não há a declaração de que ele tenha sido finalizado, acreditamos que, tanto o descanso oferecido por Javé, quanto nossa possibilidade de usufruí-lo é algo contínuo. Assim, a possibilidade de tal repouso é uma dádiva especial deixada aos nossos cuidados, pois, ao que parece, segundo Keil e Delitzsch, serviria como memorial de uma bênção sempre presente, como um tipo a ser seguido e, simultaneamente, tão necessário para nossa trajetória.<sup>615</sup> Por isto é que muito provavelmente o salmista declarou:

Se o Senhor não edificar a casa, em vão trabalham os que a edificam; se o Senhor não proteger a cidade, em vão vigiam a sentinela. Inútil vos será levantar de madrugada, repousar tarde, comer o pão de dores, pois Ele o supre aos Seus amados enquanto dormem.<sup>616</sup>

Seguindo nesta mesma linha de que Javé continuaria presente com a criação após Seu descanso, Westermann, chama a atenção para os seguintes

<sup>612</sup> Sobre isto, ele cita o exemplo do tabernáculo e do templo que seguiram um modelo celeste, pré-existente ou pré-estabelecido. A partir daí, ele também atribui à cronologia este conceito duplo onde o tempo presente, representado pelos seis dias, tem íntima relação com a eternidade, simbolizada pelo sétimo período. Por isto, o dia de descanso passa a ser encarado santo e símbolo de bênção. (EICHRODT, 2004, p. 379s.)

<sup>613</sup> KEIL; DELITZSCH, 1989, p. 68.

<sup>614</sup> EICHRODT, 2004, p. 381.

<sup>615</sup> KEIL; DELITZSCH, 1989, p. 70.

<sup>616</sup> A BÍBLIA, 2008A, p. 644. Sl 127.1-2.

detalhes: a) enquanto nas outras culturas alguns deuses começam a descansar após todo o processo criacional (ou gestacional, dependendo da visão de cada um), no sentido de deixar de interferir no processo iniciado, os israelitas declaram que o descanso já faz parte da criação e não posterior a ela e, principalmente, Javé continua no comando da mesma; b) Deus, a partir do dinamismo, criação em seis atos, paralelos entre si, e concluída num sétimo, passa a criar um ritmo para a humanidade; c) há uma demonstração de que os eventos vão acontecendo como que em marcha, dentro do tempo, mas nada ao acaso, pelo contrário, tudo orquestrado pelo Criador e, acima de tudo, para servir de lembrete que a humanidade deve corresponder a Seu criador; d) o sétimo período considerado de descanso não é apenas uma antecipação da guarda sabática cültica israelita, mas como símbolo da própria bênção divina para a humanidade; e) a sacralidade do sétimo período é devido ao descanso de Deus, a partir de toda a sua obra, então não pode ser vislumbrado apenas como um ato isolado ou como santo por si mesmo; f) este ato é para destacar a grande alteridade de Javé, em meio à normalidade da vida recém-criada (em outras palavras, Javé é quem deve ser santificado por meio da separação de um período, e não o dia em si); e ainda, g) pelo dinamismo adotado ao descrever o relato da criação, procura demonstrar que o que nós chamaríamos “questões do cotidiano”, representadas pela criação dos seis dias iniciais, está intimamente ligado com a sacralidade da presença divina e Seu descanso no sétimo período.<sup>617</sup>

Ou seja, toda a vida, juntamente com toda a criação, deve ser encarada como uma coisa só, sem se fazer as distinções que normalmente fazemos entre santo e profano. Deus precisa ser visto como causa e abençoador máximo da vida humana, a qual só pode, ou consegue, se desenvolver, graças à Sua direção. Agora, indo para a última parte da perícopes, traduzida como “que Deus criou para realizar”, em várias versões tem o sentido de que Deus “havia criado e feito”,<sup>618</sup> “que Deus criara com o objetivo de [a] fazer”,<sup>619</sup> “que, como Criador, fizera”,<sup>620</sup> “cessou de

<sup>617</sup> WESTERMANN, Claus. *Genesis*. Translated by David E. Green. London & New York: T & T Clark International, 2004, p. 12.

<sup>618</sup> A BÍBLIA, 2008A, p. 03, Gn. 2.3b. Igualmente presente em A BÍBLIA, 2008B, p. 02. Gn 2.3b.

<sup>619</sup> A BÍBLIA Sagrada, Tradução do Novo Mundo das Escrituras Sagradas. Tradução da versão inglesa de 1961. New York: WTB and TSP, 1967, p. 10. Gn 2.3b.

<sup>620</sup> A BÍBLIA Sagrada, Bíblia de Estudo de Genebra, a partir da Tradução de João Ferreira de Almeida Revista e Atualizada. São Paulo: cultura Cristã/Barueri: SBB, 1999, p. 10, Gn 2.3b.

toda obra que fizera como Criador”,<sup>621</sup> “descansou de todo o seu trabalho de criação”,<sup>622</sup> “ele completou sua criação e parou de trabalhar”,<sup>623</sup> “pois nele descansou depois de toda a sua obra de criação”.<sup>624</sup> Embora um tanto destoante das demais, acreditamos que talvez faça mais sentido a nossa tradução inicial, com a ideia de que Deus dá vida para Sua criação para que esta continue a realizar seu propósito, dando continuidade a este processo criacional. Isto não somente estaria de acordo com a teoria de Kirchof,<sup>625</sup> como também estaria em sintonia com a tradução portuguesa da Torá: “...cessou toda a sua obra, que criou Deus para fazer”.<sup>626</sup>

Esta tradução, mais com o sentido de continuidade da própria criação, coincide com dois aspectos abordados até aqui, mas de formas isoladas: a) estaria de acordo com a ideia de estarmos sob a ação gerencial de Deus, no sentido de que Ele não está criando, mas presente sobre nossa gerência e transformação natural deste mundo, e b) assim como o descanso divino não significa inatividade total de Deus, ao que parece, também não o é, em nosso caso; pois a ordem de continuar fazendo/transformando “Sua criação” foi dada exatamente no período da bênção do descanso.

Seguindo mais ou menos nesta mesma direção, Keil e Delitzsch concluem, em especial a partir do fato da inexistência da declaração tarde e manhã do dia sétimo, que tal descanso, divino e humano, teria continuado de forma plena na figura do paraíso ao qual o primeiro casal pode usufruir por certo tempo até seu ato de rebeldia.<sup>627</sup> Assim, a humanidade tinha tanto um lugar quanto um estado de espírito por meio dos quais poderia usufruir de gozo pleno, onde trabalhavam (gerenciando a criação), mas acima de tudo viviam sob a intensa submissão e intimidade com seu Deus-criador, usufruindo de Seu descanso pleno e constante.

<sup>621</sup> A BÍBLIA Sagrada, Tradução Brasileira. Barueri: SBB, 2010, p. 4, Gn 2.3b.

<sup>622</sup> A BÍBLIA Sagrada, BIBLIA BILINGÜE: com Deuterocanônicos. Dios Habla Hoy, Good News Translation. Brasil: SBU, UBS, 2003, p. 4. Gn 2.3b. Traduzido a partir da citação original: “descansó de todo su trabajo de creación”.

<sup>623</sup> A BÍBLIA Sagrada, 2003, p. 4. Gn 2.3b. Traduzido a partir da citação original: “he had completed his creation and stopped working”.

<sup>624</sup> A BÍBLIA Sagrada, Bíblia de Jerusalém: nova edição, revista e ampliada, São Paulo: Paulus. 2008, p. 35. Gn 2.3b.

<sup>625</sup> KIRCHOF, 1999, p. 45-65 (com destaque à p. 49).

<sup>626</sup> TORÁ – *A Lei de Moisés*. ed. rev. e amp. da obra “A Lei de Moisés e as Haftarót: tradução, explicações e comentários do rabino Meir Matzliah Melamed, enriquecida pelos comentários do rabino Menahem Mendel Diesendruck e com comentários compilados, redigidos e editados por Jairo Fridlin. São Paulo: SEFER, 2001, p. 4b. Gn 2.3b.

<sup>627</sup> KEIL; DELITZSCH, 1989, p. 70.

Embora estivesse trabalhando outra temática, acreditamos que Wolff possa nos conduzir nesta mesma direção. Pois, como bem destaca, na semana da criação, “Deus tem seis dias de labuta atrás de si. Mas o homem pode, no primeiro dia de sua existência, participar do descanso de Deus e admirar esta grandiosa obra divina. Só depois disto é que o homem irá trabalhar”.<sup>628</sup> Desta forma ele inverte a nossa compreensão natural das coisas, na qual, normalmente reclamamos do trabalho ou vemos no descanso a fuga para o mesmo. Diferentemente disto, ele defende que a ideia do AT seria mostrar que “a semana não se desenvolve arduamente até atingir o dia de descanso, mas começa alegremente com o descanso”.<sup>629</sup>

### 4.3 Finalização capitular

Nosso hagiógrafo, ao seguir o estilo rabínico, procurou mostrar que o descanso divino a que Gn 2.2 se refere, é algo que transcende qualquer lugar ou período e, principalmente, diante de uma cultura tão atrelada aos rituais e sacrifícios, o usa para atestar que se trata de um descanso no qual devemos descansar de nossas próprias obras, assim como Deus o fez.<sup>630</sup> Curiosamente, o mesmo paradoxo entre o descanso e a não inatividade ocorridos no Gênesis, de certo modo volta a acontecer em Hebreus, pois, ao mesmo tempo em que somos convidados a entrar no descanso pleno de Deus, deixando nossas obras de lado, somos convocados a nos esforçar para alcançar o mesmo, conforme já vimos anteriormente.

Esta definição “dupla” do descanso estaria em pleno acordo com a temática geral de Hebreus, que ao que parece, é viver diariamente sob os cuidados de Deus, usufruindo da bênção que Cristo alcançou por nós. Todavia, nosso hagiógrafo, usando mão da exegética judaica de sua época, aproveitou apenas o fato de que o descanso divino é sinônimo de cessação das obras. Talvez até tivesse percebido a amplitude maior que o primeiro livro quis destacar, mas porque tinha uma comunidade propensa a confiar em suas próprias ações, teria sido melhor dizer que o descanso estava mais para sinônimo de “inatividade divina”. Assim, poderia argumentar melhor com seus conterrâneos de que, assim como Deus não fez mais obra alguma após o ato da criação, não há mais nada a ser realizado após o

---

<sup>628</sup> WOLFF, 1972, p. 4.

<sup>629</sup> WOLFF, 1972, p. 4.

<sup>630</sup> GUTHRIE, *In*: BEALE; CARSON, 2014, p. 1179.

ministério de Cristo (Hb 10.14), que finalizou o seu ministério (Hb 10.10), penetrando os céus (Hb 4.14) e assentando à destra do pai (Hb 10. 12).

Num primeiro momento somos tentados a criticar o autor de Hebreus por tomar um rumo tão simplista, diante de uma revelação tão ampla e importante. Porém, quando somos lembrados por Estrada, de que mesmo diante da ressurreição de Jesus e todo crescimento teológico oriundo a partir da revelação, pós Pentecostes, de que um novo tempo ou nova era estava se iniciando, pondo fim à antiga ordem de sacrifícios cultuais, no dia-a-dia, parecia não ser assim tão simples. Pois a igreja apostólica permaneceu frequentando o templo com a maior naturalidade até a morte de Estevão e, mesmo sob perseguição, ainda o fazia até a sua completa destruição. Somente a partir daí, começou-se um novo mover no dinamismo eclesiástico incipiente: uma comunidade que começa a crescer e se expandir a partir de um crucificado ressurreto, tendo como propulsor o martírio de Estevão, que assinala o começo da expansão do evangelho para fora do território de Israel. Em especial, por conta das perseguições dos judeus contra os cristãos, e o nascimento e crescimento da igreja de Antioquia, a primeira igreja de “pagãos” convertidos ao cristianismo. Ou seja, somente depois de quase vinte anos após a ressurreição de Cristo é que a comunidade cristã começou a perceber que o templo, o culto e mesmo o sacerdócio judaico já não tinha mais valor para sua espiritualidade com Deus.<sup>631</sup>

Todavia, mesmo que tenha omitido parte de tal ensinamento, nosso hagiógrafo, ainda deixa claro que se trata de um descanso compartilhado, por assim dizer. Pois, assim como Deus entrou em seu próprio descanso, também quer que Seu povo o desfrute. Concomitantemente, este usufruto não pode ser encarado como algo apenas escolhido pelo ser humano, mas usufruído e conquistado por meio do intermédio do próprio Deus.<sup>632</sup> Por esta razão, tanto o salmista quanto o próprio autor de Hebreus, procuram enfatizar a ideia de que a voz do Espírito está à disposição da humanidade para a auxiliar neste processo. Talvez, por isto é que Lutero ressalta que, embora tal repouso já tivesse sido preparado e estivesse à disposição desde o início, se faz necessário o querer usufruir dele. Além disso, tal desejo só será consumado por meio da fé pessoal em Cristo.<sup>633</sup>

---

<sup>631</sup> ESTRADA, Juan A. *Para Compreender como Surgio la Iglesia*. Estella: EDV, 1999, p. 79s.

<sup>632</sup> DAVIDSON, 1882, p. 98.

<sup>633</sup> LUTERO; PELIKAN, 1968, p. 161.

Curiosamente, o Apocalipse de João, acaba abordando alguns assuntos ou temas em sintonia com o livro de Gênesis. Lá (Ap 21.1-22.5), o descanso, na figura de uma morada eterna aos seres humanos, também é descrito como algo divino, maravilhoso, transcendente e como sinônimo de tranquilidade e paz perfeita. Mas, conforme destaca Miranda, tal descanso, assim como o de Gn 2.1-3, não pode ser entendido como sinônimo de inatividade.<sup>634</sup>

Agora, numa tentativa de vislumbrar este descanso para o próprio povo israelita, no AT, em especial, em sua jornada pelo deserto, uma vez que o autor de Hebreus parece tê-los em seu ideário, passaremos a estudar o livro de Números, o quarto do Pentateuco, que mesmo a despeito de seu objetivo maior ser bem distinto do de Gênesis, ambos parecem bem afinados com nossa temática sobre o descanso, suas bênçãos e reveses.

---

<sup>634</sup> MIRANDA, Neemias Carvalho. *Apocalipse: comentário versículo por versículo: interpretação exaustiva de todos os versículos*. 2. ed. Curitiba: AD Santos, 2013, p. 255.



## 5 APROXIMAÇÃO ENTRE HEBREUS E O TEXTO DE NÚMEROS 13 e 14

Ao relembrarmos a estrutura do Pentateuco, proposta por Zenger, de que o mesmo teria sido composto num padrão poético, tendo como principal eixo o relacionamento,<sup>635</sup> podemos dizer que Números continua interligado a este esquema, em especial por sua temática sobre “a marcha e a luta no deserto”,<sup>636</sup> a qual se desenrola sob a orientação (ou até mesmo, em muitas situações, em contrariedade) à vontade divina. Diferentemente das perícopes de Gn 2.1-3 e Sl 95, que são verdadeiros intertextos explícitos usados na elaboração do capítulo 4 de Hebreus, o episódio de Números 13 e 14, podem ser considerados como intertextualidade implícita.

Não somente a perícopa em análise (Nm 13 e 14), mas também o livro como um todo, está nesta condição de intertexto implícito. Em especial, quando vemos a proposta de resumo, que Mackintosh faz acerca do Pentateuco.<sup>637</sup> Constatamos ali, mais uma correlação entre o mesmo e o assunto geral adotado pelo autor de Hebreus. Enquanto em Gênesis o povo é visto como chamado em Abraão, em Êxodo eram escravos necessitados do sangue do cordeiro como ato final de liberdade. Já em Levíticos, estavam em torno dos sacrifícios sem os quais não se podia adorar a Deus, aqui em Números são declarados como estando no deserto e em constante atividade bélica, enquanto em Deuteronômio, se encontravam a um passo da terra prometida, sua jornada “final”, recapitulando as diretrizes de Javé acerca de como ter uma vida bem-sucedida dali para frente.<sup>638</sup>

Ao comparar com os temas principais trabalhados em Hebreus, podemos dizer que, tais quais aqueles israelitas, seus ouvintes tinham uma potencial eleição iniciada claramente em uma pessoa (lá era Abraão, aqui é Cristo – cf. Hb 3.1), a qual só seria efetivada por meio do sacrifício pascoal (lá fora o cordeiro imolado, aqui é o Grande Sumo sacerdócio que se entregou de uma vez por todas – cf. Hb

---

<sup>635</sup> ZENGER, 2003, p. 48ss.

<sup>636</sup> MACKINTOSH, C. H. *Estudos sobre o Livro de Números*. 2. ed. Tradução de Feliciano H. dos Santos. Lisboa/Missouri: Editorial Buenas Nuevas, 1979, p. 3.

<sup>637</sup> Quando mencionamos aqui o Pentateuco, o fazemos a partir de sua formatação canônica. Isto não significa que não creiamos nas dificuldades de autoria, datação e propósitos da escrita de cada livro. Muito pelo contrário, já sinalizamos várias dificuldades lá atrás. Mas, aqui, como estamos preocupados com o entendimento do autor de Hebreus, em especial, com a expectativa de entendermos a sua forma de interpretar os escritos aqui narrados, é que adotamos esta postura de análise do conjunto todo, assim como ele também, muito provavelmente o tinha.

<sup>638</sup> MACKINTOSH, 1979, p. 4.

9.12). Assim, como, imediatamente à páscoa, lhes sobreveio a liberdade contra a escravidão (em Êxodo era do Egito, em Hebreus, seria de nossa própria vontade ou da tradição judaica). Da mesma forma que aquela geração, dependia de um sistema cúltico para apresentar-se a Deus, seus conterrâneos precisavam do novo e vivo caminho delineado por Jesus (cf. Hb 9). Tal qual precisavam estar a postos para as batalhas do deserto, como preconizada em Números, de igual modo, o cristão deveria estar perseverante na caminhada da fé (às vezes até sangrenta, mas vitoriosa – cf. Hb 11). Por fim, assim como estavam na expectativa do grande dia, recapitulando os principais eventos e recebendo diretrizes de como bem viver, o autor de Hebreus trata os seus, explicando a razão de estarem ali (Hb 1-10), recapitulando as grandes vitórias e mostrando a tão grande nuvem de testemunhas que serve de encorajamento para perseverar (Hb 11-12.5) e, acima de tudo, traça diretrizes de como deveriam se portar, nesta fase final da jornada, a fim de serem bem sucedidos a tal ponto de usufruírem da morada final (Hb 13-14).

Além disso, podemos ver as palavras chaves de Hebreus, bem presentes nestes relatos assim resumidos: a ideia da transitoriedade, a ideia de duas dimensões da vida (que, embora distintas, bem entrelaçadas), a presença constante da voz ou diretriz divina com o intuito de ajudar a seu povo, a declaração de um Deus atento a fazer a distinção entre os seus e aqueles que não o são, o limítrofe perigo do empasse entre a fé e a incredulidade e a ideia de um Deus misericordioso disposto a lutar e vencer as batalhas de Sua gente.

Já não bastasse tanta similaridade, podemos perceber mais uma singularidade entre ambos os livros. Desta vez trágica. O livro de Números inicia com a recontagem do povo, indicando aqueles com idade militar e, oficialmente, capacitados para entrarem na Terra Prometida. Mas, são exatamente estes que, por incredulidade, não dão ouvidos à voz divina e são proibidos de usufruírem de Seu descanso, como estudaremos melhor mais adiante ao abordarmos os assuntos dos capítulos 13 e 14 do livro de Números.

## **5.1 A partir da estrutura do livro**

Quanto à sua composição, o quarto livro do Pentateuco é bem mais narrativo que os demais. Isto, naturalmente nos levaria a encará-lo como algo mais simples e sem muitos problemas, porém, ledo engano. A simplicidade de seus

relatos é obscurecida pela complexidade da ordem em que os mesmos acontecem e, principalmente, pela falta de organização entre os relatos nitidamente históricos e os ligados às questões legais. Porém, segundo de Vaulx, embora não haja uma disposição tão lógica ou clara, não significa que estejam tão desalinhadas ao ponto de impedir sua interpretação ou torna-la impossível. Há, no mínimo, sintonia no sentido de que, enquanto a lei esclarece como o povo deve se posicionar ordenadamente na viagem e na chegada, como um verdadeiro exército, as narrativas descrevem os altos e baixos desta jornada.<sup>639</sup> Definitivamente, algo não exclusivo a apenas este período da história de Israel. Outro destaque, dado agora por Moriarty, é que sua metodologia histórica não é a mesma que a nossa. Os autores do AT estavam muito mais interessados em vislumbrar a intervenção ativa de Deus em nosso tempo, com o intuito principal de entender Seus objetivos correlacionados à redenção da humanidade e ao relacionamento possível com ela.<sup>640</sup>

Ainda mais, quando consideramos como coerente a tese de Römer, Macchi e Nihan, de que “na perspectiva de um Pentateuco, a posse da terra se torna de certo modo secundária em relação à obediência à Lei, à qual está subordinada e da qual depende inteiramente”.<sup>641</sup> Curiosamente, podemos ver este preceito sendo aplicável tanto ao livro de Gênesis, quanto ao de Números. Afinal, no primeiro livro, não importou muito o fato de o primeiro casal estar num paraíso ou os pais serem alvo da graciosa promessa, tinham a “obrigação” de obedecer. Não porque simplesmente Javé ordenou, mas porque isto lhes permitiria um relacionamento vívido e duradouro com Ele.

Já no quarto livro do Pentateuco, a temática gira em torno da caminhada, ou seja, não importa tanto por onde eles foram ou para onde iriam, o mais importante seria lembrar sempre que Javé estava com eles, disposto a comungar de Sua presença e Suas bênçãos. Continuando com a contribuição dos autores citados no parágrafo anterior, é importante salientar que a posse da terra se deu depois da outorga ou revelação da Torá. Ou seja, mesmo que as promessas de uma terra e de seu conseqüente descanso sejam vitais na cultura hebraica veterotestamentária, a

<sup>639</sup> De VAULX *apud* WENHAM, 1991, p. 16s.

<sup>640</sup> MORIARTY, F. Hebreus. *In*: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. *Comentario Bíblico San Jeronimo*. Traducido por Afonso de la Fuente Adanez e Jesus Valiente Malla. Madrid: Cristiandad, 1971, v. 1, p. 258.

<sup>641</sup> RÖMER; MACCHI; NIHAN, 2010, p. 138.

Lei foi dada a Moisés e aos israelitas antes deles entrarem na terra.<sup>642</sup> Esta lembrança é bastante significativa porque virá a corroborar com a ideia do salmista, trabalhada no capítulo seis, de que a Voz de Deus estava à disposição do Seu povo a fim de ajudá-lo na caminhada rumo à conquista de um relacionamento com Ele e, concomitantemente, à posse de Seu descanso.

Focando agora no livro de Números, outra peculiaridade, fortemente apresentada ali, é sua perspectiva helicoidal da história.<sup>643</sup> Ou seja, sua maneira de encarar os eventos como algo quase cíclico, por meio do qual é relatada uma história aparentemente repetida. Esta maneira de ver o mundo era tão forte, que Moriarty acabou defendendo a ideia de que Nm 13 e 14 seriam dois relatos de um mesmo evento; enquanto Nm 13 teria sido utilizado pela escola da fonte JE, para registrar todo o episódio, Nm 14 teria sido utilizado por P.<sup>644</sup> Todavia, uma simples leitura destes dois capítulos já seriam suficientes para nos mostrar que ambos os textos tratam do mesmo evento, porém, não de forma simultânea, como ele advoga, mas de maneira contínua e complementar. Ou seja, Nm 14 é um prolongamento natural do capítulo 13, procurando mostrar o seu desfecho.

Além disso, com Bui, podemos ver que estes dois capítulos são o âmago de todo o livro. Todavia, o fazemos por vias diferentes. Enquanto ele chega a esta conclusão simplesmente pelo fato de aqui ter ocorrido a ruptura final entre a geração que saíra do Egito daquela que entraria em Canaã,<sup>645</sup> nós vamos um pouco além. Pelo que percebemos, esta ruptura também será importante na desenvoltura da temática adotada por Hebreus, em especial, porque nos evoca a ideia de uma comunidade em trânsito e, principalmente, seu constante conflito em torno da dependência/obediência em Javé ou de uma vida de obstinação, lutas e derrotas quando afastado dEle.

Obviamente, este repetido e até mesmo cansativo modo de agir ou de registrar sua história, não era nada no sentido de estarem presos em algum tipo de carma e, assim, fatalmente obrigados a retornarem às suas origens, revivendo sua própria jornada. Mas, substancialmente, porque sempre mantiveram em sua cultura a ideia de que os filhos continuam as sagas de seus pais e, desta forma, a memória

---

<sup>642</sup> RÖMER; MACCHI; NIHAN, 2010, p. 137.

<sup>643</sup> Embora o autor de Números procure descrever a história a partir de várias narrativas cíclicas, com íntima relação uma com a outra, aqui optamos por usar a palavra helicoidal por lembrar o ciclo, mas ao mesmo tempo, ser distinta deles.

<sup>644</sup> MORIARTY, F. *La Sagrada Escritura*. Madrid: Católica, 1967, v. 1, p. 678.

<sup>645</sup> BUI, 1994, p. 51.

dos ancestrais continuava vívida nas atitudes e posicionamento de seus filhos. A isto, podemos acrescentar ainda o fato de que a história, dentro da cosmovisão judaica, “se baseia em dois fatores que não mudam: o caráter de Deus e a pecaminosidade do homem”.<sup>646</sup>

Por estas razões não são poucas as vezes em que encontramos episódios parecidos e/ou, a uma primeira vista, repetidos. Como por exemplo, os casos das duas ocasiões e os dois relatos referentes ao milagre da rocha que verteu água e que, coincidentemente, aos episódios narrados aqui em Nm 13 e 14, evidenciou-se mais uma vez a característica dos israelitas de serem rebeldes para com seu Deus.<sup>647</sup>

Quanto à origem de Números, no auge das teorias das Fontes, se dizia que ele havia sido composto a partir das Fontes J, E, P e Ps. Com boas distinções entre os eixos JE e o material sacerdotal. Tal teoria, na época, foi muito bem quista, em especial porque passou a ser uma ótima explicação para o entendimento sobre a existência de vários textos distintos e dispersos arrolados ao longo do livro.<sup>648</sup> Todavia, com o enfraquecimento<sup>649</sup> da Teoria das Fontes,<sup>650</sup> ultimamente, foi retomada a teoria de que Números estaria muito mais para uma coletânea do que propriamente um livro em si.<sup>651</sup>

Por isto, parece-nos mais salutar, pensar em um editor final juntando os vários blocos já existentes sobre cada período, lugares ou situação, unindo-os com pequenas explicações sobre a viagem em si.<sup>652</sup> Mas, acima de tudo, como mencionamos, não gastaremos maiores energia aqui, porque nosso interesse maior é na forma como o texto teria sido utilizado pelo autor de Hebreus. Mesmo porque, quanto à datação, temos desde autores que defendem uma escrita mais próxima

<sup>646</sup> WENHAM, 1991, p. 17.

<sup>647</sup> Conforme Êx 17 e Nm 20.

<sup>648</sup> WENHAM, 1991, p. 21.

<sup>649</sup> Segundo GUSSO (2011, p. 6-8) como todo processo de pesquisa científica nascem as hipóteses que vão tomando forma, se desenvolvendo ou se diluindo. De início veio como algo que traria muitas respostas para várias perguntas inquietantes, porém com a vinda de várias outras hipóteses ou fragmentações daquelas já existentes, acabou tendo um considerável arrefecimento. Römer, Macchi e Nihan também já sinalizavam neste sentido (2010, p. 85-143). Todavia, ainda não surgiu nada concreto para suplantá-la de vez. Assim, por enquanto, optamos por seguir a versão final, haja vista nosso interesse principal em descobrir o que o autor de Hebreus entendia a partir de sua leitura.

<sup>650</sup> Embora, conforme mencionamos na nota anterior, há um entendimento de que a teoria das fontes esteja saindo de cena, Ska ainda a defende. Para maiores informações, ver SKA, Jean Louis. *Canteiro do Pentateuco: problemas de composição e de interpretação, aspectos literários e teológicos*. Tradução de Jaime A. Clasen e Paulo F. Valério. São Paulo: Paulinas, 2016.

<sup>651</sup> MORIARTY, In: BROWN; FITZMYER; MURPHY, 1971, p. 258.

<sup>652</sup> WENHAM, 1991, p. 24.

aos eventos ocorridos,<sup>653</sup> como aqueles que pendem para uma escrita por volta do sec. X a.C,<sup>654</sup> ou ainda, os que advogam pelo outro extremo, por uma data entre o cativo babilônico e o período pós-exílico.<sup>655</sup>

De início, esperávamos estudar Números e sua correlação a Hebreus apenas por conta do episódio em que os israelitas foram impedidos de entrarem no descanso divino. Porém, com o caminhar das pesquisas, isto mudou. Em especial, pelo fato de ser um livro bem carregado de aspectos relacionados ao culto e seus rituais,<sup>656</sup> certamente algo bem presente no ideário do autor de Hebreus. Todavia, nossa perícopos de estudo trata de narrativas históricas e por isto não nos ateremos com os símbolos cúlticos descritos neste livro, ao menos por ora.

Quanto ao aspecto teológico, Números também traz um paralelo bastante significativo com Hebreus. Segundo Lamadrid, nele são trabalhados os principais conceitos teológicos: “Israel é um povo à parte [...], é um templo vivo, [...] depositário da bênção [...], é uma teocracia [...] é, ao mesmo tempo,] santo e pecador [...] vivendo sob a] teologia do deserto”.<sup>657</sup> Além disso, para Wenham, nosso hagiógrafo veterotestamentário “ênfatisa a terra da promessa e a viagem de Israel em direção a ela [bem como,] acentua o caráter indispensável do sacerdote para que se preserve a saúde espiritual da nação”.<sup>658</sup> Lamentavelmente, também mostra o desastre do povo não ter entrado por sua falta de fé (Nm 13 e 14),<sup>659</sup> e drasticamente o impedimento da entrada de Arão e Moisés por conta da incredulidade de ambos (Nm 20).<sup>660</sup>

Enfim, teologicamente bem afinado com Hebreus. Pois, enquanto lá (Nm 13 e 14) tanto o povo quanto os seus líderes ficam de fora por conta da incredulidade

<sup>653</sup> Este autor apresenta vários paralelos entre coisas e atitudes presentes em Números com outros encontrados nas civilizações vizinhas, entre os séculos XV a XII. Como por exemplo, o recenseamento de Mari, a disposição das tribos ao redor do tabernáculo à semelhança dos egípcios, os sacerdotes hititas guardando o tabernáculo, as trombetas egípcias relacionadas ao culto, as cartas diplomatas dos vizinhos, a serpente e santuário midianita como tenda, os sacrifícios de Ugarite, entre outros. Para maiores detalhes ver WENHAM, 1991, p. 26-28.

<sup>654</sup> VON RAD, 1976 apud REIMER, 1996, p. 69.

<sup>655</sup> ZENGER, 2003, p. 95; e GORGULHO, 1996, n. 23. p. 33-34.

<sup>656</sup> Para maiores detalhes de como se interpretar os rituais em Números, ver WENHAM, 1991, p. 29-43.

<sup>657</sup> LAMADRID, Antonio G. Números. In: OPORTO, Santiago G.; GARCIA, Miguel S. (Org.). *Comentário ao Antigo Testamento I*. São Paulo: Ave Maria, 2002, p. 224-226.

<sup>658</sup> WENHAM, 1991, p. 43.

<sup>659</sup> Aqui é o caso típico de falta de fé, no qual eles não creram em Deus. Acharam que Ele fosse incapaz de ajudá-los a vencer os inimigos.

<sup>660</sup> Incredulidade, neste contexto, tem mais a ver com a desobediência, indicando que os dois líderes não deram a devida glória a Deus, pelo milagre realizado, antes a tomaram para si.

e/o desobediência, aqui (Hb 4) o povo pode entrar no descanso porque seu líder maior já o conquistou por meio da obediência e fidelidade aos desígnios de Deus.

Quanto ao conteúdo, para um melhor entendimento do contexto de nossa perícopes e, com o desejo de melhor delimitá-la, optamos em fazer um resumo, por meio de um esboço analítico de Nm 13 e 14, conforme apresentado no quadro a seguir:

- 13.1-20 – escolha dos doze espias e envio da expedição de reconhecimento;
- 13.21-25 – o sucesso dos quarenta dias da expedição de reconhecimento;
- 13.26-33 – o relatório desastro da expedição de reconhecimento;
- 14.1-9 – a revolta do povo: falta de fé, desobediência, insatisfação, desejo de apedrejamento;
- 14.10-12 – a Glória de Deus como manifestação da ira divina (o povo todo seria destruído imediatamente);
- 14.13-19 – intercessão de Moisés;
- 14.20-25 – perdão divino, mas com consequências;
- 14.26-35 – descrição do castigo (os maiores de vinte anos morrerão em quarenta anos)
- 14. 36-38 – inserção sobre a morte imediata dos dez espias, por meio de pragas;
- 14.39-45 – nova desobediência, movida por fé e arrependimento, leva à derrota pelos amalequitas.

**Quadro 08** – Resumo Analítico das subperícopes de Nm 13 e 14.

**Fonte** – Autoria nossa, a partir de informações extraídas de A BÍBLIA, 2008a, p. 162-165.

Em geral, temos ouvido que, na cultura veterotestamentária, crer e obedecer são tão intrínsecos, que são considerados como sinônimos. Todavia, aqui, em Nm 13 e 14, vemos uma possível distinção. Ou seja, nos episódios narrados ali, fica evidente que o povo foi punido porque não obedeceu nem creu em Deus, conforme será analisado no tópico 5.2. Além disso, de forma bastante interessante, enquanto Nm 13 ainda trabalha a temática sob a perspectiva de que certa atitude de obediência havia sido desbancada pela incredulidade, Nm 14 mostra seu inverso, tão danoso quanto este primeiro, que a credulidade tão impressionantemente demonstrada, tinha sido suplantada pela desobediência cometida logo a seguir.

Em outras palavras, Nm 13 é bem específico e enfático de que Moisés imediatamente obedece a Deus, escolhendo e comissionando uma equipe de espias. De igual modo, tais homens se apressam em sair em expedição e fazem exatamente tudo o que lhes pediram, todavia, dez deles, por deixarem de crer no

poder de Deus, passaram a ver os inimigos como causas invencíveis. Assim, como resultado, toda sua obediência não teve valor algum, diante de sua incredulidade.

Em contrapartida, o final de Nm 14 deixa bem evidente que não importa o quanto a fé do povo possa parecer forte, nem mesmo o quanto este esteja arrependido. Pois, caso sua espiritualidade não venha a ser acompanhada de obediência, não levará a nada. Os versos 40-45 chegam a ser tragicômicos, por mostrarem o povo determinado a lutar contra grandes inimigos, como ato de arrependimento e demonstração de que Deus é maior, porém, em total desobediência a Ele, ignorando as próprias Palavras divinas que diziam justamente para dar meia volta.

Assim, como resultado nas três situações (incredulidade acompanhada de desobediência, obediência sem fé e credulidade sem submissão) houve a morte dos rebeldes. Sim, não crer, não obedecer ou a junção de ambas as situações são considerados sinônimos de rebeldia. Por isto, os dez espias morreram na hora (14.36s), os guerrilheiros foram derrotados alguns dias depois do episódio (14.40-45) e toda comunidade acima de vinte anos foi enterrada no deserto nos 40 anos seguintes (14.29-35). Em contrapartida, o melhor resultado, o único aceitável e esperado, tiveram somente Calebe e Josué, ao crerem e obedecerem, conjuntamente (14.6-9,30). Por isto torna-se mais do que verdadeiro e de suma importância o trocadilho: “só obedecemos se cremos, e, porque cremos, obedecemos”.<sup>661</sup>

Ainda, segundo Storniolo, a natureza do livro de Números era muito mais arquetípica do que histórica, como geralmente costumamos vislumbrar. Assim, ele deve ser estudado sob o olhar que “articula o movimento da escravidão para a liberdade e para a vida (Egito → deserto → Terra Prometida)”. Ainda torna-se interessante destacar, que, mesmo que isto tenha sido planejado pelo próprio Deus, este processo de transição não se dá de forma harmônica. Muito pelo contrário, ele

<sup>661</sup> NOVA, Renê de A. T. *Guia Oficial do Reencontro*. 2. ed. (rev. cor. e amp.). São Paulo: Semente de Vida Brasil, 2007. Disponível em <<https://books.google.com.br/books?id=ntPcBQAAQBAJ&pg=PT17&lpg=PT17&dq=se+cremos+obedecemos,+se+obedecemos+%C3%A9+porque+cremos&source=bl&ots=VguxkJYR6x&sig=AEIhdhFDKnnBy8QpfPExxb2OxvQ&hl=ptBR&sa=X&ved=0ahUKEwjQ--Phq7jXAhWJfpAKHVNHCiYQ6AEIMDAB#v=onepage&q=se%20cremos%20obedecemos%20se%20obedecemos%20%C3%A9%20porque%20cremos&f=false>> Acesso em 10. Out. 2017. Não que tenhamos lido ou que recomendemos tal literatura. Mas, ao citar o referido trocadilho, procuramos na internet pra ver se havia alguma referência para a mesma e encontramos esta aqui.

ocorre por meio de conflitos e sedições, porque em parte, depende da decisão do ser humano em se submeter a este processo ou não.<sup>662</sup>

Além dessa tríplice etapa na jornada, segundo Lamadrid, foi nesta peregrinação pelo deserto que os israelitas passaram e sucumbiram em três provações: “a sede e a fome; a confiança no Senhor; a adoração a um único Deus”. Ele ainda faz um contraponto mencionando que Jesus, também teria passado por estas mesmas tentações e, também em um deserto, com a diferença de tê-las vencido.<sup>663</sup>

Se, levarmos ainda em consideração a narrativa da tentação do primeiro casal, enquanto no paraíso, acreditamos ser possível delinear um padrão tríplice de tentação relacionada à verdadeira conexão entre as dimensões espirituais e terrenas, sempre à disposição do ser humano. Por isto, numa tentativa de desenrolarmos melhor esta temática, propomos o quadro abaixo, comparando algumas passagens, aparentemente similares ou, no mínimo, correlacionadas.

---

<sup>662</sup> STORNILO, Ivo. *Como Ler o Livro dos Números: a pedagogia do deserto*. São Paulo: Paulinas, 1996, p. 7s. Mais adiante, Storniolo desenvolve melhor esta ideia defendendo que: entre o Egito, como símbolo de um sistema tributário e opressor, e a Terra Prometida, insígnia de uma comunidade igualitária: de partilha e fraternidade, há a necessidade do deserto. Isto porque, torna-se impossível a passagem de um sistema para o outro, de forma automática, sem um processo de reeducação da própria filosofia de vida. Assim, Números nos mostra o constante conflito entre as duas insígnias, as duas formas de viver. Para aumentar o drama, ele ainda menciona que “obedecer ao Deus bíblico é entrar neste conflito e potencializá-lo, pondo-se a serviço da criação de um sistema social baseado na justiça e na igualdade”. (STORNILO, 1996, p. 10s.)

<sup>663</sup> LAMADRID, *In*: OPORTO; GARCIA, 2002, p. 226s.

<b>Tx bíblico:</b>	<b>Adão e Eva Gn 3. 6</b>	<b>Os Israelitas Nm 20, Êx 32 e Nm 13-14</b>	<b>Jesus Mt 4.1-11 e Lc 4.1-13</b>	<b>Os Hebreus</b>	<b>A humanidade I Jo 2.16</b>
<b>Temas:</b>					
Tentação 1: Não se apegar ao ponto de Partida <sup>664</sup>	A despeito do que Deus dissera, a fruta havia sido considerada boa para comer	Murmuraram por falta d'água e falta de pão.	Foi-lhe oferecido que transformass e pedras em pães	Estavam passando por tribulações e a tentação do medo atrelado à nova fé era bastante real	Desejo da carne
Tentação 2: Não se apegar à paisagem <sup>665</sup>	Diante de tantas árvores boas, se apegara, à única que não podia.	Enquanto Moisés se demorava no monte, fizeram para si um bezerro de ouro	Foi lhe oferecido todo o reino terreno, caso adorasse o tentador	Estavam propensos a voltar às práticas da velha aliança, em vez de usufruir a bênção do novo caminho	Desejo dos olhos
Tentação 3: Não ser autossuficiente <sup>666</sup>	Buscaram liberdade por meio do entendimento	Confiança em Javé	Foi tentado a usar seu poder para controlar os anjos a seu bel prazer	Estavam caindo na tentação da autossuficiência, de achar que precisavam de obras para garantir sua salvação futura	Concupiscência (Orgulho da vida)

**Quadro 09:** Padrão tentacional, presente na jornada terreno-celestial.

**Fonte:** Pessoal, a partir da releitura dos textos bíblicos mencionados.

Curiosamente, como podemos observar no quadro anterior, só tivemos os extremos: Jesus vencendo as três, por seu alto e profundo relacionamento com o Pai e os demais personagens sucumbindo em todas elas, muito provavelmente, como resultado de uma vida ou atitude altaneira sem qualquer compromisso com o

<sup>664</sup> Criamos este tópico a partir da ideologia (Egito → deserto → Terra Prometida) de Storniolo (1996, p. 7). Poderíamos dizer que eles saíram do país do Egito, mas a cultura egípcia nunca saiu deles, tanto que, por inúmeras vezes queriam retroceder para seu ponto de partida.

<sup>665</sup> Embora no esquema apresentado por Storniolo, o deserto é visto como algo bom (STORNILOLO, 1996, p. 7), aqui, o consideramos como sinônimo de transição, no qual sempre haverá a decisão de por onde devemos seguir. Além disso, a própria ótica da jornada em si, nos faz pensar nele, o deserto, como promovedor dos empasses naturais e típicos com os desafios do dia a dia. Principalmente, porque foi ali que, os israelitas puderam ver as obras de Javé por quarenta anos e mesmo assim, preferiram olhar para outras direções e escolher outros rumos (cf. Sl 95.9s).

<sup>666</sup> Aqui, de certo modo, voltamos a ter sintonia com Storniolo, pois assim como ele descreve que o único alvo a se esperar para o povo de Javé é uma nova terra, sob novas perspectivas e transformações (STORNILOLO, 1996, p. 7), podemos inferir, que tal conquista jamais seria possível sem a dependência total e irrestrita a Deus. Ou seja, doze espias estavam corretos: a) os dez espias, de certo modo, acertaram ao afirmarem que os israelitas seriam incapazes de conquistar a Terra Prometida, pois sozinhos ou baseados em sua própria força seriam de fato esmagados. Entretanto, Calebe e Josué também estavam corretos quando disseram que apesar dos inimigos serem reais, deveriam confiar em Javé, dependendo dEle. Somente Ele poderia lhes dar a vitória há tempos prometida e tão almejada. A diferença, é que os primeiros foram reprovados porque só olharam para sua autossuficiência, enquanto os dois últimos optaram em crer na obra divina.

relacionamento que Javé tem a oferecer às pessoas que optarem por crer nEle. Diante disto, e aproveitando a temática principal de Hebreus, poderíamos dizer que a perseverança da fé é iniciada com o entendimento de que o foco maior do cristão não é apenas aqui. Porém, só isto não basta para garantir-lhe o descanso vindouro. Ele precisará ainda, desenvolver esta caminhada com os olhos voltados somente para Cristo (Hb 12.2a) e vivendo em total submissão e adoração a Deus. Assim, conseguirá usufruir as bênçãos que Ele tem a lhe oferecer, tanto aqui quanto na eternidade.

Caso contrário, sucumbirá já no tempo que se chama hoje. Pois tais agitações acabam ocorrendo por conta de uma humanidade que tende a não dar ouvidos à voz divina. Como alguns exemplos, apenas aqui em Números 13 e 14, podemos mencionar doze momentos ou situações de conflitos. A grande maioria foi motivada pela pecaminosidade aflorada pela falta de fé ou pela desobediência: a) a decisão de escolher representante de cada tribo, parece indicar que não deveria ser uma decisão apenas da liderança em si, mas a opinião do povo, como um todo (13.4-16); b) Moisés os comissiona, em nome de Deus, mas os espias retornam e dão relatório diante de todo o povo (13.17,26); c) contradição entre o parecer dos dez espias e a opinião de Calebe (13.30-32); d) murmuração da assembleia contra Moisés e Arão (14.1,4); e) queixa da congregação contra Deus (14.2s); f) confronto de Calebe e Josué contra a toda a comunidade (14.6-9); g) intento dos israelitas de apedrejarem a Josué e Calebe (14.10a); h) demonstração da ira divina (14.10b-12); i) Moisés passa pela provação de ser o iniciador de um novo povo ou continuar como servo (14.12); j) Javé se manifesta contra os dez espias (14.36s.); k) mais uma vez o povo contra Deus (14.40-45); e, por fim, l) a guerra não autorizada dos israelitas e sua derrota para os amalequitas (14.40-45).

Assim, finalizamos este tópico, acerca da análise geral de Nm 13 e 14, com a opção de não termos uma delimitação tão curta para nossa análise textual, que faremos a seguir. Nem tão pouco teremos a intensão de uma exegese formal e tradicional como fizemos no texto de Hebreus 4 e faremos em Sl 95, apresentada no próximo capítulo. Aqui, procuraremos trabalhar as ideias principais ao longo destes dois capítulos, pois ao que parece, era sua mensagem geral que estava na mente de Hebreus, quando o citou para seus ouvintes.

## 5.2 Mediante apreciação das perícopes dos dois capítulos

Quando comparamos Nm 13 e 14 com Dt 1.19-22, num primeiro momento suas narrativas parecem demonstrar contradição; pois enquanto o primeiro texto explicita que a ordem veio diretamente de Javé, no segundo, Moisés menciona que a ideia havia surgido a partir do próprio povo. Todavia, como explica Rambán, muito provavelmente, ao perceberem a iminência da entrada na terra prometida e já aguardada há aproximadamente dois anos, o povo pede a seu líder que seja enviada uma equipe de exploradores, a fim de descreverem como seria sua nova morada.<sup>667</sup>

Tal pedido em si, não teria nada de errado. Tanto que caiu no agrado de Moisés<sup>668</sup> e, por que não dizer, do próprio Deus, que tomou a ideia do povo e a transformou em um de seus desígnios. Ainda, segundo Moriarty, a expedição em si, era apenas uma estratégia militar, muito comum na antiguidade.<sup>669</sup> Além disso, ao que parece, Moisés tinha uma ótima expectativa de que o relatório dos espias levantaria ainda mais a estima do povo.<sup>670</sup> Assim, Javé passa a exigir que tal expedição seja feita sob suas ordens, a fim de que os representantes do povo pudessem constatar a fertilidade e a expansão da mesma. Porém, a maioria de seus espias falhou ao não ter fé na promessa e, ao transmitirem seu relatório pessimista ao povo, levando-o à dúvida, à revolta e, conseqüentemente, à punição.<sup>671</sup>

### 5.2.1 Análise de Nm 13.1-20 – escolha e envio da expedição de reconhecimento

Os líderes aqui mencionados não são príncipes ou algum tipo de general com autoridade máxima sobre a tribo. Tem muito mais o sentido de um personagem de destaque, notável e importante, dentre tantos que existiam em cada tribo. Assim, diante de seu valor elevado, um deles deveria ser o representante tribal.<sup>672</sup> Ainda, segundo Rashbám, a palavra traduzida por líderes empregada aqui, tem a ideia de voluntários, ou seja, não foi Moisés quem declarou quem seria cada um, mas foram

<sup>667</sup> RAMBÁN *apud* EDERLY, Marcos. *Libro de Numeros y Haftarot en Versión Castellana: traducción, supervision, selección exegética, notas y comentarios*. 2. ed. Tel-Aviv: Sinai, 1994, p. 103.

<sup>668</sup> RAMBÁN *apud* EDERLY, 1994, p. 103.

<sup>669</sup> MORIARTY, *In*: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E., 1971, p. 268.

<sup>670</sup> CHOURAQUI, 1997, p. 137.

<sup>671</sup> NAHMÁNIDES *apud* EDERLY, 1994, p. 103.

<sup>672</sup> CHOURAQUI, André. *No Deserto (Números)*. Tradução de Paulo Neves. Rio de Janeiro: Imago, 1997, p. 133.

doze representantes, um de cada tribo, homens de influência, mas voluntários.<sup>673</sup> Se ele estiver certo, pode ser que no pedido do povo, que inicialmente consideramos como apropriado e inofensivo, pode ser que já tivesse um sinal de incredulidade germinando no coração de seus representantes. Para Chouraqui, o fato do quase anonimato de Josué, em grande parte da narrativa, levou alguns críticos a defenderem que ele não teria participado da expedição e seu nome veio a ser incluído apenas tardiamente, para lhe outorgar algum prestígio, diante do fato de ter que assumir o cargo de Moisés.<sup>674</sup> Todavia acaba não explicando a outra problemática que surgiria a partir deste ponto de vista: Por que todos os outros acima de vinte anos foram mortos e Josué não? Preferimos a teoria de que ele teria se calado por razões mais óbvias, como veremos logo a seguir.

### 5.2.2 Análise de Nm 13.21-25 – o sucesso da expedição

No v.23 há uma descrição de chegada no singular. Segundo Hizekuni, era comum um grupo ser considerado coletivamente como algo unitário. Assim, quando o autor relata que “chegou a Escol”, estaria dizendo “o grupo dos doze espias chegou a Escol”.<sup>675</sup> Todavia, outros rabinos, em especial, a partir de leitura do Talmud, interpretam que este verbo estaria fazendo referência unicamente a Calebe que, por alguma razão teria ficado para trás.<sup>676</sup> Acreditamos que a primeira explicação faz mais sentido do que esta última.

Enquanto Abarbanel interpreta a literalidade dos quarenta dias mencionados para que a expedição fosse concluída e, principalmente, destacando que seria algo extremamente curto, mostrando o desinteresse dos espias em cumprir sua missão.<sup>677</sup> Optamos, como fez King, pela maior plausibilidade de quarenta ser um número simbólico para a designação de um longo período e, ainda, por ser frequentemente utilizado para designar a duração de uma situação considerada crítica.<sup>678</sup>

<sup>673</sup> RASHBÁM *apud* EDERLY, 1994, p. 104.

<sup>674</sup> CHOURAQUI, 1997, p. 136.

<sup>675</sup> HIZZEKUNI *apud* EDERLY, 1994, p. 106.

<sup>676</sup> EDERLY, 1994, p. 106.

<sup>677</sup> ABARBANEL *apud* EDERLY, 1994, p. 107.

<sup>678</sup> KING, Philip J. *El Libro de Los Números: introducción y comentario*. Traducido por José Maria Gondra. Santander: Sal Terrae, Bilbao: Mensajero, 1969, p. 76.

### 5.2.3 Análise de Nm 13.26-33 – o relatório desastroso dos espias

Embora os espias tenham sido obedientes e bem sucedido em sua jornada, falharam ao prestar seu relatório. Segundo Chouraqui, foram bastante tendenciosos e acabaram criando uma barreira perigosa entre a realidade e a esperança.<sup>679</sup> Certamente sua incredulidade os atrapalhou a ter o discernimento correto da situação. Ainda, para Abarbanel, tal erro havia sido deliberado, pois, além de prestarem conta a todo o povo, e não primeiramente a Moisés, como seria esperado em qualquer situação similar, inverteram a posição dos fatos dizendo que a terra era boa, mas habitada por inimigos intransponíveis.<sup>680</sup> Isto se torna ainda mais enfático, quando levamos em consideração as palavras de Rashi, que defende a tese de que, ao mostrar os frutos excepcionalmente grandes, estariam trazendo uma prova de que seus habitantes também o eram, conseqüentemente, sendo impossível derrotá-los.<sup>681</sup> Curiosamente, “a história não confirmou esses temores, pois o maciço central de *Kena’an*, pouco povoado e mal defendido, será o território que os hebreus anexarão já no início de sua conquista”, indicando muito mais a ilusão de ótica, provocada pela falta de fé, dos espias ao prestarem seu relatório, do que a realidade era de fato.<sup>682</sup>

Tal tendenciosidade torna-se ainda mais sórdida, quando observamos a definição que Lamadrid dá para as palavras “ela de fato dá leite e mel”.<sup>683</sup> Segundo ele, não seria como tradicionalmente temos ouvido, como sendo símbolo de extrema fertilidade, mas à semelhança dos povos vizinhos, para designar alegria e gratidão para com Deus, por providenciar gratuitamente, uma terra tão boa, para usufruto e realização de sua felicidade futura. Se assim o for, eles estariam utilizando de ironia.<sup>684</sup>

Um aspecto que sempre nos inquietou, foi o silêncio de Josué neste momento. Sendo ele um servo tão dedicado há tanto tempo, como poderia ter se calado num momento tão crucial como este? Todavia, Ederly defende que isto teria ocorrido, justamente, por ele ser o servo mais achegado a Moisés. Sendo assim, teria chegado à conclusão de que: se o povo estava indignado contra seu grande

<sup>679</sup> CHOURAQUI, 1997, p. 142,144.

<sup>680</sup> ABARBANEL *apud* EDERLY, 1994, p. 107s.

<sup>681</sup> RASHI *apud* EDERLY, 1994, p. 109.

<sup>682</sup> CHOURAQUI, 1997, p. 145.

<sup>683</sup> A BÍBLIA, 2008a, p. 163, Nm 13.27b.

<sup>684</sup> LAMADRID, *In*: OPORTO; GARCIA, 2002, p. 241.

líder, certamente as palavras de seu servo não surtiriam qualquer efeito. Por isto, teria deixado lugar para Calebe tomar a iniciativa de chamar a atenção do povo, no sentido de não ouvirem o relatório negativo dos espias (v.30).<sup>685</sup>

No entanto, como as palavras tendenciosas, faladas em tom de verdade não surtiram os efeitos necessários e, pior, trouxe inclusive a reprimenda de Calebe, os espias passaram a depreciar “diante dos israelitas a terra que haviam [sic] sondado”.<sup>686</sup> Segundo Chouraqui, esta parte do relatório, tem muito mais uma aparência de maledicência, com o sentido de “uma palavra irrefletida e contraditória [como] efeito do medo e da cólera”.<sup>687</sup> Tal murmuração foi tamanha, que chegaram até mesmo a serem contraditórios, falando que a terra por onde passaram devorava seus próprios habitantes (v.32b).

Infelizmente, alguns chegaram a interpretar a expressão “devorar sua própria gente” como práticas canibais. Todavia, não foram encontrados quaisquer indícios ou provas de atividades deste tipo, naquela região<sup>688</sup> ou nos próprios relatos bíblicos.<sup>689</sup> Segundo Rashi, pela expedição ter ocorrido na metade de julho e ter iniciado sua rota de reconhecimento pelo deserto do Neguebe, faria mais sentido dizer que alguns vilarejos estavam morrendo de fome.<sup>690</sup> Todavia, não dá para mensurar questões de datas para tal evento. Outra possível explicação seriam as constantes explorações pelos suseranos, deixando os seus escravos em situação de penúria,<sup>691</sup> as possíveis constantes guerrilhas entre as cidades-estados, tentando estabelecer seu domínio na região, ou ainda, as revoltas dos *‘apiru*, uma vez que o Egito estava enfraquecido e não conseguia mais manter o controle da situação.<sup>692</sup> Também, poderia ser alguma declaração no sentido dela ser muito ampla e selvagem.<sup>693</sup> Ou então, teria sido um exagero desesperado de mentes irrefletidas, dispostas a falar qualquer coisa a fim de persuadir o povo a lhes darem ouvidos,

<sup>685</sup> EDERLY, 1994, p. 109.

<sup>686</sup> A BÍBLIA, 2008a, p. 163, Nm 13.32a.

<sup>687</sup> CHOURAQUI, 1997, p. 146.

<sup>688</sup> MORIARTY, *In*: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E., 1971, p. 269.

<sup>689</sup> Com exceção a um único caso que encontramos, num momento de extrema pobreza em Samaria, quando duas mães combinaram de cozinhar o próprio filho (cf. 2Re 6.24-33)

<sup>690</sup> MORIARTY, *In*: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E., 1971, p. 269.

<sup>691</sup> RASHI *apud* EDERLY, 1994, p. 110.

<sup>692</sup> BRIGTH, John. *História de Israel*. Tradução de Euclides Carneiro da SILVA; Revisão de José Carlos FERNANDES. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 175.

<sup>693</sup> LAMADRID, *In*: OPORTO; GARCIA, 2002, p. 241.

afinal, como poderia ser uma terra de pobreza, se foram tão enfáticos ao mostrarem os frutos da terra, testificando que a mesma era uma verdadeira dádiva.<sup>694</sup>

Curiosamente, esta atitude também estava presente na comunidade dos Hebreus. Por conta de sua natureza caída, o ser humano vê, até que relativamente bem, mas, ao mesmo tempo se mostra incapaz de crer, além do que a vista pode alcançar. Ou seja, embora tivesse no próprio relatório indícios e provas de bênçãos, também havia a declaração: “éramos como gafanhotos aos nossos olhos e também aos deles”. (v.33c). Segundo Ederly, só se atentaram para o lado do medo, do complexo de inferioridade e da incredulidade, a tal ponto de dizer que até os habitantes de Canã os enxergavam como nada.<sup>695</sup> Outra particularidade, de um caráter humano corrompido, diz respeito à sua capacidade de perder a dimensão da ajuda que nos é dada. Sim, mesmo sendo ajudados de forma excepcional e persistente, é possível menosprezar, ignorar e até mesmo odiar o tal benfeitor.<sup>696</sup> Assim, os israelitas no deserto, “viam a si próprios como miseráveis insetos”,<sup>697</sup> ignorando, por exemplo, algo bem visível e claro: a) o grande poder de uma nuvem de gafanhotos. Insetos tão pequenos, mas quando unidos e sob a direção divina (cf. Êx 10.12-20), se tornam indestrutíveis e devastadores, como já havia testemunhado; e, principalmente, b) conseguiram esquecer as constantes bênçãos e ações miraculosas que seu Deus havia feito para eles e por meio deles.

#### 5.2.4 Análise de Nm 14.1-9 – a revolta do povo

No primeiro verso é mencionado que o povo chora por toda aquela noite, diante da triste realidade à sua frente: a terra é boa, mas habitada por “poderosos”. Segundo King, o choro até poderia ser uma atitude normal e humana, não pecaminosa em si mesma. O problema começou, quando a tristeza e o desalento cresceram e, pior, tornaram-se murmúrio. A partir daí, o pecado é externado e os israelitas passam a difamar seus líderes, Moisés e Arão, e a desacreditar que Deus pudesse ser capaz de ajudá-los.<sup>698</sup>

<sup>694</sup> CHOURAQUI, 1997, p. 146.

<sup>695</sup> EDERLY, 1994, p. 110.

<sup>696</sup> EDERLY, 1994, p. 111.

<sup>697</sup> CHOURAQUI, 1997, p. 147.

<sup>698</sup> KING, 1969, p. 78s.

Calebe e Josué, também acabam servindo de exemplos. Viram as mesmas coisas que os outros dez e experimentaram as mesmas maravilhas que o povo todo, mas não se deixaram levar pela incredulidade e, por isto, foram poupados e destinados a entrarem na terra prometida. Indo além do que as narrativas dizem, Ederly, chega a defender que ambos foram poupados por terem sido considerados merecedores, por seus atos e méritos. Todavia, parece ter acertado ao mencionar que tal conquista seria sinônima de usufruto do descanso divino, o qual, nada mais seria do que participarmos das bênçãos oriundas do prazer divino em ver Sua promessa cumprida em nossas vidas.<sup>699</sup> Claro que entendemos a necessidade da obediência envolta em fé, e isto acaba sendo, em partes, nossa resposta à Voz divina tão disponível aos nossos corações. Todavia, não conseguimos entender, que tal resposta serviria como moeda de troca para obtenção de tal bênção. Precisamos do binômio crença-obediência, sim. Porém, a bênção do descanso é dada ou retirada por Deus. A palavra final pertence somente a Ele.

Outra metáfora bem marcante é a declaração de que os povos da terra “estão sem defesa e, o Senhor está conosco”. (14.9).<sup>700</sup> Numa tradução mais literal teríamos “...eles estão abatidos em sua imagem falsa”.<sup>701</sup> Mainelli traduziu como “a sombra de seus deuses afastou-se deles”.<sup>702</sup> Tanto Chouraqui,<sup>703</sup> quanto Bui traduziram como “perderam sua sombra”.<sup>704</sup> Talvez a ideia principal aqui seria dizer que estariam expostos à ferocidade do sol.<sup>705</sup> Ou seja, enquanto os inimigos estariam expostos ao grande poder de Javé, Seu povo, estaria sob a verdadeira e única proteção (em especial, se levarmos em conta a própria declaração sobre a presença da nuvem – sombra – sobre a arca e sempre atuante na vida do povo - cf. Nm 10.31-36).

### 5.2.5 Análise de Nm 14.10-12 – a Glória de Deus e Sua ira

A consternação e rebeldia do povo chegam a tal ponto, que mesmo Javé tendo manifesto a Sua glória (Seu *kabod*), a comunidade parece não dar a mínima.

<sup>699</sup> EDERLY, 1994, p. 111.

<sup>700</sup> A BÍBLIA, 2008a, p. 165, Nm 14.9.

<sup>701</sup> Tradução nossa a partir da frase hebraica, transliterada como “*Sar Tsilam Me’aleyhem*”.

<sup>702</sup> MAINELLI, Heleno K. Números. *In*: BORDIN, Dagoberto. *Comentário Bíblico*. Traduzido por Bárbara Theoto Lambert. São Paulo: Loyola, 1999, 1.v., p. 165.

<sup>703</sup> CHOURAQUI, 1997, p. 151.

<sup>704</sup> BUI, 1994, p. 52.

<sup>705</sup> MAINELLI, *In*: BORDIN, 1999, p. 165.

Segundo King, tal demonstração de poder, geralmente leva o ser humano a estimar a Deus e a querer honrá-lo, diante de Seu caráter santo e Seu poder infundo.<sup>706</sup> Todavia, não foi o que ocorreu aqui. Não obstante a constante presença divina no meio do povo, Seus incessantes feitos maravilhosos, eles se deixaram levar pela cegueira do murmúrio e foram incapazes de um arrependimento real e total. Talvez por isto é que Neemias tenha sido tão realista e categórico em dizer que “nossos pais se tornaram orgulhosos e obstinados e não deram ouvidos aos teus mandamentos [ó Javé]”.<sup>707</sup> Por seu desdobramento histórico-helicoidal, isto estava prestes a acontecer, com muita similaridade, com os hebreus do NT. Pois, nosso hagiógrafo, mesmo diante da declaração de que estavam sob a influência da revelação máxima (Hb 1.1-4), estava bastante receoso de que seus ouvintes estivessem perdendo a grande bênção de se deixar conduzir pelo Eterno, por conta das inquietações desta vida (Hb 4.1-2).

Este trecho, apesar de muito duro e trágico, não pode ser interpretado como algo meramente momentâneo ou mesmo fora de contexto. Pois, segundo Moriarty, Deus sempre se mostrou cuidadoso para com Seu povo. Não somente resgatando-o do Egito, mas também lhes dando leis claras para uma obediência irrestrita à Sua vontade e, acima de tudo, sempre se fazendo presente na vida do povo. Assim, eles não teriam o direito de se rebelarem contra Sua Palavra.<sup>708</sup> Mesmo porque, como único Deus, se dá o direito de ser zeloso e ciumento, “preservando os direitos pessoais à custa da exclusão de outros” e sendo intolerante a rebeldes e/ou rivais.<sup>709</sup>

Ao que parece, Javé usa este incidente para por Moisés à prova. Pois, segundo Chouraqui, diferentemente ao episódio dos bezerros de ouro, descritos em Êx 32, aqui Moisés tinha sido o alvo dos insultos e da ofensa do povo. Mas, sobretudo, ao recusar ser o iniciador de uma nova nação, deixou seu grande exemplo de humildade para a posteridade.<sup>710</sup>

---

<sup>706</sup> KING, 1969, p. 79s.

<sup>707</sup> A BÍBLIA, 2008a, p. 528, Ne 9.16.

<sup>708</sup> MORIARTY, *In*: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E., 1971, p. 259.

<sup>709</sup> SMITH, 2001, p. 199-201.

<sup>710</sup> CHOURAQUI, 1997, p. 153.

### 5.2.6 Análise de Nm 14.13-19 – a intercessão de Moisés pelo povo

Quando Moisés pede que Javé mostre Seu poder, parece indicar que Seu atributo relacionado à misericórdia acaba sendo maior do que Seu atributo de ira. A interpretação midráshica rabínica também segue esta linha de pensamento.<sup>711</sup> Aqui convém lembrar, segundo Smith, que a ira divina não deve ser interpretada apenas como mero antropopatismo, pelo meio do qual, simplesmente tentou-se atribuir um sentimento humano a Javé. Muito pelo contrário, a ira divina é bem presente e muito aceita em todo o AT. Não há como negá-la. Também, não pode ser considerada como mera antítese do amor, uma paixão retraída e doentia por natureza, nem tão pouco uma força descomunal e descontrolada pronta para explodir a qualquer momento.<sup>712</sup> Podemos dizer que faz parte da própria natureza divina<sup>713</sup> e tem muito mais a ver com:

A manifestação de desagrado da grandeza insondável de Deus (cf. Gn 32.24, Êx 4.24ss, 2Sm 24.1ss) [... sendo muito] mais um instrumento do que uma força [...], uma emoção secundária, mas nunca a paixão dominante. [...] seu efeito básico é aniquilar, apagar completamente o que se relaciona com o pecado e o mal. [Sendo muitas vezes,] a forma de Deus estabelecer o Seu reino. [Absolutamente, ela não é] a última palavra [...] (cf. Am 9.8; Os 11.8s; Jr 3.12; Sl 30.5; Is 54,7s; Mq 7.18) [... pois afinal,] a ira de Deus é modificada ou condicionada por Seu amor.<sup>714</sup>

De igual modo, a paciência ou a misericórdia divina também não pode ser mal interpretada. Ela é correlacionada no v. 18 e 19 na lista dos atributos divinos.<sup>715</sup> A mesma não pode ser confundida com mera tolerância, indiferença ou apatia. Acima de tudo, mesmo que Javé se mostre extremamente misericordioso, jamais se deixa controlar por esforços ou bajulações humanas.<sup>716</sup>

Quanto ao castigo que vai dos pais aos filhos, segundo Maimônides, a vida humana jamais seria longa o suficiente para levar sobre si mesma toda a sua culpa,

<sup>711</sup> EDERLY, 1994, p. 113.

<sup>712</sup> SMITH, 2001, p. 200s.

<sup>713</sup> WOOD, Leon J. Ira. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JÚNIOR, Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Tradução de Márcio Loureiro Redondo, Luiz Alberto T. Sayão, Carlos Osvaldo C. Pinto. São Paulo: Vida Nova: 1998, p. 400.

<sup>714</sup> SMITH, 2001, p. 200s.

<sup>715</sup> Segundo Ederly (1994, p. 113.) aqui neste trecho estariam seis dos treze atributos mencionados em Êx 34.6s. Aqui seria uma versão reduzida, pois do jeito que aparece já seria possível atestar a superioridade da Misericórdia divina, quando comparada com Sua Ira. Todavia, quando comparamos ambas as passagens, só localizamos onze atributos em Êx., todavia, sua explicação sobre o sobrepujamento da paciência divina, parece bem lógico.

<sup>716</sup> SMITH, 2001, p. 204s.

por isto os filhos também acabariam sofrendo algumas destas consequências.<sup>717</sup> Assim, por inferência, também podemos dizer, sob um viés oposto, que de maneira ainda muito maior, a vida humana não seria longa o bastante para usufruir de toda a misericórdia divina, por isto, enquanto a transgressão seguiria até a terceira e quarta geração, Sua grande misericórdia os acompanharia até a milésima (cf. Êx 20.6). Certamente, precisamos entender tal teologia, dentro de sua época revelacional. Ao que parece, ainda não estava tão claro sobre a possibilidade de uma vida continuada na presença divina, na dimensão pós-morte. Talvez por isto, Mainelli tenha dito que “como o único modo de vida de Israel é o relacionamento com o Senhor”, Ele teria abrandado o castigo, a fim de que não ocorresse a extinção da aliança.<sup>718</sup>

Outra possibilidade de interpretar a expressão “terceira e quarta geração” (v.18) é entendê-la como se referindo aos membros da mesma unidade familiar, sob os cuidados de um patriarca; uma vez, que no AT é muito frequente a referência à grande casa, com o sentido de família estendida. Assim, o pecado da família ou de um de seus membros, por morarem juntos, acabaria sofrendo as mesmas consequências do pecado cometido. Em contrapartida, as misericórdias de Javé, não estariam limitadas apenas ao convívio imediato, mas se estenderia para sempre (“por até mil gerações”, cf. Dt 7.9), sobre a vida daqueles que optassem em amá-Lo.

### 5.2.7 Análise de Nm 14.20-25 – o perdão divino e suas consequências

Quanto ao pedido de Moisés para que Deus perdoe a iniquidade do Seu povo (v.19) e, conseqüentemente, Sua palavra de perdão, expressa no verso 20. Num primeiro momento pode parecer estranho, quando comparada com os versos 21 e 22, que Deus volta a falar de castigo. Porém, em vez de ser traduzido, tradicionalmente como “estar pronto a perdoar”,<sup>719</sup> aqui, segundo Ibn Hezra, teria mais o sentido de “adiar a punição”.<sup>720</sup> O que faria muito mais sentido, diante de seu contexto imediato. Todavia, não encontramos nenhum léxico que pudesse sustentar tal possibilidade de tradução. Talvez a melhor opção fosse manter como “estar

<sup>717</sup> MAIMÔNIDES *apud* CHOURAQUI, 1997, p. 155.

<sup>718</sup> MAINELLI, *In*: BORDIN, 1999, p. 165.

<sup>719</sup> KIRST *et al*, 2007, p. 168.

<sup>720</sup> HEZRA *apud* EDERLY, 1994, p. 114. Tradução nossa a partir das palavras “diferir el castigo”.

disposto a perdoar”.<sup>721</sup> Pois, ainda, segundo Kaiser, a transgressão cometida por pecadores impenitentes, zombadores e desafiadores, não eram passíveis de perdão.<sup>722</sup> Assim, Moisés estaria ao mesmo tempo reconhecendo que o que seu povo fizera era de fato gravíssimo, digno de extinção imediata, mas ao mesmo tempo, sua declaração da crença em um Deus misericordioso.

Outro detalhe interessante, sobre o comentário dos versos 20-23, é que aqui também, volta a aparecer a ideia da dupla dimensão temporal. A eternidade da divindade sendo contrabalanceada com a finitude humana e terrena. Tal conexão é tamanha, que segundo Ederly, não há como escaparmos de Deus, ou seja, as ações terrenas e humanas devem estar em sintonia com os desígnios divinos, caso contrário, colheremos suas consequências.<sup>723</sup> De certo modo, a mesma coisa que o autor de Hebreus vai dizer mais tarde, com outras palavras: “a criação não está oculta perante Ele. Todas as coisas (estão) nuas e expostas perante os olhos dEle”. (Hb 4.13).

Além de ninguém poder fugir de Javé, também não podem escapar de Seu castigo. Num primeiro momento, a sentença pode parecer ter sido dura demais. Alguns chegam até a tentar amenizar o efeito de tal condenação, como se num momento de fúria apenas, é que Javé tivesse tido tal entendimento e decisão. Mas isto não se mantém diante das mais de 580 vezes que a ira de Javé é mencionada em todo o AT.<sup>724</sup> Outro fator que vai contra esta ideia de uma decisão “impulsiva” é a própria declaração do texto de que o povo havia tentado a Deus por dez vezes (14.22).

Segundo Moffat, em especial, a partir das palavras incisivas de Sl 95.11, há pelo menos três explicações dadas pela Mishnáh rabínica antiga, para a descrição de que não entrariam no descanso, aqui representado pela Terra Prometida: a) se destina a todos os infiéis, em especial pela explicitação do texto bíblico que deixa claro que só atravessaram o rio Jordão, as pessoas que saíram do Egito com menos de vinte anos, os nascidos no deserto, Josué e Calebe; b) esta declaração tão dura e condenatória seria algo restrito somente aos dez espias infiéis; c) teria sido algo

---

<sup>721</sup> KIRST *et al*, 2007, p. 168.

<sup>722</sup> KAISER, *In*: HARRIS; ARCHER; WALTKE, 1998, p. 1044s.

<sup>723</sup> EDERLY, 1994, p. 114.

<sup>724</sup> SMITH, 2001, p. 196ss.

muito enfático, pois havia sido proferida num momento de ira, mas com o tempo Deus abrandou a sua decisão.<sup>725</sup>

Além destas três explicações não condizentes com o texto bíblico de Números 13 e 14, ainda encontramos a declaração de Ederly, que embalado por uma má interpretação de Nm 26.64, acaba defendendo que a punição foi bem mais branda do que mereciam, pois Javé tinha poupado “a) os menores de vinte anos; b) todos os sacerdotes e todos os levitas; c) todas as mulheres do povo de Israel [‘porque elas amavam a terra de Israel’ (Rashin)]”.<sup>726</sup>

Todavia, Nm 26.64, nem de longe procura descrever isto e o texto deixa bem claro que todos, exceto Calebe, Josué, Moisés e Arão, foram castigados.<sup>727</sup> A não ser a distinção entre a idade das gerações, o texto não faz nenhuma outra distinção (entre mulheres, levitas e sacerdotes). Mas, muito evidentemente, deixa claro a existência de quatro grupos, relacionando-os em relação às suas atitudes de resposta ao binômio fé/obediência e não a algum tipo de separação social ou de classes. Ou seja, não entraria nenhum dos três grupos que não souberam conciliar a fé com a obediência e, cada um deles, recebeu o seu merecido castigo.

Segundo House, o grande problema daquela geração do deserto foi o desprezo para com Deus e Seus feitos. Por conta disto, o castigo precisava ser exemplar. Pois, mesmo que a descrença não seja “uma doença transmitida geneticamente”, ela pode acabar influenciando as gerações futuras.<sup>728</sup> Todavia, pode ser que haja dificuldades quanto à dimensão deste castigo. Pois, assim como podemos vislumbrar um descanso terreno/espiritual para o povo de Deus, podemos inferir que o fato de estar fora do mesmo poderia estar ligado a ambas as dimensões. Porém, ao menos para aquele período, podia ser que vislumbrassem apenas a dimensão temporal ou presente, relacionada aos mesmos. Isto, ao considerarmos o processo de revelação progressiva, salientada por Smith.<sup>729</sup>

<sup>725</sup> MOFFATT, James. *A critical and exegetical commentary on the epistle to the Hebrews*. Edinburgh: T&T Clark, 1957, p. 46.

<sup>726</sup> EDERLY, 1994, p. 117. Tradução nossa, a partir das palavras: “a) los jóvenes menores de veinte años; b) todos los cohaním y todos los leviím; c) todas las mujeres del pueblo de Israel [‘ya que ella amaban a la Tierra de Israel’ (Rashin)]”.

<sup>727</sup> Aqui em Nm 13 e 14 Moisés e Arão foram poupados, mas diante da rebeldia de ambos, relatada em Nm 20, acabaram recebendo o mesmo castigo que o povo recebera aqui, o de não entrar na Terra Prometida.

<sup>728</sup> HOUSE, Paul R. *Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida, 2005, p. 200s.

<sup>729</sup> SMITH, 2001, p. 73.

Não obstante, desta possível indefinição, outra coisa que acaba ficando bem clara e específica na passagem em estudo é que a ira divina não foi um ato momentâneo ou desenfreado, como geralmente acontece conosco. Sua manifestação se fez necessária porque, conforme esclarece o próprio texto: aquela geração havia visto a glória divina e Seus sinais (v. 22a), desde o Egito e durante os aproximados dois anos de jornada pelo deserto e, mesmo tendo a constante Voz divina ao seu favor (v. 22c), o povo se mostrou obstinado e contumaz, testando-O por dez vezes (v. 22b).

Definitivamente, não foi uma atitude repentina ou desenfreada de Javé, mas fruto de uma caminhada de desobediência, incredulidade, negação ou desprezo sem motivos, por parte do povo. Mesmo cientes da interpretação dada pelo tratado Harajín, exposto no Talmud, que chega a enumerar as dez ocasiões de tais atos de rebeldia,<sup>730</sup> estamos convictos de que a terminologia “dez vezes” (14.22) seja apenas simbólica, indicando que por muitas vezes o povo colocou Deus à prova.

Quando o texto menciona que Calebe “teve outro espírito” (v.24) certamente o faz em contraponto às três atitudes mencionadas anteriormente, quando tratamos da estrutura dos capítulos 13 e 14. Claramente nestes dois capítulos há quatro tipos de atitudes, ou quatro “espíritos”, sendo literal ao termo do verso 24: o obediente que não crê (cf. 13.21-33), o infiel que se rebela (como sinônimo de desobediência – cf. 14.1-4), o crente que não obedece (cf. 14.40-45) e, por fim, o único espírito ou atitude almejavél para um relacionamento sadio e duradouro com Deus: aquele que crê, obedece e persevera em seguir as orientações divinas.

Mesmo sendo a minoria, Calebe não se deixou levar pela influência ou pessimismo dos dez espias. Posicionou-se, ferrenha e apaixonadamente contra os tais, alcançando o favor de uma atitude condizente com aquela esperada por Javé.

### **5.2.8 Análise de Nm 14.26-35 – a descrição do castigo ao povo rebelde**

Além de descrever como seria o castigo do povo, novamente há uma

<sup>730</sup> TRATADO HARAJÍN *apud* EDERLY, 1994, p. 114. Tão somente a guisa de curiosidade, expomos aqui as dez ocasiões que o povo provou a Deus. Embora seja uma tradução do texto em espanhol, por não se tratar de uma proposição fundamental, não gastamos energia de copiar o texto original, apenas propomos sua tradução livre. “duas vezes com relação à travessia do Mar Vermelho, duas vezes reclamando por falta d’água, duas vezes com relação ao Maná, duas vezes murmurando contra a falta de carne, uma vez quando fizeram o bezerro de ouro e aqui, no deserto de Parã”.

declaração de sua personalidade. Quando o v. 33 menciona que o povo havia sido infiel, segundo Ederly, diz respeito muito mais ao perfil do povo do que simplesmente um adjetivo ao mesmo. Pois, como interpreta, a palavra *zanol* tem o sentido de desligar os afetos anteriores, tanto no âmbito mental, quanto no afetivo, por conta de um novo relacionamento. Assim, o texto estaria declarando que aquela geração, acima dos vinte anos, havia deixado de lado sua afeição por Javé, trocando-a por outros sentimentos, negativos e mundanos, tal qual uma paixão efêmera, que cega e desorienta.<sup>731</sup>

Sobre a duração do castigo, não encontramos uma explicação muito lógica para a correlação sobre os quarenta dias de pecado, cometido pelos espias e endossado pelo povo, e os quarenta anos de castigo para todos. A não ser, que a entendamos apenas como algo simbólico, com o sentido de um período mais que suficiente para que ambas as situações tivessem se desenvolvido.

Sobre o fato de serem pastores no deserto, Buis destaca que o deserto do Neguebe, onde eles passariam os próximos quarenta anos, não era um típico *midbar* (local árido), mas uma estepe desabitada, onde o rebanho poderia pastar em boa parte do ano.<sup>732</sup> Outro destaque interessante, encontrado no v. 34, ocorre com a expressão iniquidades do povo, no plural. Muito provavelmente, só venha a confirmar que o castigo não havia sido apenas algo imediato, mas como resposta às várias situações nas quais o povo se rebelou contra Deus.

### **5.2.9 Análise de Nm 14. 36-38 – o relato sobre a morte dos dez espias**

Não há muito que mencionar, a não ser o fato de que, assim como eles consideraram a terra como inacessível, se tornaram imediatamente, indignos de continuarem vivendo nela.<sup>733</sup>

### **5.2.10 Análise de Nm 14.39-45 – nova desobediência, travestida de fé e arrependimento, e a conseqüente derrota para os amalequitas**

Curiosamente, este trecho tem um aspecto de extrema ironia; pois no v.40,

<sup>731</sup> EDERLY, 1994, p. 117.

<sup>732</sup> BUIS, Pierre. *O Livro dos Números*. Tradução de José Maria da Costa Villar. São Paulo: Paulus, 1994, p. 28.

<sup>733</sup> MAINELLI *In*: BORDIN, 1999, p. 165.

em especial, pelo uso da declaração “aqui estamos”.<sup>734</sup> Afinal, esta expressão corresponde ao hebraico *hinenou* e, a mesma, geralmente é utilizada para mostrar total abnegação e disposição para o serviço. A exemplo de Abraão que se dispôs a ouvir o anjo, antes de degolar a seu filho (Gn 22.11), ou Jacó se dispondo a ouvir a Deus em dois sonhos (Gn 31.11; 46.2), a José se prontificando a obedecer a seu pai (Gn 37.13), a Moisés e sua submissão na sarça ardente (Êx 3.4) ou ainda na resposta de Isaias ao comissionamento do Senhor (Is 6.8), enfim, são alguns exemplos de situações nas quais aparece como sinônimo de devoção plena. Porém, aqui em Números, só pode ter um uso irônico. Pois como seria possível tamanha declaração de submissão, seguida, logo de imediato, por um ato de desobediência acintosamente declarada (cf. 14.41-44). Todavia, mesmo que não seja sarcasmo, devoção ou crença, sem obediência, também resulta em morte. Ou, como Chouraqui traduziu: “destruição total”.<sup>735</sup>

O texto é bastante contundente em mostrar que apenas atitudes humanas, mesmo envoltas em fé, mas separadas da obediência à Palavra divina, não conduzem a um relacionamento sério e profundo, o que seria esperado como fruto da aliança entre Deus e Seu povo.<sup>736</sup> Além disso, segundo Ederly, às vezes se torna muito mais importante e necessária a intenção por trás da ação do que a atitude em si, sem contar, que só fazer por fazer, também não é muito prudente, pois além da declaração do sábio de que “há um tempo certo para todo propósito debaixo do céu”,<sup>737</sup> temos que estar ciente da necessidade de procurar sintonia entre o nosso tempo e o divino. Enfim, o que hoje poderia ser uma atitude positiva, amanhã poderá ser altamente reprovável.<sup>738</sup> Com outras palavras, ele traz à luz aquilo que um dos nossos ditados populares tem dito: “não deixe para amanhã o que se pode fazer hoje”.<sup>739</sup>

<sup>734</sup> A BÍBLIA, 2008a, p. 165, Nm 14.40b.

<sup>735</sup> A última palavra de Nm 14 é *'ad haharmah* que geralmente tem sido traduzido por “até Horma”, como referindo-se a uma cidade. Mas, a raiz pode pertencer à mesma da palavra traduzida por anátema ou destruição. Por isto, em vez da tradução habitual “desceram e os feriram, derrotando-os até Horma”. (A BÍBLIA, 2008a, p. 165, Nm 14.45c) ele optou em traduzir como “eles os esmagaram até a destruição total” (CHOURAQUI, 1997, p. 162.).

<sup>736</sup> MAINELLI, *In*: BORDIN, 1999, p. 166.

<sup>737</sup> A BÍBLIA, 2008a, p. 680, Ec 3.1b.

<sup>738</sup> EDERLY, 1994, p. 118.

<sup>739</sup> A título de curiosidade, segundo a tradição católica, tal ditado foi criado por Santo Expedito, por ocasião de sua conversão. Interessantemente, vem bem a calhar com a temática geral aqui abordada. Pois, assim como ele estava sendo tentado a deixar sua decisão de conversão para o dia seguinte, mas optou em obedecer imediatamente, os israelitas do deserto optaram pelo oposto, ignorar hoje e obedecer amanhã.

Por fim, outra grande lição, demonstrada neste fatídico episódio de “abnegação não obediente”, está na clara declaração de Moisés de que o Senhor não estaria com eles (14.42) e, em alguns versos mais adiante o seu contraponto: de que “eles subiram ao alto do monte; mas a arca da aliança do Senhor e Moisés não saíram do acampamento”.<sup>740</sup> Em outras, embora nítida e claramente Javé sempre tenha deixado evidenciada sua presença no meio do povo, é este quem deve segui-lo e não o contrário. Seus servos é quem precisam descansar debaixo de Sua sombra, fazendo alusão à situação oposta mencionada em 14.9 e não Javé que deve sair correndo atrás do Seu povo a fim de abençoá-lo.

Outro detalhe interessante, destacado por Rendtorff, é que a arca é declaradamente encarada como um santuário portátil, bem característico e necessário para a cena de caminhada e transição em que o povo se encontrava.<sup>741</sup> O que para nossa pesquisa pode corroborar ainda mais com a ideia de um Javé sempre presente, no meio de Seu povo, a fim de abençoá-lo a cada passo de sua jornada. Além disso, para Mainelli, esta ideia se torna ainda mais forte, quando lembramos do termo “acampar” referindo-se à arca no meio do povo. Isto, certamente, procuraria enfatizar a “mobilidade e proximidade [de Javé], além de Sua transcendência e santidade”.<sup>742</sup>

### 5.2.11 Apanhado geral acerca de Nm 13 e 14

Muito embora aqui no livro de Números os israelitas sejam reconhecidos como “uma congregação, no sentido de um povo em adoração [... que participante] do culto [a Javé], receberá as bênçãos inerentes da eterna aliança (cf. Nm 1.2,16,18; 3.7 etc.)”,<sup>743</sup> na prática, nos capítulos 13 e 14, são declarados como obstinados e incapazes de darem ouvidos à voz de Deus, sendo incapazes de segui-Lo de forma abnegada e obediente.

Além disso, embora a Terra Prometida estivesse na mente e no contexto imediato da passagem, Lutero destaca um sentido maior, Deus os teria impedido de entrar no próprio descanso e não simplesmente na terra de Canaã.<sup>744</sup> Aqui, em suas

<sup>740</sup> A BÍBLIA, 2008a, p. 165, Nm 14.45.

<sup>741</sup> RENDTORFF, 2009, p. 50.

<sup>742</sup> MAINELLI, *In*: BORDIN, 1999, p. 146.

<sup>743</sup> MAINELLI, *In*: BORDIN, 1999, p. 146.

<sup>744</sup> LUTERO; PELIKAN, 1968, p. 147.

palavras originais de condenação já estava implícito algo maior e além do que simplesmente a posse de um território físico e/ou a ausência dos conflitos militares da conquista ou até mesmo a própria segurança de se ter seu próprio espaço.

Embora Canaã tivesse um significado bastante expressivo e relacional com as promessas de Deus. Segundo Davidson, ela nunca teria sido compreendida como símbolo único da bênção divina, mas apenas como parte dela. Ou seja, além da posse territorial em si, a bênção completa só seria possível por meio do relacionamento do povo com Javé, o que levaria a uma felicidade verdadeira e maior. O que, conseqüentemente, incluiria tanto os aspectos materiais quanto espirituais de tal graça.<sup>745</sup> Embora sejamos favoráveis a ele, sobre este sentido amplo, dado na análise do AT como um todo, não podemos ser tão ingênuos em achar que os filhos de Israel sempre tiveram este posicionamento ou pensamento. Afinal, bastaria uma rápida lida nos livros de Juízes e de Jeremias, para percebermos que, pelo menos nestes dois períodos, respectivamente, a terra e o templo, eram verdadeiros ícones da bênção. Ou seja, o relacionamento com Javé era constantemente ignorado, com a falsa sensação de que o mais importante já estava à disposição deles.

Duas situações bem distintas, mas com ampla correlação com a temática central apresentada em Hebreus foi a humildade de Moisés (13.5) e a arrogância do povo (14.40-45). Enquanto, no primeiro caso, podemos ver um exemplo de alguém que, diante de um grande problema, recorre a debruçar-se na presença de Javé, no segundo vislumbramos o seu oposto, aqueles que procurarão resolver sozinhos suas pendências com Deus, inclusive agindo contrariamente ao Seu querer.

Buis faz um destaque bastante interessante, ele lembra que no episódio da pederneira que produziu água, embora Moisés tenha conseguido atender a necessidade do povo, não soube descansar em Deus e acabou tomando a glória para si. Como resultado, conseguiu a água, mas perdeu o privilégio de entrar na Terra Prometida. Em contrapartida, aqui neste episódio, produtivamente teria sido um fracassado. Além de não conseguir controlar o povo, não o convenceu de que seria um erro ir contra os amalequitas e, pior, o perdeu no deserto. Todavia, diante de Javé, sai fortalecido e confirmado em sua posição de líder máximo dos israelitas.<sup>746</sup>

---

<sup>745</sup> DAVIDSON, 1882, p. 98s.

<sup>746</sup> BUIS, 1994, p. 54.

### 5.3 Finalização capitular

Sem dúvida alguma, a temática de Números, em destacar a peregrinação dos israelitas pelo deserto rumo à entrada na terra prometida, como enfatizada por Moriarty,<sup>747</sup> e até mesmo a tipologia “Egito → deserto → Terra Prometida” defendida por Storniolo,<sup>748</sup> devia estar no imaginário de Hebreus e sua descrição de que somos apenas peregrinos neste mundo. Ainda, segundo Chouraqui, embora não trabalhe especificamente sob a ideia de alguma tipologia, o deserto, por si só, seria um bom lugar para o povo cair em si, um lugar de reflexões, destinado a auxiliar o povo a se purificar a fim de um relacionamento mais sadio com seu Deus. Tendo, acima de tudo, um objetivo didático-pedagógico bem contundente.<sup>749</sup>

No entanto, Buis, não é tão otimista assim. Pois, conforme advoga, apesar do povo que entrou em Canaã, ter sido somente os novos, a geração do deserto, parecem preservar os mesmos traços de seus obstinados e irreverentes pais, em muitas de suas ações e posicionamentos. Para ele, o deserto não passou de um mero lugar vazio pelo qual tiveram que transitar como verdadeiros prisioneiros.<sup>750</sup> Nos lembramos de, pelo menos, um episódio, onde a mesma prepotência de uma “abnegação-desobediente” volta a se apresentar: na desastrosa derrota para Ai, logo após a estrondosa vitória sobre Jericó. Ou seja, novamente, o povo que vai à batalha contra Ai não tem a menor sombra de dúvida na vitória. Sua fé nunca esteve tão alta, porém por conta de um ato de desobediência, foram vergonhosamente derrotados (Js 7).

Todavia, não podemos ser tão descrentes quanto ao possível papel didático-pedagógico, demonstrado pela figura da caminhada pelo deserto. Em especial, quando lembrados por Lamadrid, chegamos a um possível padrão tríplice de tentações que sempre acompanha o povo em sua caminhada.<sup>751</sup> Além disso, ele ainda nos traz uma boa luz ao nosso tema maior, ao informar que para a expectativa messiânica do período interbíblico, estas três tentações ou provações deveriam ser experimentadas pelo Messias que haveria de instaurar o Reino de Deus.<sup>752</sup> Assim,

<sup>747</sup> MORIARTY, *In*: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. 1971, p. 257.

<sup>748</sup> STORNILO, 1996, p. 7,10s.

<sup>749</sup> CHOURAQUI, 1997, p. 157,159.

<sup>750</sup> BUIS, 1994, p. 29.

<sup>751</sup> LAMADRID, *In*: OPORTO; GARCIA, 2002, p. 226s.

<sup>752</sup> JOSEFO *apud* LAMADRID, *In*: OPORTO; GARCIA, 2002, p. 227.

mais uma vez, a tentação tríplice de Jesus, no deserto, passa a mostrá-lo como alguém com insígnias mais do que suficientes para o exercício de seu ministério.

Além disso, ao que parece, segundo Turnbull, o autor aos Hebreus tinha em mente o seguinte esquema: a) assim como Israel havia sido escravo dos egípcios, os hebreus foram do judaísmo; b) da mesma forma que Israel tinha sido liberto e estava cheia de expectativas e esperanças, sobre a nova vida, os hebreus tinham aceitado o cristianismo de forma zelosa, real e sincera; c) do mesmo modo que Israel, diante das dificuldades, vacilou na fé, os hebreus estavam vacilando, por conta das perseguições; d) à semelhança de Israel que tentara retornar ao Egito, os hebreus estavam propensos a voltar ao judaísmo; e, por fim, e) tal qual Israel pereceu por conta da incredulidade, os hebreus poderiam se perder, se não demonstrassem uma fé obediente.<sup>753</sup>

Ao retornarmos para as duas palavras chaves de Nm 13 e 14: fé e obediência, sob as técnicas do raciocínio lógico para combinação simples, podemos dizer que, para o autor de Números, havia quatro grupos de pessoas, mas que somente um deles foi agraciado com a bênção divina. Desta forma, enquanto há o caso ideal, representado por aqueles que creem e obedecem (exemplificado por Calebe e Josué que foram obedientes na expedição e creram que seria possível conquistar a terra, após o retorno da mesma, cf. 13.6,8,26,30), há o grupo oposto, totalmente recriminado: o de infiéis que não obedecem (representado pela comunidade que ao dar ouvidos às palavras desanimadoras dos dez espias, não creram e decidiram se rebelar, numa atitude de desobediência às ordens divinas, cf. 14.1-4). Todavia, ainda surgem duas categorias, a partir do arranjo destes conceitos, que são tão recriminadas quanto à negatividade máxima (do segundo grupo): o grupo dos que obedeceram, mas foram derrotados pela incredulidade (os dez espias que obedeceram a ordem de ir e vistoriar a terra, mas falharam em não crer que Javé era poderoso para os fazer entrar, cf. 13.21-25, 31-33), e a coligação dos que não creram, mas quiseram obedecer (exemplificado por parte da congregação que se rebelou por não crer, mas após Deus dizer que não estariam mais com eles, optaram em lutar contra os amalequitas, numa tentativa de serem obedientes ao que Deus havia falado anteriormente, cf. 14. 40).

---

<sup>753</sup> TURNBULL, 1981, p. 120s.

Ainda, sob esta perspectiva, mais o fato de Números tratar sobre jornada, poderíamos dizer que a caminhada do povo de Deus pode se desenrolar por até quatro rotas distintas, porém, apenas uma delas será aquela que conduzirá a um destino final e feliz. A única alternativa que, de fato, conseguirá conduzir ao destino esperado é a fé munida da obediência. Por isto, o autor de Hebreus mostra-se tão preocupado e enfático em declarar a importância de procurarmos uma crença verdadeira, aquela conciliada à nossa vida prática.

Desta forma, podemos tomar emprestada a declaração que Storniolo faz, ao finalizar seu estudo sobre Nm 13 e 14: “Deus está no meio do povo, dando-lhe força para lutar e conquistar. Deus não age sem o povo, e o povo, quando age sem Deus, só consegue fracasso”.<sup>754</sup> Assim como os israelitas preferiam “continuar vivendo como escravos no Egito a ter de lutar pela conquista da liberdade na terra prometida”,<sup>755</sup> alguns hebreus estavam correndo o risco de perder a grande oportunidade do usufruto do descanso divino alcançado em Cristo, por conta da tentação de não serem perseverante, de desejarem retroceder, de se encantar com as várias rotas do caminho e/ou por se deixar levar pela autossuficiência, que tende a nos tornar orgulhosos e contumazes.

Agora, resta-nos saber o que o autor de Hebreus entendia por este descanso a tanto tempo disponível, mas que ao mesmo tempo parece que ainda não havia sido alcançado. Para isto, precisaremos perscrutar a jornada poética dos Salmos, a fim de compreendermos o que o salmista entendia sobre esta questão de relacionamento entre Javé e Seu povo e, principalmente, o que ele compreendia acerca desse tão sonhado descanso que Deus estaria disposto a compartilhar com os israelitas. Diante disto, é que no próximo capítulo, gastaremos energia numa exegese sobre o SI 95.

---

<sup>754</sup> STORNILO, 1996, p. 19.

<sup>755</sup> LAMADRID, *In*: OPORTO; GARCIA, 2002, p. 241.

## 6 APROXIMAÇÃO ENTRE HEBREUS E O SALMO 95<sup>756</sup>

Como nosso maior interesse é procurar clarificar o que seria o *sabbatismòs* enunciado pelo autor de Hebreus (4.9), acreditamos que além da correlação muito significativa com o descanso expresso em Gn 2.1-3 e trabalhado em Nm 13 e 14, também haja sintonia com o salmo 95. Por isto, neste momento procuraremos analisar o que o salmista quis dizer em seu hino, com o objetivo de entender melhor o que significaria o descanso para os israelitas, no período veterotestamentário. Já podemos adiantar que também não será uma tarefa das mais simples; pois embora a tradução em si tenha fluído bem em vários momentos, ela apresenta certa dificuldade em dois versos, o sétimo e o oitavo. Isso porque todas as versões bíblicas consultadas ignoraram alguns aspectos poéticos e traduziram-no como se fosse prosa, o que leva a um contraste bastante contraditório entre elas e a tradução que aqui proporemos.

Outra dificuldade bastante comum como podemos imaginar ao trabalhar com qualquer salmo é a falta de precisão no contexto imediato. O que há são algumas compilações mais antigas, que reúnem alguns salmos em torno de uma mesma temática. Mas isto não nos ajuda muito para a compreensão de alguns de seus significados. Ou seja, o fato de termos vários salmos de degraus ou um grupo específico sobre a entronização, não quer dizer que foram exatamente escritos na mesma época e, o pior, não servem para correlacionar palavras idênticas como tendo o mesmo significado. Por exemplo, ao encontrarmos a palavra “salvação” em dois ou mais salmos próximos, não quer dizer que se tratem do mesmo evento salvífico.

Por questões didáticas, dividiremos este capítulo em duas partes. No primeiro tópico trataremos de questões mais genéricas, relacionadas ao contexto maior ou ao próprio salmo, mas de forma a entender o seu contexto. Para isto, analisaremos aspectos relacionados com o gênero literário (tanto o geral, quanto o específico ao salmo em estudo), um vislumbre sobre autoria e data, um panorama sobre os objetivos do salmo em questão, a delimitação de perícopes (que, embora no geral se apresente sem maiores dificuldades, nos dará trabalho para decidirmos os limites de suas metades, em especial a que abarca os versos 7 e 8).

---

<sup>756</sup> Convém lembrar que este Salmo 95, na Vulgata Latina e nas versões Católicas oriundas da mesma, recebe o número 94.

Num segundo momento, procederemos com a análise do significado da mensagem do salmo 95, ocupando-nos com a tradução do mesmo, com a comparação entre versões e, em seguida, com a apreciação do significado verso a verso. Quanto ao comparativo das versões, não faremos com todos os versos, porque além do espaço curto, só apresenta complicações nos versos 7 e 8, as quais serão comparadas e analisadas.

## **6.1 Análise histórico-cultural do salmo 95**

Embora reconheçamos as dificuldades relacionadas ao contexto histórico-cultural, quando o assunto é literatura poética não medimos esforços a fim de uma compreensão mais próxima possível da realidade inicial. Isso porque quanto mais precisa for nossa apreensão do que o salmista queria dizer, melhor será a nossa chance de entender sua mensagem ao longo dos tempos. Para isso, nos atentaremos para alguns aspectos gerais relacionados ao hinário dos israelitas para, só depois, no segundo tópico, gastarmos energia no conteúdo de sua mensagem.

### **6.1.1 Questões gerais do SI 95**

De início, procuraremos entender algumas questões relacionadas com a autoria, unidade e delimitação do salmo 95, alguns detalhes sobre a poesia hebraica utilizada neste salmo. Como já era esperado, algumas informações foram confirmadas, como aspectos relacionados à autoria; todavia, sem lançar muita luz para um melhor entendimento do salmo em si. No entanto, em outros tópicos, conseguimos avançar bastante e, acima de tudo, ampliar bem o entendimento de algumas ideias, presentes neste hino do saltério em análise.

#### **6.1.1.1 O lugar do salmo**

Pela falta de um contexto mais específico, não tem sido fácil determinar o local cúbico exato para o qual nosso salmo foi criado. Eis alguns exemplos, só como demonstração quanto à indefinição de uma data ou contexto de seu uso: para Schökel e Carniti, ele seria um salmo de procissão, onde o povo cantaria a primeira parte e pararia à porta do templo quando, então, no meio da cerimônia de culto

ouviria, como que inesperadamente, o oráculo proferido pelos sacerdotes.<sup>757</sup> Todavia, ele estaria muito longe dos salmos arrolados como “de romaria”. Guthrie, por sua vez, diz que vários pesquisadores defendem que este salmo fazia parte da liturgia das sinagogas,<sup>758</sup> enquanto Sante<sup>759</sup> chega a especificar que os salmos 95 a 99 eram recitados no início da liturgia relacionada à *qabbalat shabbat*.<sup>760</sup> Para Moody, seriam “salmos sabáticos intimamente relacionados com o culto regular do sábado”,<sup>761</sup> Kidner também concorda que nosso salmo se enquadra numa coleção relacionada aos atos litúrgicos, mais provavelmente, anterior ao exílio, mas não nos dá mais detalhes.<sup>762</sup> Segundo a opinião de Delitzsch, nosso salmo deve ter surgido no período pós-exílico, pelo fato de estar arrolado entre os salmos 90 a 106, que fazem parte do quarto livro do saltério.<sup>763</sup>

Além das indefinições quanto ao momento de seu surgimento, também não temos consenso entre sua classificação temática. Eis alguns exemplos: segundo Crüsemann, um dos critérios para se classificar os salmos deve ser a sua forma verbal, por isto a nomenclatura que mais se enquadraria ao nosso Sl 95 seria “hino imperativo”.<sup>764</sup> Para Monloubou, os salmos 93-100 são hinos que dizem respeito ao reino de Javé,<sup>765</sup> segundo Kselman, embora seja um salmo de entronização (algo que se aproximaria um pouco da ideia anterior), vai além, dizendo que o Sl 95 pode ser enquadrado como um hino, uma *tehilah*, ou ser reconhecido como uma liturgia profética.<sup>766</sup> Kraus segue numa direção parecida, mas complementar, ao defender a ideia de que enquanto cântico profético, ele levava as pessoas a adorarem a Deus, a partir do chamamento de Sua voz.<sup>767</sup> Ainda conforme o entendimento de Fee e

<sup>757</sup> SCHÖKEL, Luís Alonso; CARNITI, Cecília. *Salmos II: salmos 73-150*; tradução, introdução e comentário. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1998, p. 1199.

<sup>758</sup> GUTHRIE, *In*: BEALE; CARSON, 2014, p. 1171.

<sup>759</sup> SANTE, Carmine de. *Liturgia Judaica: fontes, estrutura, orações e festas*. Tradução de João Aníbal Garcia Soares Ferreira. São Paulo: Paulus, 2004, p. 195.

<sup>760</sup> Literalmente significa: recepção do sábado (SANTE, 2004, p. 195)

<sup>761</sup> MOODY, Dwight L. *Comentário bíblico Antigo Testamento: Poéticos e Salmos*. E-book disponível em <file:///C:/Users/usuario/Documents/19-Salmos%20(Moody).pdf>. Acesso em: 28 dez. 2015, v. 3, p. 5.

<sup>762</sup> KIDNER, 2004, p. 365.

<sup>763</sup> DELITZSCH, Franz. *Biblical commentary on the Psalms*. Translated by David Eaton. New York: Funk & WAGNALLS, [ca. 1883]. Disponível em <<http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=wu.89073388373;view=1up;seq=1>>. Acesso em 09 mar. 2016., p. 46.

<sup>764</sup> CRÜSEMANN *apud* MONLOUBOU, L. Os Salmos. \_\_\_\_\_. *et al* (Org.) *Os Salmos e os Outros Escritos*. Tradução de Benôni Lemos. São Paulo: Paulus, 1996, p. 17., p. 60.

<sup>765</sup> MONLOUBOU, 1996, p. 17.

<sup>766</sup> KSELMAN, *In*: BROWN; FITZMYER; MURPHY, 2007. p. 1032 e 1066.

<sup>767</sup> KRAUS, Hans J. *Teologia de Los Salmos*. Tradujo por Víctor A. Martínez de Lapera. Salamanca: Sigueme, 1985, p. 245.

Stuart, os salmos 95-99 poderiam ser definidos como “salmos de entronização”, como subcategoria dos salmos de “celebração e afirmação”.<sup>768</sup> Outros salmos que estariam nesta mesma classificação são os de número 24, 29, 47 e 93.<sup>769</sup>

Mesmo diante de tantos apontamentos, não conseguimos ser tão específicos quanto a uma delimitação mais precisa. Porém, ficamos divididos entre o fato do Sl 95 ser um salmo celebrativo/afirmativo, como propuseram Fee e Stuart ou de ser litúrgico/profético, como defende Kselman e Kraus. Mesmo porque estes dois temas duplos (celebração-afirmação e hino/oráculo) parecem fazer mais sentido quando abordamos as duas metades do nosso salmo em estudo como uma única unidade. Até aqui, podemos ter duas certezas: a) o Sl 95 se refere a uma unidade coesa e bem definida entre si,<sup>770</sup> e b) o salmo inicia com um verdadeiro convite à glorificação e conclui com uma admoestação, totalmente interligada ao seu início.

Desta forma, acreditamos ser possível entender a admoestação ou conselho, expresso em sua parte final, como intimamente ligado ao hino de louvor, evidenciado em sua primeira parte. Assim, num primeiro momento poderíamos dizer que o culto de louvor a Javé teria correspondência, ou seria algum símbolo do verdadeiro descanso a ser alcançado. Todavia, embalado por sua mensagem de que a Deus pertencem todas as coisas e que Seu povo é como um rebanho, é possível inferir algo mais: além de um local (a Terra Prometida ou o culto no Templo), pensamos ser admissível se tratar da própria caminhada da vida, vivida sob os cuidados do Grande pastor e vivendo-se de forma jubilante.

Quanto à sintonia entre o Sl 95 e outros salmos, Kselman vê certa similaridade entre ele e os de número 81 e 100. Ele observa que, a partir de sua estrutura, os três apresentam uma convocação para o louvor, seguido de uma exortação quanto à fidelidade devida à Javé; e quanto aos temas, os três salmos usam os termos “Criador” e “Salvador”.<sup>771</sup> Diríamos ainda que entre o Salmo 81 e 95

<sup>768</sup> Por afirmação o autor trabalha a ideia de que alguns salmos, enquanto estão celebrando a Deus, simultaneamente fazem declarações acerca de seu agir ou sobre seus atributos. Embora ele não tenha dado este exemplo, o salmo em estudo seria considerado celebração, por seu intenso convite à adoração; e como afirmação, por suas declarações de que Javé é a rocha do povo, é Senhor, é grande, é Rei acima de todos os deuses, criador da humanidade e pastor do Seu povo.

<sup>769</sup> FEE, Gordon D.; STUART, Douglas. *Entendes o que lêes? Um guia para entender a Bíblia com o auxílio da exegese e da hermenêutica*. Tradução de Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 1984, p. 184.

<sup>770</sup> ADRIANO FILHO, 2018, p. 3.

<sup>771</sup> KSELMAN, John S.; BARRÉ, Michael L. Salmos. In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*. Tradução de Celso Eronides Fernandes. São Paulo: Academia Cristã e Paulus, 2007, p. 1066.

há similaridades nas expressões “é necessário dar ouvidos à voz divina”, e acerca da “impenitente dureza dos corações dos israelitas”. Já entre os Salmos 95 e 100 há os paralelos sobre “Javé sendo o criador do povo” e “o povo sendo Seu rebanho”. Estas semelhanças são importantes porque derrubaria a ideia de que o salmo 95 seria a junção aleatória de dois hinos distintos, algo não tão incomum nas igrejas ou em algumas obras de menor valor. Kraus também vê semelhanças com o Sl 50.

Mesmo que o salmo 95 tenha uma perícopes composta por duas metades, não acreditamos que devam ser consideradas como duas subperícopes, como fez Stott. Segundo ele, podemos dividir o salmo em questão em duas partes: versos de 1-7 e de 8-11, sendo a primeira parte o convite a se louvar a Deus e a segunda a importância de se ouvir a Sua Palavra e ambos os convites estariam seguidos de incentivos.<sup>772</sup> Embora possamos concordar com ele no que diz respeito à divisão dos dois temas e sobre a ideia dos estímulos, não o podemos com relação à divisão em subperícopes.

Assim como Reid, embora vislumbremos uma estrutura um pouco diferente da que ele havia proposto, somos concordantes de que o salmo 95 é uma unidade bem coesa, mas dividida em duas metades, intimamente interligadas e correlacionadas entre si. A diferença é que, enquanto ele defende um padrão quiástico, no qual os versos 1 e 2 seriam uma introdução, os versos 3-5 formariam o componente A, se relacionando com os versos 10-11 (A’); já os versos 6-7 (B) teriam correspondência com a temática oposta descrita nos versos 8-9 (B’).<sup>773</sup> Para nós, os versos 1 a 5 compreendem um primeiro convite imperativo com suas justificativas e nos versos 6 a 11 estaria o segundo apelo seguido de novas comprovações, como será visto com mais detalhes no próximo tópico.

#### 6.1.1.2 A estrutura poética

Por se tratar de um tema que inicialmente parecia simples, mas que acabou dando muito material escrito, aqui mencionaremos só um resumo. Pois além de uma estrutura quiástica tradicional e de vários paralelismos em seus versos, observamos também uma estrutura diferente, a que chamamos de padrão *myástico* ou

<sup>772</sup> STTOT, 1997, p. 83.

<sup>773</sup> REID, Stephen Breck. *Listening in: a multicultural reading of the Psalms*. Nashville: Abingdon Press, 1997, p. 43.

*myasmo*.<sup>774</sup> Padrão este diferente do quiasmo, que apresenta as ideias de forma espelhada, enquanto que aqui, nesta nova proposta de estrutura, as ideias são postas na sequência, como se fosse algo que anteriormente estivesse sobreposto. Para uma análise mais completa e bem mais detalhada, verificar o apêndice C, ao final desta tese. Lá procuramos evidenciar que o salmo 95 teria sido elaborado tanto num padrão quiástico (seguindo o padrão A-B-C-D-E-F-E'-D'-C'-B'-A'), quanto num esquema *myástico* ou em *myasmo* (seguindo o padrão A-B-C-D-A'-B'-C'-D').

Diante deste largo uso de paralelismo poético encontrado no salmo 95, necessitaremos de maiores cuidados quanto à sua interpretação. Talvez, numa outra oportunidade, seria interessante tentar vislumbrar quem teria proeminência neste salmo, se o quiasmo ou o miasmo. Por ora, entendemos que são complementares e nada excludentes. O que justificaria deixarmos esta discussão de lado. Quando analisamos os paralelismos de cada verso com a estrutura como um todo, vemos que eles só servem para nos ajudar a perceber ainda mais a íntima correlação entre as duas partes do salmo 95 (v.1-5 e v.6-11). Curiosamente, nenhum dos três padrões poéticos (paralelismo, quiasmo ou miasmo) foi capaz de lançar luz à parte mais “problemática” do salmo, a última frase do verso 7. Mesmo assim, puderam ser usadas como justificadoras para a nossa proposta de tradução.

### 6.1.1.3 Vislumbre sobre autoria e data

Quanto à autoria do salmo 95, o texto hebraico não faz qualquer alusão a ela. Tradicionalmente ele tem sido atribuído a Davi, mas isso tem acontecido a partir da leitura do texto de Hebreus 4.7, que cita o Sl 95 dizendo que “em Davi” havia uma nova possibilidade de se entrar no descanso divino. Todavia, tal declaração não pode ser tomada como conclusiva a favor de uma autoria davídica. Afinal, segundo Farmer, a titulação Salmo de Davi não é tão específica, como gostaríamos que fosse. Ela pode ser interpretada como: “um salmo pertencente a Davi, dedicado ou usado por ele ou, ainda, para uso de seus descendentes”.<sup>775</sup> Além disso, poderia

<sup>774</sup> Aqui ainda mantivemos o y e o itálico, por ser uma palavra derivada da letra grega *my*. Todavia, daqui pra frente nos referiremos a esta nova nomenclatura utilizando a letra i. Assim, passaremos a escrever Miasmo em correspondência com a palavra tradicional, utilizada na poesia judaica o Quiasmo.

<sup>775</sup> FARMER, Kathleen A. Psalms. In: NEWSOM, Carol A.; RINGE, Sharon H. *The women's bible commentary*. Westminster: John Knox Press, 1992, p. 137.

estar se referindo aos salmos relacionados com o culto monárquico ou daqueles utilizados pelo Templo no período pré-exílio.<sup>776</sup>

Diante de tantas possibilidades, parece mais sensato entender a declaração “Salmo de Davi” como uma designação ao saltério como um todo<sup>777</sup> e encarar o salmo 95 como de autoria anônima. Por conta de tanta indefinição, não é possível conhecer mais nada sobre seu autor, nem tão pouco aspectos sobre as pessoas a quem ele tinha em mente quando compôs seu hino. Quanto à datação, mesmo diante de tanta pesquisa, não encontramos nada esclarecedor ou significativo. Não encontramos nenhum indício sólido que pudesse ajudar a perceber que período ou fase da vida do povo o salmista teria em mente. A única possível certeza foi perceber sua preocupação acerca da possibilidade das pessoas que o ouviam correrem o risco de perder a oportunidade de usufruir o verdadeiro descanso, que iria além do que apenas uma terra para morar.

### 6.1.2 Objetivos do SI 95

Seguindo a definição de Farmer, poderíamos denominar o SI 95 como “salmo de reversão”, tendo ele como foco principal lembrar as pessoas, que ele chama de sobreviventes, a se alegrarem em Deus. Afinal, tais hinos são criados a partir de uma grande libertação e são feitos por e para pessoas que teriam passado por tais livramentos.<sup>778</sup> Todavia, não há informações suficientes dentro de nosso salmo de estudo que nos indique o que tenha ocorrido de fato com seus ouvintes ou seu povo e, principalmente, não parece que o salmista tivesse alguma catástrofe em mente, contemporânea à época de sua escrita. Segundo Adriano Filho, podemos notar que o salmista usa certo padrão, encontrado nas Escrituras do AT, no qual procura descrever os atos salvíficos de Javé, indo da criação para a recriação e da percepção cósmica para a pessoal.<sup>779</sup>

Para Stott, a intenção do salmista seria convidar o seu povo para louvar verdadeiramente a Javé. Além do convite duplo, o salmista ainda dá as razões do

---

<sup>776</sup> WEISER, 1962, p. 87.

<sup>777</sup> KIDNER, 2004, p. 365.

<sup>778</sup> FARMER, *In*: NEWSON; RINGE, 1992, p. 137.

<sup>779</sup> ADRIANO FILHO, 2018, p. 4.

por que e as explicações de como deviam fazer.<sup>780</sup> Ao seguir nossa proposta de disposição miástica, podemos detalhar este objetivo da seguinte forma:

A – há o convite incisivo ao louvor a Javé e dicas de como louvá-lo (v. 1 e 2.)

B – há a 1ª justificativa: a declaração de que Javé é um grande líder (v. 3)

C – há a 1ª explicação da 1ª justificativa, iniciada com *'asher*, indicando que tudo está nas mãos de Javé (v. 4)

D – há a 2ª explicação da 1ª justificativa, também iniciada com *'asher*, declarando que a Javé pertence o mar e a terra seca (v. 5)

A' – há a 2º convite incisivo ao louvor a Javé e dicas de como louvá-lo (v. 6)

B' – há a 2ª justificativa: a declaração de que Javé é o pastor e quando seguido, seu povo não se perde (v. 7)

C' – há a 1ª explicação da 2ª justificativa, iniciada com *'asher*, indicando que Javé está no controle. O povo o tentou, mas Ele os julgou (v. 9)

D' – há a 2ª explicação da 2ª justificativa, também iniciada com *'asher*, declarando que de Javé é tanto a ira quanto o descanso (v. 11)

Passemos agora para a análise de sua mensagem.

## 6.2 Análise de conteúdo do SI 95

Neste tópico, procuraremos estudar o significado do salmo em questão. Para isto, num primeiro momento apresentaremos uma tradução literal, seguida de uma comparação parcial entre versões. Parcial, porque só compararemos os versos 7 e 8. Para por fim, analisar os comentaristas a fim de vislumbrar o significado de cada verso ou sentença deste hino.

### 6.2.1 Traduções<sup>781</sup>

Para uma melhor visualização e, numa tentativa de preservarmos alguns aspectos da própria poesia do salmo, optamos em traduzir o texto hebraico em

<sup>780</sup> STTOT, 1997, p. 83.

<sup>781</sup> Tradução realizada a partir do texto hebraico da Bíblia Hebraica Stuttgartensia. Acessada no CD ROM BIBLE WORKS, n.7.

blocos. Para isso, seguimos as indicações de separação das ideias, dentro do verso, indicada pelos massoretas (exceção feita apenas ao final do verso 7.).<sup>782</sup> Outro detalhe a ser destacado é que apresentaremos, nas páginas seguintes, lado a lado a tradução a partir do texto hebraico e a partir da Septuaginta (LXX), isto porque entendemos que o texto utilizado pelo autor de Hebreus, como base para sua homilia, teria sido este último.

### 6.2.1.1 Tradução a partir do texto Massoreta (TM - SI 95)

Versos	Texto Massoreta (SI 95)	Tradução para o português
1	לְכוּ נִרְנְנָה לַיהוָה נְרִיעָה לְצוּר יִשְׁעֵנוּ:	Vamos todos! <sup>783</sup> Gritemos de júbilo a Javé Façamos gritar <sup>784</sup> à rocha da nossa salvação
2	נִקְדְּמָה פָּנֵינוּ בְּתוֹדָה בְּזִמְרוֹת נְרִיעַ לּוֹ:	Sigamos, mesmo, de encontro à face dEle com hino de gratidão Façamos gritar com cânticos para Ele
3	כִּי אֵל גָּדוֹל יְהוָה וּמֶלֶךְ גָּדוֹל עַל-כָּל-אֱלֹהִים:	Porque Javé é um grande Deus E um grande rei acima de todos os deuses
4	אֲשֶׁר בִּידוֹ מַחְקְרֵי-אָרֶץ וּתוֹעֵפּוֹת הַרִים לּוֹ:	Pois estão nas mãos dEle a profundidade da terra E os topos dos montes são dEle
5	אֲשֶׁר-לוֹ הַיָּם וְהוּא עָשָׂהוּ וַיִּבְשֹׁת יַדָּיו יַצְרוּ:	Pois dEle é o mar, Ele o fez E a terra seca, as mãos dEle formou
6	בֹּאוּ נִשְׁתַּחֲוֶה וְנִכְרַעַה אֲשֶׁר-לוֹ הַיָּם וְהוּא עָשָׂהוּ	Sigamos <sup>785</sup> todos! <sup>786</sup> Adoremos <sup>787</sup> e ajoelhemos <sup>788</sup>

<sup>782</sup> Não conseguimos encontrar um texto digital que mostrasse tais indicações. Assim, copiamos o texto do Bible Works VII e separamos as palavras de cada verso, seguindo as indicações da versão Stuttgartensia impressa.

<sup>783</sup> Embora no texto massorético não apareça a palavra “todos”, optamos em inseri-la em nossa tradução, em especial pela ideia de rebanho sob os cuidados de um pastor, muito forte no salmo. Assim, acrescentamos por entender que faria mais sentido com o hino em sua totalidade.

<sup>784</sup> Embora tenhamos percebido que, às vezes, o Hifil tem sido utilizado como Qal, imaginamos que aqui ficaria melhor mantermos sua conjugação normal, de verbo causativo, na qual passa a ideia de se levar alguém a fazer algo (KERR, Guilherme. *Gramática elementar da língua hebraica*. Rio de Janeiro: JUERP, 1979, p. 149.). Conforme melhor explicado mais adiante, quando da análise semântica de cada versículo.

<sup>785</sup> A palavra original é o verbo *bw'*, que geralmente é traduzido por ir ou vir e por “entrar; chegar, vir”. Mas também tem o sentido de “coabitar, sobrevir, cumprir-se, relacionar-se, seguir” (KIRST *et al*, 2007, p. 23). Normalmente, em português as versões optaram pela tradução “entremos” ou “entramos”. Todavia, em português, trata-se de um verbo télico que acentua a instantaneidade do ato em si. Por isto, achamos que se traduzíssemos por “entremos”, perderíamos a amplitude que

	נְבִרְכָה לְפָנֵי־יְהוָה עֲשֵׂנוּ:	Consideremo-nos abençoados <sup>789</sup> diante de Javé, Ele nos criou.
7	כִּי הוּא אֱלֹהֵינוּ וְאִנְחָנוּ עִם מְרֵעִיתוֹ וְצֹאן יָדוֹ הַיּוֹם אִם־בְּקִלּוֹ תִשְׁמָעוּ:	Porque Ele é o nosso Deus E nós somos o povo do pasto dEle E (somos) o gado menor da mão dEle. Ah! Se hoje prestares atenção <sup>790</sup> à voz dEle!
8	אֶל־תִּקְשׁוּ לְבַבְכֶם כְּמֵרִיבָה כִּיּוֹם מַסָּה בְּמִדְבָּר:	Certamente não tornareis duros <sup>791</sup> os vossos corações como Meribá Como o dia de Massá, no deserto
9	אֶל־תִּקְשׁוּ לְבַבְכֶם כְּמֵרִיבָה כִּיּוֹם מַסָּה בְּמִדְבָּר:	Pois os vossos pais puseram-me à prova Eles provaram-me, mas viram a minha retribuição <sup>792</sup>
10	אַרְבָּעִים שָׁנָה אֶקוּט בְּדוֹר וָאֵמַר	Enjoei-me quarenta anos com uma <sup>793</sup> geração e disse:

a ação hebraica nos permite. Mesmo porque, a ideia de seguir soa melhor com o fato do povo ser “ovelhas do pasto de Javé”.

<sup>786</sup> Para a inserção da palavra “todos”, seguimos o mesmo critério adotado e explicado no primeiro verso.

<sup>787</sup> *Hitpa'el* Imperfeito na 1ª p. p. coortativo. (DAVIDSON, Benjamin. *The analytical hebrew and chaldean lexicon*. Peabody: Hendrickson, 1993, p. 568.).

<sup>788</sup> *Qal* imperfeito 1ª p. p. coortativo. (DAVIDSON, 1993, p. 550.).

<sup>789</sup> *Hitpa'el* Imperfeito na 1ª p. p. coortativo. (DAVIDSON, 1993, p. 533.). Segundo Kirst, “almejar ser abençoado, abençoar-se, considerar-se abençoado.” (KIRST *et al* 2007, p. 34.)

<sup>790</sup> Tradicionalmente, o verbo *shamá'* tem a ver com ouvir. Mas segundo Kirst, também pode significar “escutar, prestar atenção, dar ouvidos, entender”. Aqui optamos pela tradução “prestares atenção” porque pelo contexto o problema não era a falta ou inexistência da Voz ou da presença divina, nem a dificuldade em entendê-la, o que colocaria a problemática no anúncio ou em Seu mensageiro, mas na negligência em obedecê-la.

<sup>791</sup> Segundo o aplicativo Bible Works 7, este verbo está no causativo e deve ser conjugado como *hifil* Imperfeito 2ª p. p. masc. Enquanto que Davidson acrescenta que ele também estaria no jussivo (expressando a ideia de desejo), (DAVIDSON, 1993, p. 775.). Pelo fato dele ter um advérbio de negação enfático *'al* em seu início, optamos pela tradução “certamente não tornarei duros”. Evitamos a tradução “não endureçais” porque, mesmo sendo uma forma do subjuntivo, que também passaria a ideia de desejo, esta mesma forma também é a conjugação do imperativo, o que destoaria completamente da ideia inicial do salmista. Afinal, acreditamos que assim conseguiremos manter a ideia de desejo do salmista e ao mesmo tempo sua certeza de que, ao ouvir a voz divina, esta os ajudaria a ter uma postura positiva.

<sup>792</sup> Segundo Kirst, além das possíveis traduções tradicionais (“trabalho, obra, atividade, feito, ação, conduta, procedimento”), este mesmo substantivo *po'al* também pode ser traduzido por “vencimento, salário, aquisição”. Outro substantivo (*pe'ulah*), desta mesma raiz, pode ser traduzido por “trabalho, obra, feito, recompensa, salário, castigo”. (KIRST *et al*, 2007, p. 196) Além disso, pelo contexto em torno do verso em questão, optamos em fugir do tradicional que traduziria “viram a minha obra”, por “viram a minha retribuição”. Outros detalhes poderão ser vistos quando analisarmos o versículo, mais adiante.

<sup>793</sup> Segundo Fitzgerald, a poesia hebraica, muitas vezes por questões de sua métrica própria, suprime artigos, sufixos pronominais, partículas acusativas e/ou conjuntivas, entre outras. (FITZGERALD, Aloysius. *Poesia Hebraica*. In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. *Novo comentário bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*. Tradução de Celso Eronides Fernandes. São Paulo:

	עַם תַּעֲרֵי לִבָּב הֵם וְהֵם לֹא־יָדְעוּ דַרְכָּי:	Eles são um povo que andou errado <sup>794</sup> de coração E eles não escolheram <sup>795</sup> os meus caminhos.
11	אֲשֶׁר־נִשְׁבַּעְתִּי בְאַפִּי אִם־יִבְאוּן אֶל־מְנוּחָתִי:	Pois jurei a mim mesmo, na minha ira, Eles não seguirão <sup>796</sup> ao meu descanso.

**Quadro 10** – Tradução intercolunar hebraico-português do salmo 95.

**Fonte** – Autoria nossa, a partir do TM.

### 6.2.1.2 Tradução a partir do texto da Septuaginta (LXX - SI 94)

Versos	Texto da LXX (SI 94)	Tradução para o português
1	αἶνος ὠδῆς τῷ Δαυιδ δεῦτε ἀγαλλιασώμεθα τῷ κυρίῳ ἀλαλάξωμεν τῷ θεῷ τῷ σωτήρι ἡμῶν	Canção de louvor por Davi. <sup>797</sup> Vinde, regozijemo-nos no Senhor. Gritemos a Deus, nosso Salvador;
2	προφθάσωμεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἐν ἔξομολογήσει καὶ ἐν ψαλμοῖς ἀλαλάξωμεν αὐτῷ	Cheguemo-nos diante dele com louvor, e com Salmos louvamos a ele;
3	ὅτι θεὸς μέγας κύριος καὶ βασιλεὺς μέγας ἐπὶ πάντας τοὺς θεοὺς	Porque o Senhor Deus é grande e Rei grande sobre todos os deuses;
4	ὅτι ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ τὰ πέρατα τῆς γῆς καὶ τὰ ὕψη τῶν ὄρεων αὐτοῦ εἰσιν	Porque nas mãos dEle estão os limites da terra, e as alturas das montanhas são dEle;
5	ὅτι αὐτοῦ ἐστὶν ἡ θάλασσα καὶ αὐτὸς ἐποίησεν αὐτήν καὶ τὴν ξηρὰν αἱ χεῖρες αὐτοῦ ἔπλασαν	Porque dEle é o mar, pois Ele o fez, e as mãos dEle formaram a terra seca;
6	δεῦτε προσκυνήσωμεν καὶ προσπέσωμεν αὐτῷ καὶ κλαύσωμεν ἐναντίον κυρίου τοῦ ποιήσαντος ἡμᾶς	Vinde, prostremo-nos e caímos aos pés dEle e lamentemos diante do Senhor, aquele que nos criou.
7	ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ θεὸς ἡμῶν καὶ ἡμεῖς λαὸς	Porque Ele é o nosso Deus e nós o povo do

Academia Cristã e Paulus, 2007, p. 432.). Num primeiro momento, poderíamos dizer que foi o que ocorreu aqui. Assim, poderíamos ter uma tradução alternativa, indicando o pronome suprimido: “Enjoei-me quarenta anos com aquela geração”, o que muitas versões trazem. Em especial porque, pelo contexto, dá para saber exatamente a que geração estaria se referindo. Mas poderia dar a ideia de que só aconteceu com aquela geração e nenhuma outra. Por isso, aqui, optaremos por manter a indefinição na geração, pois acreditamos que esta imprecisão nos dados tenha sido proposital e não meramente por força poética. Ou seja, do jeito que está, passaria a ideia de que Deus se enojou e puniu toda uma geração rebelde. O que poderia voltar a acontecer novamente.

<sup>794</sup> Literalmente teríamos “eles são um povo que andaram errados de coração”.

<sup>795</sup> Optamos pelo verbo escolher, para não passar a ideia de que aquela geração havia errado por ignorância, conforme, explicaremos mais bem, adiante.

<sup>796</sup> A raiz do verbo hebraico usado aqui, é o *Bw'*. Aqui adotamos a mesma consideração explicada na nota 736, existente no incício do v. 6.

<sup>797</sup> Como o texto grego utilizado não possui pontuações, os pontos inseridos aqui, nesta tradução, foram colocados a partir de nossa percepção. Fizemos questão de destacar, entre parênteses, os utilizados nos versos 7 a 9 porque sinalizam nossa proposta e tradução e, diferentemente dos outros, eles podem influenciar na interpretação do conteúdo dos mesmos.

	νομῆς αὐτοῦ καὶ πρόβατα χειρὸς αὐτοῦ σήμερον ἂν τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούσητε	pasto dEle e ovelhas da mão dEle(.) Hoje, se a voz Dele ouvísseis(...)
8	μὴ σκληρύνητε τὰς καρδίας ὑμῶν ὡς ἐν τῷ παραπικρασμῷ κατὰ τὴν ἡμέραν τοῦ πειρασμοῦ ἐν τῇ ἐρήμῳ	(...) não endureceríeis os vossos corações como na amargura, durante o período de provação no deserto;
9	οὐδέ πείρασαν οἱ πατέρες ὑμῶν ἐδοκίμασαν καὶ εἶδοσαν τὰ ἔργα μου	No qual, vossos pais me tentaram, me testaram e viram a minha obra(:
10	τεσσαράκοντα ἔτη προσώχθισα τῇ γενεᾷ ἐκείνῃ καὶ εἶπα ἄεὶ πλανῶνται τῇ καρδίᾳ καὶ αὐτοὶ οὐκ ἔγνωσαν τὰς ὁδοὺς μου	(Por) quarenta anos estive irado com aquela geração e disse: sempre desviam os corações e não escolheram <sup>798</sup> os meus caminhos;
11	ὡς ὄμοσα ἐν τῇ ὀργῇ μου εἰ εἰσελεύσονται εἰς τὴν κατάπαυσίν μου	Assim, jurei na minha ira, jamais entrarão no meu descanso.

**Quadro 11** – Tradução intercolunar grego-português do salmo 95.

**Fonte** – Autoria nossa, a partir da LXX.

### 6.2.1.3 Comparação do SI 95 (94) entre as traduções a partir do TM e da LXX.

No v.1, enquanto no TM o salmista se coloca no processo de adoração (usando o imperativo “vamos”), na LXX é usado o verbo na segunda pessoa “vinde”, mas isto não impede de chegarem à mesma conclusão, afinal, os demais verbos continuam conjugados na primeira pessoa do plural, passando a ideia de que todos deveriam estar na presença de Deus para adorá-lo;

No v. 2, embora ambos os textos utilizem palavras ligeiramente diferentes, a ideia geral foi mantida na tradução da LXX;

No v. 3, os dois textos ficaram bem parecidos;

No v.4, enquanto o TM menciona a profundidade da Terra, a LXX fala em limites. No geral, manteve a mesma ideia, cada texto focando na cosmovisão dos seus leitores;

No v.5, ambas as versões são bem parecidas;

<sup>798</sup> A palavra grega aqui traduzida por “escolher”, é *ginosko*, tradicionalmente traduzida por conhecer. No entanto, a palavra conhecer é bem ampla em seu significado. Por exemplo, pode ser utilizada para expressar um conhecimento intelectual, mas também para se referir a um conhecimento relacional (de intimidade); pode ser utilizada para enfatizar uma ação individual e de mão única, mas também pode destacar o envolvimento das duas ou mais partes envolvidas no processo. Diante desta abertura toda de significados, ela poderia dar a ideia de uma possível justificativa, do tipo “eles não conheceram porque o caminho não estava claro ou não era acessível”. Como, ao analisar o contexto, percebemos que a falha foi do povo e não da Revelação divina, optamos por usar a palavra “escolher”, para destacar a responsabilidade do povo diante do seu próprio erro. Além disso, segundo Gingrich e Danker (1984, p.47) a ação de “escolher” também está dentro do campo semântico da palavra grega em questão.

No v.6, a grande diferença está no terceiro verbo; enquanto o TM destaca o fato do povo “ser abençoado”, a LXX chama o povo ao lamento. Isto aconteceu porque a LXX leu *bachah* em vez de *barach*;

No v.7, são bem parecidas, especialmente, na última parte, na qual passa a ideia de um desejo e não de uma ordem;

No v.8, a LXX resolveu traduzir os nomes Massá e Meribá, dando a ideia de algo mais abrangente do que apenas dois episódios em duas localidades;

No v.9, enquanto o TM usa uma palavra que pode ser traduzida tanto por obra ou ação, quanto por retribuição, a LXX usou uma palavra que pode ser traduzida tanto por obra, quanto por manifestação. Todavia, ambas, ao observarmos o contexto, nos permitem ir além de um evento específico, entendendo se tratar de todo o agir divino, que incluía tanto as bênçãos quanto os castigos (como retribuições das más escolhas do povo);

No v. 10, ambos os textos utilizam uma palavra que tradicionalmente tem sido traduzido como “conhecer”. Porém, em ambos os casos, nossa tradução optou em especificar o tipo de conhecimento em questão, usando o verbo “escolher”. Afinal, eles sabiam o caminho a ser seguido, mas optaram em seguir seus próprios interesses; e, por fim;

No v. 11, ambos os textos são bem similares, mantendo a mesma ideia.

## 6.2.2 Comparação entre versões

Entendemos que é sempre salutar fazer uma comparação completa em cerca de três versões diferentes. Porém, como o texto todo é bastante simples e descomplicado de se traduzir e entender, preferimos gastar maiores esforços apenas nos versos 7 e 8 por concentrarem a maior dificuldade, em especial a parte do verso 7 (Ah! Se hoje prestares atenção na voz dEle). Como a análise ficou um tanto quanto longa, a comparação completa destes dois versos poderá ser vista ao final deste trabalho, como Apêndice B. A seguir só exibiremos o extrato de seu resultado.

Ao compararmos várias versões, observamos pelo menos seis formas diferentes da que usamos para traduzir os versos 7 e 8 do salmo 95. Aqui só mencionaremos a nossa versão. Optamos interpretar o 7d como parte integrante do v.8, mas como continuidade do verso 7. A ideia geral destes dois versos seria que:

pelo fato dos israelitas serem ovelhas de Javé, como declarado no verso 7, é desejável que eles dessem ouvidos à voz de seu pastor, porque só assim conseguiriam agir diferentemente da geração anterior, tendo uma atitude mais nobre.

Embora não encontramos nenhuma versão que dissesse a mesma coisa que a nossa, entendemos que esta seria a proposta mais próxima ao contexto do salmo em questão. Eis algumas razões:

i) Tanto a versão ARA quanto a 39ª de Soares seguem a ideia de juntar a parte d do verso 7 ao v.8. Além disso, a 39ª ainda respeitou as conjugações dos verbos, que no hebraico ambos estão no incompleto, nela ambos estão no subjuntivo.

ii) O v.7 inicia com o *ki*, que é uma partícula demonstrativa enfática. Em vários textos observados, quando aparece em frases nominativas são declarações afirmativas. Todas as três primeiras partes do verso 7 não possuem nenhum verbo. Por isso seria muito estranho correlacioná-las à parte d, que é uma frase verbal.

Além disso, nas primeiras partes do verso 7, o salmista se inclui no discurso, usando a primeira pessoa do plural. Em 7d, se refere apenas às pessoas que o ouvem. Não soaria bem uma tradução do tipo: “Porque Ele é o nosso Deus, e nós somos o povo do pasto dEle e somos o gado menor da mão dEle, se hoje, prestásseis atenção na voz dEle”. (grifo nosso)

iii) Tanto o verbo ouvir (*shamá'*) no v. 7d, quanto o verbo endurecer (*qasháh*) no v. 8, possuem a mesma declinação pessoal no hebraico (2ª p. p. masc.). Embora estejam em famílias distintas (o *shamá'* está no *Qal* imperfeito, que indica ação simples e o *qasháh* no *Hifil* imperfeito e jussivo, indicando ação causal e de desejo) a junção destes dois verbos soam melhor do que sua separação. Assim, esta última parte “se hoje prestásseis atenção na voz dEle” soa melhor quando inserida com o versículo à frente: certamente não tornareis duros os vossos corações...”. O verso 7d também poderia ser interpretado como um desejo: “hoje (ah!) que ouvísseis a minha voz”.<sup>799</sup> Mesmo assim, continuaria fazendo mais sentido quando associado ao v.8.

iv) Esta correlação entre os verbos ouvir (estar atento) do v.7d e o endurecer (com o sentido de obstinação) do v.8 não é única. No mesmo salmo ela volta a ser trabalhada no verso 9, quando se menciona que o povo pôs Deus à prova

<sup>799</sup> GESENIUS, W. *Hebräische Grammatik*. 1985. Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms, 1985, p. 500.

(obstinação) e que eles viram (observaram) Sua retribuição e também no verso 10, o povo andava errante de coração (obstinação) e não escolheu (atentou) o caminho divino.

v) Já que o salmista está usando como metáfora uma figura pastoril, convém lembrar que nenhuma ovelha seria declarada de tal pastor por simplesmente escutar a voz dele. Pelo contrário, a ovelha é que dá ouvido (ou seja, atende) à voz de seu pastor.

vi) Na LXX, ambos os verbos continuam com o mesmo tipo de declinação. A diferença é que no hebraico estão no incompleto e na LXX estão no subjuntivo. Que em nosso entendimento manteria a mesma ideia original.

vii) Quando o autor de Hebreus faz a citação desta parte do salmo, muito provavelmente por usar a LXX, não faz nenhuma distinção entre a declinação verbal entre os dois verbos: ouvir e endurecer. Ambos estão no subjuntivo, tanto em 3.7s, quanto em 4.7.

viii) Por fim, ambas as citações que o autor de Hebreus faz acerca desta parte do salmo começam sempre pelo verso 7d. Ou seja, em Hebreus 3.7-11 encontramos a citação do salmo 95.7d-11 e em Hb 4.7, encontramos a citação do salmo 95.7d-8a.

Assim, acreditamos ser acertado manter a nossa tradução para os versos 7 e 8 como proposta desde o início: “Porque Ele é o nosso Deus, e nós somos o povo do pasto dEle, e somos o gado menor da mão dEle. Ah! Se hoje prestares atenção na voz dEle, não tornareis duros os vossos corações, como Meribá, como o dia de Massá, no deserto”.

### **6.2.3 Análise de palavras ou frases importantes**

Neste tópico procuraremos descrever o significado da mensagem que o salmista, ou editor final, procurou passar a seus ouvintes, verso a verso. Como inicialmente a análise havia sido feita a partir do texto Massoreta, preferimos manter neste mesmo esquema, em especial, porque ao comparamos as traduções que fizemos a partir do TM com a da LXX, não encontramos mudanças tão significativas.

### 6.2.3.1 Análise do salmo 95.1

“Sigamos todos! Gritemos de júbilo a Javé. Façamos gritar à rocha da nossa salvação” – Para Calvino, e outros mencionados anteriormente, o salmo 95 foi “adaptado para o sábado” quando oficialmente a assembleia se reunia solenemente para culto. Isso ele infere a partir do convite do salmista para sua comunidade se apresentar a Javé.<sup>800</sup> Todavia, a única certeza que podemos ter é que não se trata de um convite qualquer. É quase uma intimação, seguida de orientações de como adorar, com muito barulho, tais quais os gritos de alegria dados em campo de batalha, após o triunfo.

Monloubou também optou pela tradução do verbo inicial como “seguir” em vez do tradicional “vir”. Segundo ele, principalmente porque o Sl 95 está em grande sintonia com os salmos de peregrinação. O que inclusive indicaria “a orientação para um fim”. Sendo ainda especificado pelo uso particular dos “verbos ir, subir, aproximar-se [... juntando-se ao tema] da evolução, do progresso: o tornar-se, o amadurecimento, o crescimento”.<sup>801</sup> Algo similar à ideia de jornada rumo a um futuro melhor, empregada pelo autor de Hebreus.

Nós optamos pela tradução “façamos gritar”, porque o *hifil*, no qual ele está conjugado, além da possibilidade de ser utilizado como *Qal*, algumas vezes também serve para expressar “uma ação que envolve outra pessoa”, podendo ser traduzido com o auxílio dos verbos fazer, obrigar ou lembrar.<sup>802</sup> Além disso, em especial, por observar a sequência das três famílias verbais apresentadas: primeiro há o *Qal* imperativo chamando o povo ao culto, em seguida o *Piel*, demonstrando como deve ser a intensidade deste culto a Javé, depois, na sequência, há o uso do *Hifil* cohortativo. Assim, imaginamos que o traduzir como “façamos gritar” seria mais apropriado e culminaria no clímax proposto e condizente com o salmo todo, que trabalha a ideia de povo e comunidade. Ou seja, após o uso do imperativo para sinalizar a necessidade da aproximação e da ênfase desta adoração (*piel*), soaria, no mínimo estranho, o “retrocesso” para uma ação simples, usando o *Qal*. Além

<sup>800</sup> CALVINO, João. *O Livro dos Salmos: Salmos 69-106*. Tradução de Valter Graciano Martins. Traduzido da versão norte americana: *Commentary on the book of Psalms*. Translated by James Anderson. São Paulo: Parakletos, 2002, v. 3, p. 499.

<sup>801</sup> MONLOUBOU, 1996, p. 42.

<sup>802</sup> GUSSO, 2005, p. 147.

disso, ao que parece, ficaria melhor entender que esta adoração deveria ser tão forte que deveria levar outros a se contagiar com ela.

#### 6.2.3.2 Análise do salmo 95.2

“Vamos, mesmo, de encontro à face dEle com hino de gratidão. Façamos gritar com cânticos para Ele” – Para Calvino, o verbo *Cadam* (seguir), também significa apressar-se.<sup>803</sup> Agostinho traduz *betodah* (hino de gratidão) como confissão. Ele diz que ela pode ter duas acepções bem distintas. Podem ser entendidas como “confissão de louvor, e confissão com gemidos. Confissão de louvor consiste em prestar honra àquele que é louvado. A confissão com gemidos pertence à penitência de quem confessa seus pecados”. Todavia, mesmo a confissão de louvor tem um aspecto relacionado com a confissão de pecados, “porque ao reconhecermos nossos pecados, recomendamos a glória de Deus. ‘Com a confissão saímos ao seu encontro’”.<sup>804</sup> Em outras palavras, embora haja duas possibilidades de motivação, podemos manter a tradução inicial como hino de gratidão. Mesmo porque, segundo Kirst, o sentido básico e mais usual da palavra *todah* é o agradecimento.<sup>805</sup>

#### 6.2.3.3 Análise do salmo 95.3

“Porque Javé é um grande Deus. E um grande rei acima de todos os deuses” – Esta é uma importante declaração do salmista, mostrando sua intenção de enaltecer a grandiosidade de seu Deus.<sup>806</sup> Mesmo porque Deus é supremo. Tem preeminência sobre todos os deuses. Pelo fato de não termos um contexto mais claro da época de escrita desse salmo, não podemos determinar se o hagiógrafo estaria fazendo alusão ao panteão oriental, no qual havia um deus-rei acima dos demais ou se teria outra ideia em mente. No entanto, segundo Stott, não precisamos entender que o salmista estivesse, aqui, se preocupado em conceituar os deuses pagãos como se fossem algo real e objetivo.<sup>807</sup> Mesmo porque, no salmo seguinte já

<sup>803</sup> CALVINO, 2002, p. 499.

<sup>804</sup> AGOSTINHO, Santo. *Comentários aos Salmos. Salmos 51-100*. Tradução de Monjas Beneditinas do Mosteiro Maria Mãe de Cristo, com Revisão de H. Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1997, p. 1078.

<sup>805</sup> KIRST *et al*, 2007, p. 264.

<sup>806</sup> CALVINO, 2002. p. 500.

<sup>807</sup> STTOT, 1997, p. 83.

é declarado que “todos os deuses dos povos não passam de ídolos” (ARA, Salmos 96.5). O mais importante é: sejam deuses de fato (sob a ótica de um henoteísmo) ou quer sejam meros ídolos (sob a ótica do monoteísmo), o salmista é enfático em lembrar seus ouvintes de que Javé seria o primeiro, o maior, o único digno de receber a adoração de Seu povo.

Calvino tem um posicionamento parecido com relação aos deuses. Não nos importa gastar energia tentando explica-los ou compreendê-los. Basta estar ciente que, para o salmista, o seu Deus é quem realmente importava, independente dos demais “deuses” serem reais ou meramente fruto ilusório da imaginação humana ou, ainda, se fosse uma referência aos anjos (o que a palavra hebraica também poderia dar possibilidade). Enfim, a mensagem principal é que Javé é soberano e está acima de todo e qualquer poder<sup>808</sup> e, conseqüentemente, acima de tudo e todos.<sup>809</sup>

#### 6.2.3.4 Análise do salmo 95.4

“Pois estão nas mãos dEle a profundidade da terra. E os topos dos montes são dEle” – Segundo Schökel e Carniti, os versos 4 e 5 formam uma declaração muito forte de que Javé possui “soberania sem esforço e criação sem luta”. Ainda lembram que no panteão mesopotâmio cada divindade controlava uma determinada área e/ou designava uma função específica, aqui, todavia, o salmista declara que tudo está sob o domínio de Javé. Seria o mesmo que dizer que Ele detém todo o poder.<sup>810</sup>

Weiser segue nesta mesma linha, dizendo que para a teologia popular daquela época, o mundo dos mortos, conhecido como Sheol, era dominado por poderes ocultos (cf. Am 9,2; Sl 6,6; 30,10; 88,11s; 115,17) e o alto das montanhas era considerado como a morada da divindade; assim pensavam que cada deus habitava o alto de um monte (cf. Sl 68,16s; 89,13).<sup>811</sup> Para Calvino, esta seria uma forma do salmista dizer que o governo de toda a criação está nas mãos divinas.<sup>812</sup>

<sup>808</sup> CALVINO, 2002. p. 500.

<sup>809</sup> BRIGGS, Charles A.; BRIGGS, Emilie G. *A Critical and Exegetical Commentary on The Book of Psalms*. London/New York: T&T Clark International, [entre 1976 e 1986], v. 2, p. 294.

<sup>810</sup> SCHÖKEL; CARNITI, 1998, p. 1202.

<sup>811</sup> WEISER, 1962, p. 626.

<sup>812</sup> CALVINO, 2002. p. 501.

Em outras palavras, o salmista estaria dizendo que não há nada que possa ficar fora do controle ou do poder de Javé.<sup>813</sup>

#### 6.2.3.5 Análise do salmo 95.5

“Pois dEle é o mar, Ele o fez. E a terra seca, as mãos dEle formou” – Este verso segue na mesma linha de declaração que o anterior. Para Stott, os vocábulos “mar” e “terra” aqui são representativos, indicando que significam “todas as dimensões são incluídas para mostrar que nada está além do domínio de Deus”.<sup>814</sup> Ainda, segundo Kidner, para a cosmovisão dos pagãos o mar era uma grandeza tão poderosa quanto os próprios deuses. Os mares eram tidos como algo tão terrível, que as divindades precisavam usar muito de esforço para dominá-los.<sup>815</sup> Já para o salmista está muito claro: tanto o mar quanto a terra e tudo o que neles há pertence a Javé, porque Ele o criou. Para a família Briggs até mesmo a ação pastoril exercida por Javé, descrita mais adiante, havia sido conquistada no ato da criação.<sup>816</sup>

#### 6.2.3.6 Análise do salmo 95.6

“Sigamos todos! Adoremos e ajoelhemos. Consideremo-nos abençoados, diante de Javé, Ele nos criou.” – Além de ser uma segunda convocação para o culto, este verso é o clímax do salmo, por ser o verso central. Curiosamente, além de ele poder ser dividido em cinco partes, é no mínimo curioso o fato de haver três ações bem claras neste processo de adoração. Seria apenas coincidência, visto que o fato maior seria alertar sobre uma devoção mais introspectiva? Ou, diante de um alto nível de poesia, não poderíamos dizer que a importância numérica também estaria implícita? Ou seja, o fato de usar três formas distintas de aproximação a Javé poderia estar dizendo que seus compatriotas deveriam adorar a Javé de todas as formas possíveis, isso considerando que o número três é bastante significativo para a cultura hebraica.

---

<sup>813</sup> WEISER, 1962, p. 626.

<sup>814</sup> STTOT, 1997, p. 83s.

<sup>815</sup> KIDNER, 2004, p. 366.

<sup>816</sup> BRIGGS; BRIGGS, [entre 1976 e 1986], p. 294.

Calvino diz que há diferença entre este convite e o primeiro, feito no versículo 1. Lá seria algo mais genérico por se tratar de um culto aberto a toda a comunidade, aqui já seria mais restrito ao povo eleito.<sup>817</sup> Todavia, não dá para fazer tal inferência, diante da falta de um contexto mais específico a este salmo, principalmente por não se saber a data da escrita do mesmo. De outra forma, embora Stott também veja diferença entre os convites, parece mais certo em sua interpretação: ele vê neste segundo convite uma mudança de atitude no que diz respeito à adoração. Enquanto no verso 1 há a exortação para se louvar extravagantemente a Deus, aqui pede-se para uma atitude mais reverente e com mais contrição.<sup>818</sup> O que estaria condizendo com a explicação de Agostinho, que vê neste segundo convite um apelo à contrição.<sup>819</sup>

Para Calvino, deveríamos traduzir “para a face Javé”, o que significaria dizer que inicialmente o povo deveria “prostrar-se diante da Arca do Concerto, pois a referência é ao modo de cultuar sob a lei”. Mas também poderia ter um significado mais espiritual, podendo indicar que o povo deveria “servir a Deus de uma maneira espiritual”.<sup>820</sup> Ou seja, dia a dia, assim como as ovelhas tem a companhia de seu pastor, o povo de Deus teria a presença de Javé e, diante dEle, deveria levar sua vida como um verdadeiro culto ao seu Pastor.

#### 6.2.3.7 Análise do salmo 95.7 (primeira parte)

“Porque Ele é o nosso Deus. E nós somos o povo do pasto dEle. E somos o gado menor da mão dEle” – Para Agostinho, esta inversão, além de poética, é proposital. Nela, o salmista estaria dizendo duas coisas: a) seu povo é apascentado por Ele, tal qual ovelhas; e b) eles são criados por Ele.<sup>821</sup> Já para Calvino, aqui, a mão divina não tem tanto a ideia de criação, mas de condução. Poderia, tranquilamente, ser traduzido como “o rebanho de sua condução”.<sup>822</sup>

Dentro deste mesmo assunto, Calvino ainda destaca que não se pode usar este trecho como pretexto para se extinguir a figura dos pastores ou líderes do povo de Deus. A ideia principal é que, assim como um pastor de ovelhas dá especial

<sup>817</sup> CALVINO, 2002. p. 501.

<sup>818</sup> STTOT, 1997, p. 84.

<sup>819</sup> AGOSTINHO, 1997, p. 1087.

<sup>820</sup> CALVINO, 2002. p. 502.

<sup>821</sup> AGOSTINHO, 1997, p. 1087s.

<sup>822</sup> CALVINO, 2002. p. 503.

atenção ao seu rebanho, Javé estaria objetivando um cuidado “mui gracioso e familiar de orientação” para aquela nação.<sup>823</sup>

Hargreaves interpreta este verso à luz do anterior. Segundo ele, a declaração do salmista de que Deus é o criador de seu povo (v.6) e, imediatamente, os israelitas são “ovelhas” em suas mãos, seria um indicativo que ele tivesse em mente a aliança feita entre Deus e sua comunidade.<sup>824</sup> Já Stott diz que as declarações anteriores acerca da soberania de Javé aqui são contrabalançadas com sua ternura pastoril. Ou seja, Sua majestade “é temperada com misericórdia, e Sua glória com graça [assim] o criador de todas as coisas é [ao mesmo tempo] o Redentor de seu povo especial”.<sup>825</sup> Seguindo nesta mesma temática, Kidner defende que o salmista estaria enfatizando o compromisso divino constante e seu cuidado suficiente e bastante pessoal.<sup>826</sup> Tal declaração também estaria indicando um grau a mais no processo revelacional dado por Deus a Seu povo, mostrando a necessidade e realidade de Sua intervenção na história humana.<sup>827</sup>

#### 6.2.3.8 Análise do salmo 95.7d-8

“Ah! Se hoje prestásseis atenção na voz dEle,...” – Hammond vê duas possibilidades para a tradução da conjunção *’im*, uma como se fosse um desejo optativo e sendo o início do versículo 8, o que poderia dizer: “Oh, que hoje vós ouvísseis sua voz”. Ou ainda, traduzir o *’im* como condicional e deixando-o ligado aos versos 6 e 7, o que para ele faria mais sentido. Ou seja, deve-se adorar a Javé porque Ele será o Deus de Israel se eles rapidamente derem ouvidos à sua voz.<sup>828</sup> Embora ele tenha optado pela segunda parte, nós o fizemos pela primeira, pelas razões já explicadas no tópico 6.2.2.

Calvino traduziu esta conjunção por “quando”, juntando-a ao vocábulo “hoje”. Assim, essa expressão seria uma notificação bastante enfática por parte do salmista para dizer que os israelitas seriam, naquele momento, “ovelhas” do rebanho divino caso dessem ouvidos à Sua voz.<sup>829</sup> Em outras palavras, ele defende a mesma ideia

<sup>823</sup> CALVINO, 2002, p. 503.

<sup>824</sup> HARGREAVES, John. *A Guide to Psalms*. London: Hollen Street Press, 1975, p. 145.

<sup>825</sup> STTOT, 1997, p. 84.

<sup>826</sup> KIDNER, 2004, p. 366.

<sup>827</sup> DAVIDSON, 1882, p. 98.

<sup>828</sup> HAMMOND *apud*, CALVINO, 2002, p. 503s.

<sup>829</sup> CALVINO, 2002, p. 504.

de Hammond, mas por caminhos diferentes. No entanto, nos posicionamos de maneira contrária a esse argumento. Nossa interpretação para esta parte seria o mesmo que dizer: “Gostaria que vocês ouvissem a voz do nosso pastor”. Para maiores detalhes, ver o Apêndice B.

Ao seguir uma interpretação messiânica, o rabino Akiba’s usa a palavra hebraica traduzida como hoje e transliterada como *hayom* para fazer um trocadilho. Pois literalmente, além de “hoje” ela pode ser traduzida como “o dia”. Isto foi levado também para a língua inglesa, onde ele brincou com o “*to-day*”, ficando o suspense se deveríamos ler como “hoje” ou como “para o dia”. Tal jogo nas palavras foi feito com a intenção de dizer que o descanso não seria consumado no hoje do salmista, mas num dia mais pra frente, no mundo porvir.<sup>830</sup> Todavia, embora a gramática inglesa possa dar margem a esta explicação, na hebraica acaba sendo uma interpretação, no mínimo, forçada. Pois quando traduzimos a frase toda, não faz o menor sentido dizermos que “O dia se ouvirdes a Sua voz, não endurecereis os vossos corações”. Embora a família Briggs também tenha seguido a ideia da separação do “*to-day*”, acabaram concluindo que se trataria mais da ênfase a ser dada ao evento do que a determinação de quando ele ocorreria de fato, ficando como que indefinido.<sup>831</sup>

Já para Kraus, o “hoje” deveria ser interpretado como a situação atual de cada culto,<sup>832</sup> e para Gerstenberger há boa chance de se tratar de alguma festa anual “de ascensão de Javé a seu trono elevado”, uma vez que o Sl 95 está entre a coleção dos chamados “hinos do Rei Javé”.<sup>833</sup> Para von Rad, a *menuhah* seria o descanso dos próprios inimigos, e tal repouso não seria uma dádiva única, mas dada continuamente. Além disso, traz uma observação interessante de 2Cr 6.41, texto no qual o cronista estaria trabalhando a ideia que também Deus quer encontrar descanso em seu povo. Assim, além do descanso simbolizar tranquilidade diante dos inimigos, equivaleria também à verdadeira estabilização da relação entre Deus e Seu povo. (cf. 1Cr 23.25).<sup>834</sup>

<sup>830</sup> MOFFATT, 1957, p. 46.

<sup>831</sup> BRIGGS; BRIGGS, [entre 1976 e 1986], p. 295.

<sup>832</sup> KRAUS, Hans-Joachim. *Psalmen*. Biblischer Kommentar Alten Testament. 5. ed. Neukirchen: Erziehungsvereins, 1978, p. 831.) 2.v.

<sup>833</sup> GERSTENBERGER, Erhard S. *Como estudar os Salmos? Guia interativo para Seminários e grupos interativos*. São Leopoldo: Sinodal, 2015, p. 83s.

<sup>834</sup> VON RAD, Gerhard. Es ist noch eine Ruhe vorhanden dem Volke Gottes Gerhard, 1933, *In: \_\_\_\_\_, Gesammelte Studien zum Alten Testament*. 2 v., (Theologische Bücherei), München: Keiser Verlag, 1965, p. 101-108.

Diante disto, mesmo sem termos como saber a data da escrita do Sl 95 e, concomitantemente, não termos como imaginar quão desenvolvida estaria a teologia do poeta que compôs o referido salmo, muito provavelmente o “hoje” a que se refiria o salmista simbolizasse que o descanso ainda estava à disposição dos israelitas. Juntando os pensamentos defendidos por von Rad e por Gerstenberger, poderíamos dizer que, em se tratando do reinado de Javé sobre os inimigos, não precisaria estar relacionado a um único dia de culto ou evento, mas ao reconhecimento diário de que Deus, o Todo-poderoso, sustentador do mundo e controlador do caos, também estaria sustentando o Seu próprio povo, caso dessem ouvidos à Sua voz.

Outro detalhe que nos ajuda a trilhar por esta mesma direção é o fato do contexto pastoril, bem marcante em todo o salmo. Não há como não perceber o apelo do salmista para que seus ouvintes celebrem tanto a grandeza, quanto o cuidado que Javé continuava prestando na vida do povo, principalmente, interessado em se relacionar com Seu rebanho e disposto a auxiliá-lo em sua jornada do dia-a-dia. Em contrapartida, também podemos perceber que o autor de Hebreus havia notado que aquele “hoje” não era um dia especificamente cronológico, muito menos com exatas 24 horas, ou apenas como referência ao período de duração do culto. Estava mais para o *kairós* divino,<sup>835</sup> com o sentido de oportunidade ainda presente e à disposição para que o povo pudesse equalizar sua vida, a trilhar de forma tranquila, na presença de Javé.

**“certamente não tornareis duros os vossos corações como Meribá. Como o dia de Massá, no deserto” (v.8)** – Quando juntamos o desejo expresso em 7d., ao início do verso 8, entendemos que o salmista não estava dando uma ordem, do tipo: “assim que ouvir, não endureça”, interpretação essa dada por Agostinho<sup>836</sup> e tantos outros. Mas, pelo contrário, estaria fazendo um encorajamento. Seria como se ele estivesse dizendo: “quando se dá ouvidos à voz divina, consegue-se não endurecer os corações”. Kidner destaca que ao se usar os verbos ouvir ou escutar, na cultura hebraica, era esperada, como resposta positiva, a obediência.<sup>837</sup> Assim, não bastava apenas perceber a presença ou mesmo a voz divina com eles, mas

<sup>835</sup> Embora saibamos que este termo venha do uso grego, para a mesma palavra, optamos em usá-la mesmo com o risco de anacronismo, pelo dinamismo e universalidade de seu significado. Talvez, a palavra hebraica que melhor corresponda a este conceito, seja *zeman* (um tempo determinado, estabelecido) utilizada, por exemplo, em Ec 3.1.

<sup>836</sup> AGOSTINHO, 1997, p. 1089.

<sup>837</sup> KIDNER, 2004, p. 366.

precisavam se dispor a obedecê-la. Certamente, nos aproximados dois anos de caminhada pelo deserto, até o episódio da rebelião dos espias, o povo ouviu e viu muito dos feitos, obras e da própria voz divina, mas pecaram porque não se deixaram conduzir pela mesma, não quiseram obedecer. Em vez disso contenderam contra Deus.

Quanto ao termo “tornar duro”, ele também pode ser entendido como desprezo de coração, sendo um termo genérico para designar todo tipo de obstinação ou rebeldia. Estariam implícitos os “defraudadores, displicentes, impenitentes, os que zombam da palavra e são enfatuados em sua posição em relação a ela com frenesi e paixão [...] soberba ou rebelião [...] negligência”, ou ainda desobediência, mesmo que a pessoa não fosse considerada “um franco inimigo de Deus”.<sup>838</sup> Em outras palavras, neste trecho as pessoas “são exortadas a manterem seus corações sensíveis ao Senhor para que Ele também não os rejeite.”<sup>839</sup>

Embora Meribá também possa ser traduzido por “contenda” ou “disputa” e Massá por “tentação”,<sup>840</sup> aqui, optamos em mante-las como nomes de localidades. Isso em especial levando-se em consideração o padrão quiástico que une os versículos 4 e 7. Além disso, tanto Owens quanto o *Bible Works* atribuem características de nomes próprios a ambas.<sup>841</sup> Calvino também defende o uso como localidade, embora as veja como um único local.<sup>842</sup>

Convém ainda ressaltar, que em muitas passagens, essas localidades aparecem atreladas a um contexto de contenda ou da atitude de se colocar à prova a palavra divina (cf. Nm 20; Dt 6.16; 32.51; 33.8s e Sl 81.7). Pelo menos em duas vezes também foram usadas num contexto relacionado com a descrença na presença ou no agir de Deus (Êx17.7; Dt 9.22-25).

Quase todas as passagens relacionadas a elas, têm uma conotação negativa, relacionada a castigo e às consequências ruins, por conta da tentação e das provocações ou contendas. Uma exceção a isso são os textos de Dt 6.16 e Sl 81.7, que, embora mencionem estas localidades como sinônimos de negatividade, o contexto em torno delas é positivo, pois além de convidar a se dar ouvidos aos mandamentos de Javé, procura enaltecer os Seus grandes feitos. Assim, em geral,

<sup>838</sup> CALVINO, 2002, p. 507.

<sup>839</sup> MOODY, e-book, p. 103.

<sup>840</sup> KSELMAN, *In*: BROWN; FITZMYER; MURPHY, 2007, p. 1066.

<sup>841</sup> OWENS, John Joseph. *Analytical key to the Old Testament: Ezra – Song of Solomon*. Grand Rapids: Baker Book house, 2000, v. 3, p. 428.

<sup>842</sup> CALVINO, 2002, p. 506.

quando se fala em Massá e Meribá, pressupõe-se que ambas dizem respeito a um momento ou local bastante marcante de contenda, litígio e castigo.

Para a expressão “Como o dia de Massá, no deserto”, Calvino defende que este deserto seria o de Midiã, logo após a passagem pelo Mar Vermelho, quando o povo teve o seu quarto acampamento. Mas também não devemos gastar energia em determinar exatamente tal localidade porque, muito provavelmente, o salmista estivesse pensando em algo representativo de uma atitude continuada e não apenas em um caso ou local isolado.<sup>843</sup> Mesmo porque tanto Massá quanto Meribá “são dois nomes de localidades, que resume o espírito azedo e cético de Israel na sua viagem pelo deserto, e vinculam a crise inicial em Refidim (Êx 17.1-7), com a crise final em Cades, [...] (Nm 20.1-13)”.<sup>844</sup>

#### 6.2.3.9 Análise do salmo 95.9

“Pois, os vossos pais me puseram à prova. Eles me provaram, mas viram a minha retribuição” – Também pode ser traduzido por “me tentaram”, o que significa estar tentando o poder divino. Tanto Calvino como Stott seguem o senso comum, que traduz a parte final deste trecho como “viram a minha obra”, considerando como sendo as boas manifestações de favor de Deus para com o seu povo, o que seria interpretado como a prova contínua da presença e provisão divina.<sup>845</sup> Certamente isto faria alusão direta às maravilhas feitas por Deus durante os quarenta anos de travessia no deserto.<sup>846</sup> Todavia, não conseguimos concordar com esse posicionamento, como explicaremos mais adiante.

A família Briggs interpreta como sendo, muito provavelmente, o resultado de a pederneira ter dado água para o povo, mas também deixa a possibilidade para ser entendido como todo o período de julgamento.<sup>847</sup> Mesmo o substantivo estando no singular, “obra”, não poderia ser usado como referindo-se, exclusivamente, a um único feito. Gramaticalmente, poderia muito bem estar se referindo à ação divina durante todo o deserto ou tão somente a uma ação única e momentânea. O grande problema para esta questão é a declaração de tempo, “quarenta anos”, encontrada

<sup>843</sup> CALVINO, 2002, p. 505.

<sup>844</sup> KIDNER, 2004, p. 366s.

<sup>845</sup> CALVINO, 2002, p. 509.

<sup>846</sup> STTOT, 1997, p. 86.

<sup>847</sup> BRIGGS; BRIGGS, [entre 1976 e 1986], p. 295.

entre os versos 9 e 10. Ou seja, ela poderia estar associada tanto às obras: “viram a minha obra por quarenta anos”, ou ao fato de Javé ter ficado com nojo do Seu povo: “por quarenta anos estive enojado com aquela geração”.

Porém, além de considerarmos o campo semântico da palavra *po'al*, mencionado anteriormente, e principalmente ao considerarmos o contexto imediato onde a palavra está inserida, acreditamos que soaria estranho se ela fizesse referência aos feitos gloriosos de Javé ao longo de todo o deserto durante os quarenta anos de caminhada. Dizemos isso porque, ao observarmos o verso anterior (95.8), o salmista menciona um evento específico, ocorrido em um único lugar (Meribá) e num tempo determinado (nos dias de Massá), para dois fatos distintos: a) o povo tentar a Deus e b) ver Sua obra. Além disso, tanto o verbo “tentar” quanto o “ver” estão conjugados da mesma forma (*Qal* completo, 3ª, p. p.), ou seja, estão em sintonia com o mesmo evento. Já, no verso seguinte (95.10), aparece a declaração de que Deus esteve enojado com aquela geração e usa a conjugação no *Qal* incompleto. Assim, interpretamos que as ações de “tentação” e “ver a ‘obra’ divina” foram pontuais (ação completa do verbo), e a ação divina de enojar-se, teria sido diferente. Em outras palavras, o povo tentou a Deus, mas Javé não se deixou abater; pelo contrário, retribuiu-lhes a ofensa: enojou-se deles por quarenta anos.

Não somente o contexto do salmista nos ajuda nisso, como também as passagens bíblicas referenciadas por ele. Ou seja, quando observamos o evento da provação feita pelo povo contra Deus na questão da falta d'água em Nm 20.12s, Javé seria santificado ao não permitir que Moisés e seu irmão Arão entrassem na Terra Prometida, conduzindo a nova geração para tomar posse da bênção há tanto tempo aguardada. Um feito único, em que a punição estaria em maior evidência do que os Seus milagres ao longo dos quarenta anos.

Além disso, quando o salmista menciona os quarenta anos de castigo, somos levados a pensar nas declarações deixadas pelo autor de Nm 14, ao registrar o evento no qual Deus teria condenado o povo da geração murmurante aos quarenta anos de deserto. Ali, percebemos que: a) a glória divina seria ressaltada, mesmo diante do ato de rebeldia do povo (Nm 14.21); b) após a declaração sobre a glorificação divina, vem a descrição do castigo e do que aconteceria com aquela geração desobediente (Nm 14. 22s); c) haveria o perdão divino, o qual não mais eliminaria todas aquelas pessoas, mas logo em seguida vem a explicação de que os

pecadores acima dos vinte anos seriam extirpados do meio do povo (Nm 14.20-24); d) há a menção de que os filhos levariam a iniquidade de seus pais durante aquela peregrinação (Nm 14.33); e, por fim, e) é declarado que aquela geração levaria sobre si sua iniquidade e conheceriam a oposição de Javé contra eles (Nm 14.34). Desta forma, acreditamos que a melhor tradução para a passagem aqui em SI 95.9 seria “viram a minha retribuição”.

#### 6.2.3.10 Análise do salmo 95.10

“Enjoei-me quarenta anos com uma geração e disse: Eles são um povo que andou errado de coração. E eles não escolheram os meus caminhos” – O verbo *Qut* também pode ser traduzido por desgostado, demonstrando que algo foi ultrajado ou fazendo referência a uma ação vergonhosa.<sup>848</sup> Entre as versões pesquisadas, encontramos os conceitos “desgosto”, “tédio”, “irritação” e “enjoo”.<sup>849</sup> Por isso, preferimos manter a ideia de repugnância, mesmo que elas contrariem a tradução de Agostinho e Calvino.

Agostinho chega a traduzir este trecho como: “por quarenta anos estive próximo desta geração” com o sentido de que, continuamente, Deus esteve entre eles com sinais e prodígios, com o intento de “mostrar a espécie de homens que sempre<sup>850</sup> [o] provoca”.<sup>851</sup> Embora Calvino também não tenha feito uma boa tradução: “por quarenta anos lutei por essa geração”, acreditamos que não era assim em seu texto original.<sup>852</sup>

Quanto à segunda parte “Eles são um povo que andou errado de coração”, esta mesma expressão, quando citada em Hebreus, pode ser traduzida como “um povo que está sempre errando”, embora, a partir do hebraico, a ideia básica seria

<sup>848</sup> KIDNER, 2004, p. 367.

<sup>849</sup> Ver as referências ou no Apêndice B.

<sup>850</sup> Agostinho insere esta continuidade, a partir da interpretação alegórica que faz para os 40 anos. Para ele é sinônimo de sempre.

<sup>851</sup> AGOSTINHO, 1997, p. 1090.

<sup>852</sup> CALVINO, 2002, p. 511. Ao que parece, aqui houve um erro de tradução. Faz mais sentido usar a preposição “com”, em lugar de “por”, como foi feito. O fato de Javé ter lutado com aquela geração faz jus ao texto hebraico, embora Calvino tenha certa tendência em propor uma interpretação no sentido de que Deus esteve insistindo com aquele povo. A ideia de um erro na tradução, pode ser corroborado com o próprio texto original “J’ay estrivé par quarante ans avec ceste génération” (CALVIN, Jehan. *Commentaire de Jehan Calvin sur le Livre Pseaumes: Psaumes LXIX a CL*. Tome Second. Paris: Librairie de Ch. Meyrueis et Compagnie, 1859, p. 221.) e também pela própria versão portuguesa, que mais à frente, faz uso de outra tradução, no tema inicial do parágrafo: “Por quarenta anos eu lutei com esta geração” (CALVINO, 2002, p. 510.). Aqui, ele dá a entender que “Deus lutou com eles no curso contínuo da controvérsia” (CALVINO, 2002, p. 511.)

“um povo que erra”.<sup>853</sup> Não precisamos encarar isto como um equívoco. Podemos imaginar que, para o salmista, estavam em vista apenas os seus antepassados, já na visão do autor de Hebreus não somente a geração do deserto, mas Israel como um todo.

Montefiore ainda nos lembra de que o coração era a sede ou fonte do intelecto. Assim, endurecer o coração não tem nada a ver com a emoção, mas seria uma declaração de um erro intencional. Não podemos dizer que eram ignorantes e por um descuido acabaram pecando. A ênfase do texto mostra muito mais um pecado deliberado.<sup>854</sup> Por isso, Hebreus retrata a todos, tanto a geração do deserto quanto a do salmista e ainda a dele próprio como pessoas que sempre estiveram errando ou em vistas de.

Quanto à declaração de que “eles não escolheram os meus caminhos”, o verbo relacionado à escolha, no hebraico, é o verbo *yada'*, que geralmente tem sido traduzido como “conheceram”. Porém, diante da amplitude de seu campo semântico, que permite ao verbo ser traduzido por: “notar, observar, perceber, descobrir, interessar-se, saber, conhecer; coabitar; selecionar, escolher, compreender”,<sup>855</sup> entendemos que a ideia passada é de relacionamento e principalmente porque, teologicamente, ela não descreve apenas um mero conhecimento intelectual, podendo inclusive ser entendido como sinônimo de ser obediente a Deus, ou ainda de alguém procurando manter um relacionamento com Ele. Por isso optamos pelo uso do verbo “escolher”, mesmo porque se seguíssemos a tradução mais usual “eles não conheceram os meus caminhos”, poderia transmitir a ideia de que eles pecaram por ignorância, por não saber para onde ir e, muito visivelmente, o salmista deixa claro que tinha muito mais a ver com a obstinação de seus corações. Ainda haveria a possibilidade de usarmos o verbo “reconhecer”, que abrandaria um pouco esta possibilidade da ignorância, mas ainda poderia deixar no ar a ideia de não ser totalmente culpa deles o fato de tal não-reconhecimento.

Quando Javé declara que eles ignoraram os seus caminhos, o salmista usa a palavra *derech*, que pode ser entendida como “sua lei e [as] reiteradas admoestações, tanto quanto por seus milagres realizados diante deles”.<sup>856</sup> Ou seja,

---

<sup>853</sup> CALVINO, 2002, p. 505.

<sup>854</sup> MONTEFIORE, Hugh. *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*. London: Adam & Charles Black, 1979, p. 76.

<sup>855</sup> KIRST *et al*, 2007, p. 86.

<sup>856</sup> CALVINO, 2002, p. 505.

é uma declaração dura de que o povo havia ignorado e deixado de lado tudo o que se relacionava a Deus.

#### 6.2.3.11 Análise do salmo 95.11

“O salmo começou com exultação e conclui com grande terror”.<sup>857</sup> Como pode? Embora esse seja o pensamento da maioria dos autores pesquisados, Kidner dá uma explicação menos agressiva e mais condizente com o que acreditamos ser a ideia original. Segundo ele, isso só mostra o conceito do salmista sobre a verdadeira adoração, que não deveria se limitar, e de fato não o faz, apenas aos aspectos cúlticos, mas teria muito mais correspondência com a vida prática e uma moral elevada.<sup>858</sup> Isso pode ser bastante relevante, mesmo porque quando damos ouvidos (e obedecemos) às orientações divinas, temos condições de trilhar um caminho mais sublime, digno de sua presença e cuidado.

Indo nesta mesma direção, mantemos a defesa de Reid quando diz que esta parte final não diminui em nada a imagem de alegria e celebração; pois neste momento o povo continuaria louvando a Javé porque Ele é justo e não permite que os obstinados entrem em Sua presença. Assim, enquanto na primeira parte poderia ser encarado como um cântico que enaltece a pertença de Israel ao Senhor, nesta segunda seria um louvor em prol de Sua justiça e juízo.<sup>859</sup> Desta forma, esse hino de celebração além de enaltecer a Javé como rocha da salvação (v.1), juiz (v.), criador (v.4,5) e pastor (v.6,7), agora estaria finalizando e dando ênfase ao perigo de seu povo deixar de seguir as orientações de um Deus tão bom, como havia sido destacado.

**“Pois, jurei a mim mesmo, na minha ira. Eles não seguirão ao meu descanso”** – O fato de Deus jurar por si mesmo é porque “não encontra outro maior por quem jurar (cf. Hb 6.13). Por si mesmo confirma suas promessas, [e] suas ameaças”.<sup>860</sup> Além disso, segundo Calvino, o *’im* no início da segunda parte do verso é uma cláusula de juramento em forma elíptica. Às vezes é traduzido como condicional, outras vezes como uma negação enfática, e, ainda, pode ser omitida.

<sup>857</sup> AGOSTINHO, 1997, p. 1091.

<sup>858</sup> KIDNER, 2004, p. 367.

<sup>859</sup> REID, 1997, p. 44.

<sup>860</sup> AGOSTINHO, 1997, p. 1091.

Mas aqui teria como mensagem geral a seguinte ideia: “que eu não viva, ou que eu não seja Deus, se entrarem”.<sup>861</sup> E, para Schökel e Carniti, este verso faz alusão a Nm 14.28-30,<sup>862</sup> o que também defendemos. Convém ainda lembrar que, segundo Montefiore, esta raiva divina não é algo relacionado meramente às leis de causa e efeito; mas estaria muito mais ligada à reação de um Deus pessoal que se expressa por conta de sua paciência ter sido esgotada.<sup>863</sup>

Quanto à declaração “meu descanso”, isto tem a ver com o fato de Javé ser o dono da terra, como seu criador.<sup>864</sup> Assim, num primeiro momento, Canaã é sempre vista como o lugar de descanso, relacionado à promessa. Mas, segundo Calvino, aqui ela “deve ser tomada no sentido ativo; sendo esse o grande benefício que Deus concedera, a saber: que os judeus deviam habitar ali, como sendo seu próprio solo nativo e numa habitação tranquila”.<sup>865</sup>

Enquanto Meyer defende que este repouso seria o mesmo descanso usufruído por Deus na criação,<sup>866</sup> Davidson trabalha a partir da crença dos israelitas interbíblicos, que esperavam um cumprimento deste descanso na era messiânica. Ou seja, em algum momento a terra passaria por certo tipo de transfiguração, onde seria possível experimentar o tão sonhado descanso especial, mas ainda na Terra Prometida.<sup>867</sup> Já com um posicionamento bem radical e extremado, Kunstmann diz que seria algo tão somente relacionado com a “bem aventurança eterna”.<sup>868</sup>

Alguns rabinos também interpretam os salmos 92 a 96 como salmos sabáticos que dizem respeito ao verdadeiro descanso obtido somente no mundo porvir. Todavia, a tradição rabínica de Nehemia's<sup>869</sup> faz correlação com o descanso da criação. Já o autor da *Epístola de Barnabé* defende que Gn 2.2 se cumprirá no milênio, ou seja, após o mundo experimentar seis mil anos de história nesta terra, o sétimo milênio seria um milênio sabático, onde todos usufruirão a verdadeira paz do Messias.<sup>870</sup> Todavia, não temos como saber se o salmista já tinha uma teologia acerca da eternidade tão desenvolvida a esse ponto. Ainda, sobre o salmo 95 e sua

---

<sup>861</sup> CALVINO, 2002, p. 512.

<sup>862</sup> SCHÖKEL; CARNITI, 1998, p. 1203.

<sup>863</sup> MONTEFIORE, 1979, p. 77.

<sup>864</sup> KSELMAN, *In*: BROWN; FITZMYER; MURPHY, 2007. p. 1066.

<sup>865</sup> CALVINO, 2002, p. 512s.

<sup>866</sup> MEYER, J. B. *Joyas de los Salmos: Salmos 76 a 150*. Traducción de Jaime C. Quarles. Rio de Janeiro: CBP, 1968. 2. t., p. 24

<sup>867</sup> DAVIDSON, 1882, p. 100.

<sup>868</sup> KUNSTMANN, Walter G. *Seleção de Salmos*. Porto Alegre: Concórdia, 1979, p. 90.

<sup>869</sup> EDERLY, 1994, p. 105.

<sup>870</sup> MOFFATT, 1957, p. 52.

correlação com o dia de sábado, ao citar algumas passagens de comentaristas rabínicos, Davidson diz que o sétimo dia de descanso havia sido dado como um exemplo do mundo vindouro, a fim de preparar os israelitas a pensarem um pouco além desta vida apenas terrena e passageira.<sup>871</sup>

Sem dúvida, faz mais sentido buscarmos uma interpretação que procure realmente conciliar as duas dimensões na qual o ser humano se encontra. Assim, ao que parece, tal descanso teria uma maior relação com o repouso divino na Criação, indicando muito mais um relacionamento saudável e estável sob os desígnios de Javé. Desta forma, seria mais lógica a crença de que “quando os judeus entraram na terra, Deus deu a seu povo o prospecto de outro descanso [...] À luz desse fato, ele aproveita a ocasião para comparar o antigo sábado, ou descanso, sob a lei, o qual era pré-figurativo, com a novidade da vida espiritual”.<sup>872</sup> Mesmo que não tivesse total entendimento de como a mesma se daria.

No entanto, muitas passagens são bem específicas em declarar ou destacar que o descanso divino seria usufruído em Canaã, onde Israel poderia usufruir da paz de Javé (cf. Gn 49:15; Sl 132:14; 1Rs 8:56).<sup>873</sup> A família Briggs também segue uma linha de pensamento similar, defendendo que o descanso seria a comunhão com Deus na própria Terra Prometida.<sup>874</sup> Todavia,

[...] o seu *hoje* enfático, [certamente, aponta para] um descanso além de qualquer coisa que Josué conquistou, a saber: a participação do descanso sabático do próprio Deus, desfrutando de sua obra completa, não meramente da criação, como também da redenção.<sup>875</sup>

Embora Kidner chegue a esta conclusão apoiando-se na exegese de Hebreus 3 e 4, é possível que o salmista já tivesse isso em mente, visto o fato de trabalhar conceitos tanto da criação, quanto do livramento e do pastoreio divino ao longo de sua escrita. Mesmo porque, pelo padrão quiástico, o descanso mencionado no verso 11 estaria associado com a salvação descrita no verso 1. Seria a mesma percepção que o autor de Hebreus teria tido (cf. Hb 3.7-4.13). Obviamente, a associação feita entre ambos hagiógrafos seja a partir de compreensões bastante diferentes; pois, ao que parece, para o salmista esta tem a ver com algo mais

<sup>871</sup> DAVIDSON, 1882, p. 95.

<sup>872</sup> CALVINO, 2002, p. 513.

<sup>873</sup> KIDNER, 2004, p. 367.

<sup>874</sup> BRIGGS; BRIGGS, [entre 1976 e 1986], p. 296.

<sup>875</sup> KIDNER, 2004, p. 367.

terreno, indicando o livramento que Javé proporciona e, talvez, conseqüentemente, a intimidade e/ou o relacionamento pertinente a isto. Em contrapartida, o autor neotestamentário certamente a vê como algo mais espiritual, embora também possa ser levada à compreensão de uma intimidade com a divindade já neste plano terreno.

Champlin mostra três usos para o termo “descanso” dentro do salmo. Segundo ele, um diria respeito a um lugar de repouso, outro ao bem estar da alma e o terceiro ao “descanso na grandeza de Deus e a participação em Seus benefícios”.<sup>876</sup> Já Harris, Archer Jr. e Waltke destacam, pelo menos, quatro concepções teológicas, “nos seguintes contextos: fúnebre, espiritual, militar e soteriológico”.<sup>877</sup> Para o salmo em questão, importa-nos vislumbrar o seu significado no que diz respeito à soteriologia. Este, basicamente, evoluiu a partir da teologia sabática; que trabalha tanto o descanso de Deus quanto a cessação do trabalho. Desta forma, o ser humano não deve “apenas abster-se de seus esforços mundanos (Êx 31.12-17; cf. Is 58.13-14), mas também entrar num estado de descanso na vitória/salvação (Js 1.13; cf. Dt 25.19); pois, somente a presença e o favor de Deus é que torna possível este descanso”.<sup>878</sup>

Já Preuss defende que o salmista estaria se referindo apenas ao descanso da terra, e não ao descanso de Javé. Em especial, porque em Deuteronômio 12.9 também é mencionado que o povo não havia entrado no descanso divino, e lá é usado o mesmo verbo.<sup>879</sup> Todavia, uma interpretação apenas literal não faria sentido aqui. Não faria sentido o salmista exortar a entrar em um local onde as pessoas já estivessem alojadas. E, mesmo que o salmo fosse uma composição pós-exílica, certamente o linguajar seria outro. Embora eles sejam tão enfáticos em dar uma explicação meramente física para a questão, chegam a dizer que esta ideia, de um descanso terreno, livre dos inimigos, perto do santuário e denominado de “Descanso de Javé” seria apenas construções teológicas tardias, elaboradas pelos deuteronomistas e cronistas.<sup>880</sup>

<sup>876</sup> CHAMPLIN, Russel Norman. *O Antigo Testamento Interpretado Versículo por Versículo*. São Paulo: Candeia, 20005, v. 4, p. 2358.

<sup>877</sup> HARRIS; ARCHER JR; WALTKE, 1998, p. 937.

<sup>878</sup> HARRIS; ARCHER JR; WALTKE, 1998, p. 937.

<sup>879</sup> PREUSS, In: BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef (Ed.). *Theological Dictionary of the Old Testament*. Traslated by David E. Green. Grand Rapids: W. B. EERDMANS, 1998, v. 9, p. 283.

<sup>880</sup> BOTTERWECK; RINGGREN; FABRY, 1998, p. 283.

Embora trilhemos pelos mesmos passos de Montefiore, que defende ser o sábado como “um resplendor das delícias do Paraíso e uma antecipação das delícias do Céu [sendo] a imagem do mundo vindouro”, não podemos fazê-lo quanto à sua explicação de que a mesma palavra referente ao descanso, encontrada em Sl 95.11, também é usada como a tradução de sábado em Êx 34.21 e 35.2; pois isso acontece somente na língua grega, utilizada na versão da LXX.<sup>881</sup> Em hebraico, enquanto o salmista usa a palavra *menuhah*<sup>882</sup> para se referir ao descanso, o autor de Êx 34.21 e Êx 35.2 usa a raiz da palavra *shabat*. Na primeira citação o faz em forma verbal<sup>883</sup> e na segunda como substantivo.<sup>884</sup>

Da mesma forma, embora não possamos concordar com Cortez no que diz respeito à interpretação do descanso, tão somente com a separação de um dia para louvar-se a Deus, ele foi bastante feliz ao destacar que a fadiga física pode afetar nosso temperamento e até mesmo nossa moral. Por isso a grande importância de descansarmos, verdadeiramente, em Deus. Enquanto ele defende apenas um repouso físico-literal, defendemos que o ser humano necessita de um descanso integral, abarcando tanto o seu corpo físico quanto a sua própria alma.<sup>885</sup> Isto estaria, inclusive, em sintonia com outros textos do AT, como nos salienta Bornschein; ao citar Sl 23.2 onde declara que o Pastor de Israel o conduz às águas tranquilas (de descanso); Sl 37.5-7 que convida o povo a entregar seu caminho a Javé, confiando e, principalmente, descansando nEle; ou em Is 26.3-4 que enaltece a Deus porque Ele conserva em paz a pessoa que mantém seu propósito firme em Javé.<sup>886</sup> Outro texto que dá a ideia de um descanso tanto físico quanto espiritual é Is 58.13-14. Para Jacobs, inclusive, é um texto muito utilizado na literatura rabínica para expressar um descanso além de um dia literal.<sup>887</sup>

Outro texto bastante enfático no sentido de exortar o povo a não andar por seus próprios caminhos, mas a dar ouvidos à voz divina é Is 30.15,18.

<sup>881</sup> BÍBLIA. *Antigo Testamento Poliglota: Hebraico-grego-português-inglês*. São Paulo: Vida Nova/Sociedade Bíblica do Brasil, 2003, p. 206.

<sup>882</sup> BÍBLIA, 2003, p. 1288.

<sup>883</sup> BÍBLIA, 2003, p. 206.

<sup>884</sup> BÍBLIA, 2003, p. 210.

<sup>885</sup> CORTEZ, Rolando G. *El Mensaje de los Salmos en Nuestro Contexto: Salmos 51 a 100*. Rio de Janeiro: C.P.B, p. 143-145.

<sup>886</sup> BORNSCHEIN, Fred R. *Hebreus* (livro didático no prelo com 220 p., mas em utilização como base para as aulas sobre esta epístola, na Faculdade Betânia de Curitiba – cedido gentilmente, pelo autor, a quem registramos nossos agradecimentos). Curitiba, 2017, p. 61.

<sup>887</sup> JACOBS, Louis. SHABBAT. In: ELIADE, Mircea. (Org.) *The encyclopedia of religion*. New York: Macmillian Publishing Company / London: Collier Macmillan Publishers, 1987, v. 13, p. 190.

Principalmente, porque exorta a se buscar a presença de Javé a fim de descansar e usufruir de seu livramento, mencionando ainda o fato de Deus mostrar-se totalmente à disposição para salvar, esperando apenas que Seu povo lhe dê ouvidos. Deixamos aqui registrado apenas alguns exemplos, que nos chamam a atenção para a possibilidade de um descanso psíco-espiritual possível de ser obtido na presença de Deus, por meio de nosso binômio: obediência e fé.

Voltando ao nosso salmo, curiosamente, mesmo seguindo a interpretação tradicional que vê nesta última parte quase que um memorial de advertência, Weiser consegue uma aplicação um tanto similar com aquela que havíamos encontrado em Números e seu uso binominal da palavra crer-obedecer. Segundo ele, após Sua sublime apresentação, Deus estaria lembrando ao Seu povo que não há alternativa. Todos estarão diante dEle.<sup>888</sup> Ainda, segundo Kraus, a partir da antropologia veterotestamentária somente Javé tem condições de perscrutar toda a existência humana. Diante disso, assim como não poderá haver quem queira enganá-lo, a ponto de fugir de qualquer punição, também não haverá pessoa alguma dentre Seu verdadeiro povo que ficará esquecido, sem a possibilidade de usufruir de Seu relacionamento terno e gracioso.<sup>889</sup>

Ainda, segundo Weiser, podemos perceber que a geração do salmista também estava propensa ao mesmo destino, no sentido de poder estar com júbilos nos lábios (como enfatizado na primeira parte do Sl 95), mas com o coração longe de se dispor à vontade divina. O que, conseqüentemente, só pode conduzir à inquietude na vida e à maldição de não poder entrar no descanso tão prometido.<sup>890</sup>

### 6.3 Como Hebreus lê o descanso de Sl 95

Por incrível que pareça, quando iniciamos nossa pesquisa em Hebreus acreditávamos que o texto principal para sua tese seria o salmo 95. Por conta disso, pensávamos que este seria o capítulo com maior contribuição para nosso tema. Todavia, nos surpreendemos pois tanto Gênesis quanto Números mostraram-se de igual modo intrinsecamente ligados a Hebreus. Todavia, mesmo diante do tanto que

---

<sup>888</sup> WEISER, 1962, p. 627.

<sup>889</sup> KRAUS, 1985, p. 197.

<sup>890</sup> WEISER, 1962, p. 627.

foi encontrado nestes dois livros do Pentateuco, o Sl 95 continua sendo a base principal para interpretação dada pelo autor de Hebreus. Isto porque, muito provavelmente a partir da declaração do salmista na qual Javé impedira os rebeldes a entrarem em Seu descanso foi que o autor de Hebreus, utilizando-se da exegese *midráshica*, chegou em Gn 2.1-3, por ser o único texto do AT a dizer sobre o descanso divino e, concomitantemente, acabou utilizando os capítulos de Nm 13 e 14 como base comprobatória de que a pessoa que não usar de forma positiva o binômio crer-obedecer, não poderá entrar no descanso final e definitivo já providenciado por Deus.

Pelo que podemos perceber, a forma *quiástica* e *miástica* na qual o salmo havia sido escrito deve ter influenciado a ideia do autor de Hebreus a se utilizar da estrutura quiástica em várias partes de sua obra.<sup>891</sup> Principalmente porque não imaginamos que tenha sido mera coincidência o fato de ambos os textos (Sl 95 e Hb 4) terem certa rima de ideias entre os seus versos, bem como o uso de preposições pré-selecionadas como indicativo de início de cada braço ou parte.

Além disso, embora não podemos confirmar se para o salmista a teologia acerca da dimensão eterna já estava em voga, não há como negar o fato de Hebreus ter interpretado o descanso divino sob a perspectiva bidimensional de nossa realidade terreno-celestial. Mesmo porque, nos versos 95.3 e 4, há pelo menos, embrionariamente, a ideia da coexistência de dois mundos. Enquanto o salmista estava interessado em provar a soberania de Javé sobre todas as coisas e áreas, acaba mencionando certas palavras que eram tidas como moradas dos deuses, como a profundidade das terras, o alto dos montes e o mar que, segundo Smith, era considerado como habitação de seres míticos.<sup>892</sup>

Outro paralelo bem marcante entre o salmista e nosso hagiógrafo do NT é encontrado nos versos 95.1 e 6, que são verdadeiros incentivos pra se viver bem na presença de Javé. Simultânea e concomitantemente, no verso 95.7 o salmista usa a metáfora de sermos ovelhas de Deus. Como tais, precisamos estar constantemente sob Seus cuidados e Sua direção. O que nos ajuda a vislumbrar um descanso segundo a ótica do “já, mas ainda não”. Que também coaduna muito bem, tanto com a ideia presente no Sl 95, no qual mostra a Voz divina em total disposição para

---

<sup>891</sup> Em especial, sobre o “candelabro quiástico”, que procuramos descrever no terceiro capítulo de nossa tese. Embora, ainda seja passível de maiores comprovações para provarmos tal teoria.

<sup>892</sup> SMITH, 2001, p. 174.

auxiliar o Seu povo, que em Hb 4 também é evocado, não somente pelas três vezes que o autor de Hebreus cita a necessidade de ouvirmos a voz divina (Hb 3.7,15; 4.7), como por sua própria temática geral de que Cristo é o sumo sacerdote suficiente e sempre presente para nos socorrer (Hb 3.1,2; 4.14,16).

Por fim, Hebreus parece bem ciente e concordante com a propensão do ser humano ao erro ou à falha. Pois, assim como o salmista declara que seus pais eram “errantes de coração”, com o sentido de viverem habitualmente no erro, o autor de Hebreus mostra-se bastante preocupado com as decisões e os rumos que sua paróquia estava tomando em suas vidas espirituais.

#### **6.4 Finalização Capitular**

Como já prevíamos no início, não foi uma tarefa tão simples chegarmos até aqui. Na verdade, ainda há algumas questões que necessitarão de um maior esclarecimento e acompanhamento. Porém, ficarão para o futuro. Quanto à pesquisa em si, algumas questões levantadas foram respondidas a contento, como a questão da unidade. Outras já deixaram a desejar, como a terminologia do descanso; enquanto outras foram bem além do esperado, como a descoberta do miasmo adotado no salmo 95.

No primeiro tópico trabalhamos questões relacionadas ao contexto. De início houve certa frustração, pois não chegamos nem perto de, pelo menos, um bom senso sobre datas, autoria e destinatários. Embora seja natural isto ocorrer nos salmos, pensávamos ser possível avançar um pouco a partir das informações internas, o que não aconteceu. Em contrapartida, o que acreditávamos ser ponto pacífico, como a questão poética, nos surpreendeu e muito. Gastamos muita energia para entender e comprovar aquilo que foi aparecendo. Inicialmente imaginávamos que o salmo 95 seria uma simples poesia estruturada em quiasmo, mas com o debruçar da pesquisa, descobrimos que ele ia além. Afora a estrutura quiástica, ele apresenta paralelismo em vários de seus versos e outra estrutura que lembra o quiasmo, o que passamos a denominar de miasmo.

Na segunda parte, partimos para a análise do significado do texto em estudo. Iniciamos com uma proposta de tradução, seguida de uma comparação entre versões para os versos 7 e 8, por serem os mais difíceis de se entender e traduzir. Por fim, analisamos verso a verso, trazendo o posicionamento dos teólogos

e comentaristas aos quais tivemos acesso. Aqui também voltamos a sentir um pouco de preocupação. Quase todos eles falam e comentam o básico. Quando chegamos à parte mais esperada do salmo em questão, o seu verso 11, observamos que há muita divergência de opiniões. Principalmente porque alguns não são tão confiáveis, pois acabam comentando o salmo à luz de Hebreus, o que não é muito proveitoso. Porque importa-nos saber primeiro o que o salmista entendia, para só depois, pensarmos sobre a interpretação que Hebreus faz acerca dele.

Por fim, como não sabemos muita coisa sobre o contexto histórico do salmista, não foi possível esclarecer o real significado para o descanso divino. Todavia, mesmo não podendo ter muita certeza sobre o assunto, foi-nos possível vislumbrar algumas possibilidades. Não pode significar uma palavra somente aos seus compatriotas, possivelmente exilados, como defendem alguns. Se assim o fosse, o apelo seria mais enérgico, à semelhança das traduções tradicionais. Semelhantemente, não podemos concordar com a teoria de que estivesse em mente apenas o descanso terreno, tal qual Josué havia proporcionado. Mesmo porque, segundo Kraus, embora ainda não tivessem uma teologia bem avançada acerca da eternidade espiritual e sua interferência já nesta vida, não há como deixar de pensar nas várias pistas que os textos do AT vão deixando a fim de sinalizar que este mundo ou mesmo as brancas cãs, não eram o fim. Há algo melhor, verdadeiro e pleno a esperar pelo povo de Deus, após a morte.<sup>893</sup>

Por isto, mesmo para o salmista, o descanso sobre o qual menciona, ao que parece, diz respeito a um sentido mais amplo, uma aplicação mais espiritual, ou no mínimo uma interpretação para o campo psicológico. Pois, mesmo morando na terra da promessa, (ou, mesmo para quem sonha em retornar para a terra dos sonhos, para os que acreditam tratar-se do exílio), pelas palavras do salmista, resta ainda um descanso a ser alcançado, com a ajuda e na presença de Javé.

Não podemos concordar com a aplicação direta feita por Stadelmann, que defende que o descanso a que o salmista convida seus conterrâneos a entrarem seria tão somente “o espaço sagrado do cerimonial litúrgico”.<sup>894</sup> Mesmo porque, como mencionamos anteriormente, é possível estar localmente perto de Javé e ao mesmo tempo não usufruir de Seu relacionamento. Todavia, seguimos sua opinião, quando ele defende que o descanso precisava ser interiorizado na vida dos

---

<sup>893</sup> KRAUS, 1985, p. 275s.

<sup>894</sup> STADELMANN, Luís I. J. *Os Salmos da Bíblia*. São Paulo: Paulinas, Loyola, 2015, p. 481.

adoradores de Javé. Eles precisariam viver de tal forma a usufruir da própria presença de Deus que “vive em nós e põe a nosso serviço as suas divinas energias, orientando a vontade, o intelecto, as afeições e os sentimentos”. Deveriam dar ouvidos à Sua voz, a fim de entregar a Ele “todas as dimensões conscientes e inconscientes, instintivas e volitivas, racionais e afetivas”,<sup>895</sup> para enfim, poderem descansar verdadeira e diariamente sob Seus cuidados. Não só dos inimigos a seu redor, mas da própria aflição que cada dia reserva a todo o povo em sua jornada.

Resta-nos agora, entrar no capítulo final de nossa Tese, procurando pontuar mais especificamente sobre tudo o que estudamos até aqui, com o intuito de esclarecer as peculiaridades deste descanso conquistado e usufruído por Deus e também disponibilizado ao fiel. Em especial, em busca de respostas para algumas perguntas, tais como: Tal descanso estaria disponível a qualquer crente, ou necessariamente, apenas àquele que crê e obedece a Cristo? Estaria somente atrelado ao campo espiritual e só garantido na glória? Ou, também podemos usufruí-lo aqui, mesmo que incompletamente? Sendo o descanso, primariamente nascido em Deus e, ao que parece, conquistado por Jesus, qual seria a nossa participação para a posse e a manutenção do mesmo? Qual a implicação sobre a clara imagem de que nossa vida nesta dimensão é tão passageira com relação à possível necessidade da perseverança quanto à tomada de posse em nosso descanso? Diante destas e outras inquietações e, principalmente, subsidiados pelas informações obtidas com a pesquisa até aqui, acreditamos ser possível entrar em nosso sétimo e último capítulo, a fim de descobrirmos mais detalhes sobre o significado do descanso sabático em Hebreus.

---

<sup>895</sup> STADELMANN, 2015, p. 481.

## 7 PRINCIPAIS PECULIARIDADES DO DESCANSO PROMETIDO

Neste capítulo procuraremos fazer o fechamento das várias ideias que abordamos ao longo da pesquisa. Particularmente, procuraremos delinear a definição das palavras *katapausis* e *sabbatismòs*, bem como quem seria o povo que deveria se preocupar em entrar em tal descanso. Também procuraremos esclarecer a cosmovisão judaico-cristã-helenista adotada pelo autor de Hebreus, por meio da qual vislumbra uma realidade dupla (celeste e terrena), para a qual todos temos a possibilidade de transitar, desde que nos apropriemos da fé em Cristo.

### 7.1 As palavras utilizadas

Basicamente, temos três vocábulos bem importantes utilizados pelo nosso hagiógrafo, relacionados ao descanso que ainda está à disposição do povo de Deus: *katapausis*, *sabbatismòs* e *menuhah*. A primeira, contando com suas pequenas variações, foi utilizada mais de dez vezes apenas nos capítulos 3 e 4 de nossa homilia epistolar, e *sabbatismòs* tem seu uso único em todo o NT registrado em Hb 4.9. Além destas duas palavras citadas no texto bíblico, o autor de Hebreus ainda faz referência, mesmo sem citá-la, à palavra *menuhah*, como relacionada ao lugar de descanso, que o povo tanto esperava (cf. Hb 3.11; 4.3,5). Embora tal citação seja a partir da LXX, e assim, explicitamente estaria em evidência a palavra *katapausis*, a palavra no texto hebraico é *menuhah* e seu significado de um local a ser almejado era bem vívido na cultura hebreia.

Segundo Kratz, *katapausis* é a palavra grega que mais se encaixa na definição de *shabat* da língua hebraica, que além de um dia de descanso, acabou tornando-se um dia para Javé.<sup>896</sup> A ideia básica de *shabat* é o cessar de alguma atividade ou descansar de algum feito;<sup>897</sup> pode ser traduzido como “cessar, parar, paralisar, acabar, deixar de ser, deixar de existir, parar de trabalhar...”.<sup>898</sup> Como esteve associado ao sétimo dia, o termo hebraico acabou agregando a ideia de um

---

<sup>896</sup> KRATZ, Reinhard G. SÁBADO. In: BERLEJUNG, Angelika; FREVEL, Christian. (Orgs.). *Dicionário de termos teológicos fundamentais do Antigo e do Novo Testamento*. Tradução de Mônica Ottermann. São Paulo: Paulus e Loyola, 2011, p. 409s.

<sup>897</sup> CLINES, David J. A. (Ed.). *The dictionary of classical Hebrew*. Sin-Taw. Sheffield: Sheffield Phoenix, 2011, v. 8, p. 255-258.

<sup>898</sup> KIRST, Nelson et al. *Dicionário hebraico-português e aramaico-português*. 20. ed. São Leopoldo: Sinodal, Petrópolis: Vozes, 2007, 2007, p. 244.

dia de, ou para, descanso. Para Schuele, não é possível determinarmos exatamente quando houve esta fusão, tão pouco podemos estipular quando é que ele teria sido adotado como dia de descanso oficial pelos israelitas. Todavia, o consenso é de que seu uso foi bastante significativo no culto em torno do segundo templo, mas o quão anterior a isto o *shabat* já era guardado não há como precisar.<sup>899</sup>

Já o significado da palavra *menuhah*, também hebraica, tem mais a ver com um lugar de repouso, ou o ato de descansar em si.<sup>900</sup> Assim, suas principais traduções são: “descanso, repouso; lugar de repouso; sossego, tranquilidade”.<sup>901</sup> Além disso, segundo Stolz, ela carrega em si, a ideia de estar ou cair sobre, (como exemplo, podemos citar Is 25.10 que menciona “a mão de Javé repousou sobre Sião”, Nm 11.25: “o Espírito de Javé está sobre os anciãos” ou 2 Re 2.15: “o espírito de Elias repousa sobre Eliseu”).<sup>902</sup> Em outras palavras, a raiz desta palavra “tem o sentido não apenas de ausência de movimento, mas também o de estar instalado num determinado lugar (quer concreto ou abstrato), com nuances de caráter definitivo ou (quando se fala abstratamente) de vitória e salvação”.<sup>903</sup> Botterweck também entende que o sentido psicológico de tranquilidade está presente neste vocábulo.<sup>904</sup>

Mesmo que não tenhamos certeza de que o autor de Hebreus não tenha citado tal vocábulo, porque *katapausis* é a palavra grega mais usada para traduzi-la também. Assim, acreditamos que o contexto da tomada da terra por Josué estaria bem claro na mente do autor de Hebreus e seus ouvintes e, com ele, o descanso por trás do termo *menuhah* se faria presente no ideário deles. Por isso, inferimos que para ele é bem provável um conceito no sentido de se estar descansado diante de Javé.

Ainda há o uso da palavra grega *sabbatismòs*. Como já vimos anteriormente, uma palavra não tão comum para o dia a dia de sua comunidade, mas não tão inédita assim. Embora não há como saber se nosso autor a tomou emprestada do mundo grego ou judaico, com certeza foi além de seu significado inicial.

<sup>899</sup> SCHUELE, Andreas. SABBATH. In: SAKENFELD, Katharine D. (Org.). *The new interpreter's dictionary of the bible: s-z*. Nashville: Abingdon, 2006, v. 5, p. 4-6.

<sup>900</sup> CLINES, 2001, p. 347.

<sup>901</sup> KIRST *et al*, 2007, p. 131.

<sup>902</sup> STOLZ, F. DESCANSAR. In: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*. Madrid: Cristiandad, 1985, v. 2, p. 70.

<sup>903</sup> COPPES, Leonard. J. NÚAH. In: HARRIS; GLEASON; WALTKE, 1998, p. 936.

<sup>904</sup> BOTTERWECK; RINGGREN; FABRY, 1998, p. 278.

Procedente do verbo *sabbatídzo* que significa “eu guardo o dia do Sábado como dia de repouso ou dedico um dia como dia de repouso”, o sufixo *ismos* da língua grega consiste na forma reforçada do sufixo *mós*, e declara a ação que acontece impulsionada com a energia do verbo. Segundo Champlin, seu uso foi intencional, a fim de distingui-lo de qualquer outro tipo conhecido ou praticado.<sup>905</sup> E não tem a ver nem com a posse da Terra Prometida, com o dia de sábado ou mesmo com as leis judaicas do AT. Seu significado está muito mais relacionado com a bênção espiritual concedida ao povo de Deus em sua caminhada.<sup>906</sup>

Por fim, embora não seja diretamente citada, pode-se dizer que o nosso hagiógrafo também faz alusão à imagem da *menorá*, o candelabro de sete braços, que devia estar aceso vinte e quatro horas por dia (Lv 24.12) primeiramente no tabernáculo e mais tarde no templo. Como simbolismo básico, enquanto o rabino Zohar defende que ela “simboliza a árvore da vida e os seus sete braços, os sete planetas ou as sete palavras que compõem o primeiro versículo de Gênesis”,<sup>907</sup> segundo Josefo, três dessas lâmpadas serviam para representar “a adoração constante do povo de Deus (cf. Zc 6)”.<sup>908</sup>

Sob outra perspectiva, sua utilização também servia para demonstrar alguns aspectos da ação divina para com Sua comunidade. Em linhas gerais, podemos dizer que suas sete lâmpadas “representam a liderança perfeita de Deus sobre o seu povo”, além disso, dependendo do lugar citado, serve de símbolo para: a) a própria Palavra divina (cf. Sl 119.105; Pv 6.23); b) a liderança pessoal ou iluminação de Javé (2Sm 22.29); c) figura do Messias a trazer salvação para o povo (Sl 132.17); d) o candeeiro e o óleo puro representariam a ação do Espírito de Deus (Zc 4.6; Ap 5.6); ou ainda, e) como figura da assembleia de Javé, cujas lâmpadas devem estar sempre acesas para brilhar na humanidade (Lc 12.35; Fp 2.15; Mt 5.16).<sup>909</sup>

Resumindo, a *menorá* simboliza a presença e a condução divina, quer seja “por meio de Sua Palavra, por meio de Seu rei escolhido, [...] por meio de Seu messias [ou ainda com uma nação sacerdotal] que havia de conduzir em adoração a Deus todas as demais nações”. Ou seja, o candelabro no AT tinha uma conotação tão simbólica e espiritual que Davi foi denominado como a luz de Israel pelo fato

<sup>905</sup> CHAMPLIN, 2002, p. 517.

<sup>906</sup> FRIEDRICH, 1972, p. 34.

<sup>907</sup> TORÁ, 2001, p. 235b.

<sup>908</sup> LUTERO, Ant. 3.8.3 *apud* DAVIS, 1996, p. 101.

<sup>909</sup> COPPES, *In*: HARRIS; GLEASON; WALTKE, 1998, p. 943.

dele ter conduzido o povo a uma condição de bem-aventurança (*nuah*, a raiz de nossa palavra hebraica traduzida por descanso). Mas não é só isso, o próprio salmista declarou que a verdadeira luz que guia, protege, livra, conduz e promove a plena bem-aventurança é Javé (2Sm 22).<sup>910</sup>

Desta forma, o aperfeiçoamento que nosso hagiógrafo tanto anuncia e a que exorta sua comunidade (cf. Hb 7.19; 10.14; 11.40; 12.23; 13.21) só é possível quando a pessoa dá ouvidos à voz de Deus, reconhecendo e crendo em Jesus, seguindo assim a luz divina e deixando-se conduzir por Sua liderança.<sup>911</sup> Ainda, segundo Coppes, os primeiros leitores cristãos reconheciam “essa ‘orientação’ pela ‘palavra’ e ‘luz’ como um prenúncio de Cristo (Jo 1.1-13)”.<sup>912</sup>

Assim, enquanto *katapausis*, por sua ligação ao *shabat*, tem uma conotação mais relacionada à ausência de atividade ou ao dia semanal de descanso; a *menuhah* tem a conotação maior com a indicação de um lugar ou um sentimento de segurança e a *menorá* ficaria com o sentido de indicar a liderança e a presença constante divina no caminhar de Seu povo. Por isso, segundo Hobbs, o autor de Hebreus teria escolhido uma palavra um tanto quanto nova e enigmática para se referir ao pleno descanso usufruído na presença divina. Pois *sabbatísmos* já estaria designando o descanso das lutas e perseguições e assim como Javé havia mudado de atividade e não cessado Suas obras (cf. Gn 2.1-3), de igual modo as pessoas que aderiram à fé cristã, adotariam este novo estado de descanso, saindo de sua condição de oprimido para tornarem-se participantes de Cristo (3.14), Seu verdadeiro companheiro neste processo de redenção rumo a um lugar eterno e definitivo.<sup>913</sup>

Segundo Copper, o fato de Gn 2.3 usar a palavra *shabat* para se referir ao descanso divino e Êx 20.11 usar a *menuhah* é indício de que, teologicamente, o verdadeiro descanso não é apenas inatividade dos esforços humanos, ou mesmo separar um dia para relaxar. “Mas também entrar num estado de descanso na vitória/salvação (Js 1.13; cf. Dt 25.19). Somente a presença e o favor de Deus é que tornam possível este descanso...”.<sup>914</sup> Todavia, não se trata da “invulnerabilidade e calma do estóico, mas a paz, o contentamento e a segurança em Deus [...] mediante

<sup>910</sup> COPPES, *In*: HARRIS; GLEASON; WALTKE, 1998, p. 943.

<sup>911</sup> SEVERA, 1996, p. 211.

<sup>912</sup> COPPES, *In*: HARRIS; GLEASON; WALTKE, 1998, p. 943.

<sup>913</sup> HOBBS, 1954, p. 55.

<sup>914</sup> COPPES, *In*: HARRIS; GLEASON; WALTKE, 1998, p. 937.

a fé em Cristo como Senhor”,<sup>915</sup> ou, ainda, o senso de alegria e concórdia com todos<sup>916</sup> a ser vivido e presenciado já nesta vida, enquanto caminhamos para a verdadeira cidade, como realidade máxima.

## 7.2 A sombra e a realidade celeste em Hebreus

Quando lemos a homilia epistolar aos Hebreus, percebemos um posicionamento bem característico ao serem descritos dois aspectos ou duas dimensões de nossa vida humana. Segundo Masini, o autor de Hebreus parece crer e demonstrar que existe uma realidade transitória e visível, conectada com uma realidade invisível, mas definitiva.<sup>917</sup> Nesta mesma perspectiva geral, tanto a comunidade de Qumran<sup>918</sup> quanto Clemente e Filo<sup>919</sup> já vislumbravam e almejavam um descanso verdadeiro, sendo alcançado plenamente na Jerusalém celestial. Mas nosso hagiógrafo teria ido mais além.

Segundo Davidson, ele teria seguido uma linha mais platônica ao expor sua visão para o mundo judaico-cristão, dizendo que neste mundo somos apenas a cópia daquilo que seria a realidade celeste. Ou seja, o que é eterno, verdadeiro e ideal é existente apenas no campo espiritual “celeste”, o qual é projetado para esta era material onde tudo é temporal e até mesmo irreal.<sup>920</sup> Todavia, não podemos esquecer que o autor de Hebreus não é apenas adepto da filosofia grega, ele também dialogava com a cultura judaica e, principalmente, com a revelação em desenvolvimento do *Logos* encarnado.

Por isso, conforme Narborough, podemos dizer que enquanto no mundo platônico desenhava-se ambas as dimensões (perfeita e imperfeita) como paralelas e pertencentes ao mesmo tempo, nosso autor procura vincular e descrever ambas categorias, não como distinções estritamente simultâneas: onde teríamos o “eu verdadeiro” existindo no mundo das ideias, ao mesmo tempo que o “eu físico” estaria aqui neste mundo “das sombras”. Segundo a ótica de Hebreus, estas duas

<sup>915</sup> BROWN, R. Hensel. DESCANSO. In: COENEM; BROWN, 2000, p. 522.

<sup>916</sup> GUTHRIE, George H. *The structure of Hebrews: A Text-Linguistic Analysis*. Leiden: New York, Köln: E.J. BRILL, 1983, p. 109.

<sup>917</sup> MASINI, 1985, p. 16.

<sup>918</sup> CARDOSO, José R. C. *Cristologia Angelomórfica de Hebreus: estudo sócio-retórico e história das religiões comparadas em Hebreus 1.1-14, 2.5-18, 7.1-10*. Tese de Doutorado. Or.: Dr. Paulo Augusto de Souza Nogueira. São Paulo: UMESP, 2005, p. 150.

<sup>919</sup> THOMPSON, 1982, p. 87.

<sup>920</sup> DAVIDSON, 1882, p. 82.

realidades até coexistem, mas elas estão relacionadas e atreladas sob a dimensão espacial (físico e espiritual, ou terreno e celestial). Assim, mesmo que nossa existência possua simultaneidade e conexão com ambas as dimensões, o nosso eu vivencia uma única realidade de cada vez. Assim, enquanto sombra, vivemos nesta era, no âmbito físico, sob certas influências da era celeste, carregando por isto, algumas peculiaridades no sentido espiritual,<sup>921</sup> mas ainda somos um ser físico, presente neste éon. A partir da morte é que passaremos a usufruir plenamente o aspecto espiritual, na realidade máxima e verdadeira.<sup>922</sup>

Logo, enquanto para Platão o verdadeiro coexiste com sua sombra de forma sincrônica, para Hebreus, já existimos aqui e continuaremos a existir após a morte. De certo modo, ao descrever uma realidade bidimensional e sequencial, nosso hagiógrafo usa tanto de sincronicidade como de diacronicidade. A primeira para se referir aos dois tipos de mundos e a segunda para mencionar sobre a vida terrena seguida pela celestial. Assim, enquanto pela forma sincrônica, ele dá a entender que terra e céu coexistem e o mundo físico está sob influência do espiritual, ele também descreve o relacionamento diacrônico entre ambas as dimensões, quando destaca que nossa vida terrena terá continuidade na esfera eterna.

Voltando ao imaginário platônico na tentativa de explicar a adaptação de tal filosofia pelo nosso hagiógrafo, Davidson, como grande defensor deste intercâmbio, usa as palavras “céu” e “terra”, para distinguir estas duas eras. Todavia, sem muito sucesso, pois acaba concluindo que são nomes que não são tão esclarecedores. Pois afinal, a imagem verdadeira e inabalável que seria o céu, mesmo diante das transformações ocorridas no âmbito do transitório, acaba sendo uma e a mesma coisa, pois céu e terra coincidem mutuamente, a partir do momento que Deus nos destinou como sua possessão final. Em outras palavras, sua teoria segue muito próxima ao ideário que chegou até os nossos dias, por meio do platonismo,<sup>923</sup> pois

---

<sup>921</sup> Não pretendemos aqui, entrar no campo da psicologia, onde parte de seus pesquisadores tenta descrever a pessoa humana como um ser bio-psico-socio-espiritual, entre outras possibilidades. Aqui, destacamos apenas o fato da junção entre os aspectos físicos e espirituais encontrados na humanidade, como um ser integral.

<sup>922</sup> NARBOROUGH, F. D. V. *The epistle to the Hebrews: in the revised version with introduction and commentary*. Oxford: At The Clarendon Press, 1943, p. 43s.

<sup>923</sup> Certamente o platonismo não deve ter sido a única corrente fora de Israel a acreditar na existência e correlação entre os mundos físicos e espirituais. Todavia, como foi por meio de Platão que tais pensamentos foram sistematizados, de sorte a chegarem até nós, optamos em usar tal terminologia.

como fomos criados para a eternidade, e espiritualmente ela é a realidade última, seríamos de fato apenas uma sombra da mesma.<sup>924</sup>

Todavia, segundo Konings, o autor de Hebreus, logo no início de sua obra já dá indício de que há dois tempos distintos, o antigo e o novo. Concomitantemente, esta fala inicial também estaria fazendo correspondência a dois “mundos” existentes ao mesmo tempo (o celeste/eterno versus ao criado/terreno) e que se inter-relacionam entre si. O provisório sendo apenas como um reflexo da realidade plena. Assim, “tudo o que é de Cristo, neste nosso mundo, participa plenamente da verdadeira realidade. O resto é precário, sombra apenas”.<sup>925</sup> Assim, seguimos sua defesa, juntamente com Masini, no sentido de que em Jesus temos a verdadeira realidade de todas as coisas,<sup>926</sup> todavia não encontramos base sólida para sua declaração meramente física, por meio da qual diz que apenas os cristãos aqui nesta era é que usufruem de tal plenitude. Afinal, nos momentos em que esta dupla dimensão é trabalhada em Hebreus, também passa a ideia de que aqui estamos apenas usufruindo uma sombra. Ou seja, mesmo uma pessoa extremamente devota a Cristo, enquanto estiver neste mundo, viverá como se estivesse apenas sob um pequeno vestígio da glória divina. Pois este usufruto pleno será somente na eternidade, nossa dimensão última.

Assim, podemos dizer que a melhor alternativa para um bom entendimento desta questão seja continuarmos os estudos sob a ótica de que o mundo grego e o judaico não estavam tão isolados, como geralmente ouvimos por aí. Mesmo porque, segundo Narborough, a partir de um diálogo com o texto de Gálatas 4, nosso hagiógrafo, ao seguir a interpretação judaica, também acabou trabalhando com modelos humanos daquilo que existia como realidade no céu. Como exemplo ele destacou que, para autor do livro aos Gálatas, a lei (algo tão arraigado na cultura hebreia), que passou a ser encarada uma sombra da realidade perfeita da glória divina e que somente em Cristo é possível o acesso à sua imagem completa e real.<sup>927</sup>

Para Josefo, tanto o santuário como a própria indumentária dos sacerdotes tinham íntima relação com o universo e o mundo celeste. A divisão tríplice do templo simbolizava a terra, o mar e o céu; as sete lâmpadas do candelabro, seriam uma

---

<sup>924</sup> DAVIDSON, 1882, p. 82.

<sup>925</sup> KONINGS, 1995, p. 9.

<sup>926</sup> MASINI, 1985, p. 16.

<sup>927</sup> NARBOROUGH, 1943, p. 42.

referência ao curso dos planetas, divididos naquela época em setenta. A cor azul da estola sacerdotal simbolizava o céu, a morada divina.<sup>928</sup>

E o próprio texto bíblico de Hebreus parece ser bem determinante acerca deste espaço bidimensional. Segundo Masini, as seguintes passagens são bem expressivas: Hb 2.5; 8.5,13; 9.8,11,23,24; 11.20; 13.8,14.<sup>929</sup> Embora ele não tenha explicado o porquê da importância destes versos, excetuando o 8.13 e 11.20 nos quais não vimos conexão com a questão da bi-dimensão terrena-celeste, podemos perceber, com certa clareza, nas demais passagens, respectivamente: a ideia de um mundo vindouro; a ideia de que o culto era uma sombra das coisas celestes; o templo era como uma parábola para o tempo presente; a purificação celeste em sintonia com a purificação terrena; Cristo como sumo sacerdote, adentrou na presença divina; a eternidade de Jesus e a declaração de que nossa busca é por uma cidade permanente e vindoura.

Além delas, podemos observar que o tabernáculo era tido como cópia do santuário celeste (cf. Hb 8.2; 9.19-23). O mais interessante nesta questão é que tanto Is 66.1, Jr 7.14, quanto Ez 10.18-22 já havia declarado que o templo terreno não era mais tão importante para o culto hebreu. Mesmo com o templo em plena atividade nos dias de nosso hagiógrafo,<sup>930</sup> ele parece seguir na mesma direção, procurando uma proposta de culto mais voltada para uma vida não meramente ritualista, mas acima de tudo preocupada com o relacionamento espiritual com Deus capaz de refletir em uma mudança de vida terrena.

Em outras palavras, podemos dizer que em Hebreus é trabalhada uma visão bidimensional-sequencial de nossa realidade. Algo parecido com aquela que a apocalíptica judaica do primeiro século já defendia: esta ordem em que vivemos é passageira, transitória e de imperfeições; em compensação, o reino do Messias trará a manifestação de uma esfera celeste, duradoura e perfeita. Embora nosso autor sagrado não nos deixe claro quando isto ocorrerá, não podemos deixar de nos preocupar com uma vida em prospecção, pois o que já temos hoje, no que diz respeito às bênçãos celestiais, mesmo que já conquistadas por Cristo, o

---

<sup>928</sup> JOSEFO, Flávio. *Antiguidades Judaicas 3.7.179-187*. Apud CARDOSO, 2005, p. 122s.

<sup>929</sup> MASINI, 1985, p. 16.

<sup>930</sup> Seguimos a opinião de vários autores que propõem a datação de escrita para antes da queda de Jerusalém.

percebemos ou usufruímos de maneira incompleta, como verdadeiras sombras ou imagens embaçadas.<sup>931</sup>

Segundo Nickelsburg, a comunidade de Qumran também acreditava numa dimensão espiritual. Ou seja, “embora o culto de Jerusalém estivesse poluído e sem efeito, o louvor devido ao rei celestial estava, de fato, acontecendo no céu, o perdão era efetuado pela instrumentalidade dos sacerdotes celestiais e a realeza de Deus, que ainda estava por ser realizada na terra, já estava estabelecida no céu”.<sup>932</sup>

Diante de tudo isso, assim como não podemos falar da bênção divina para os filhos de Israel no AT, somente sob o aspecto material e temporal, precisamos entendê-la também e mais plenamente sob o viés espiritual. Desta forma, o autor de Hebreus, embora enfoque mais a questão metafísica deste descanso, não o faz isolado ou em detrimento das questões materiais que o envolvem.<sup>933</sup> Mesmo porque, ao seguirmos uma das conclusões de Baly ao estudar o processo pelo qual Israel se tornou monoteísta, podemos dizer que os israelitas não punham o sentido de sua existência apenas no mundo físico, mas a partir da experiência do êxodo e do Sinai, apoiaram-se no fato deles serem povo eleito de Javé e alvos de Seus feitos salvíficos, como a base real para um sentido verdadeiro da própria vida. Ou seja, o sentido da vida, para o israelita veterotestamentário, já tinha indícios de ser vinculado não apenas nesta terra, mas em íntima relação com a ação divina em sua própria história.<sup>934</sup> Embora não possamos ter certeza sobre o quão convictos os israelitas do deserto estavam desta teologia, o conceito canônico de uma vivência dupla (divino-terreno) bem como certo aspecto da transitoriedade desta jornada já era possível de ser vislumbrado, ao longo do AT.

### 7.3 O acesso ao descanso

Como havíamos sinalizado anteriormente, mesmo que Hb 4.14 tenha sido escrito em um padrão quiástico de sete braços e, de certo modo, pareça demonstrar certa trilha lógica para a obtenção do verdadeiro descanso [promessa do descanso

<sup>931</sup> NARBOROUGH, 1943, p. 43s.

<sup>932</sup> NICKELSBURG, George W. E. *Literatura Judaica, entre a Bíblia e a Mixná: uma introdução histórica e literária*. Tradução de Elizabeth A. Soares, Paulo Augusto de Souza Nogueira. São Paulo: Paulus, 2011, p. 301.

<sup>933</sup> DAVIDSON, 1882, p. 100.

<sup>934</sup> BALY, Dennis. The Geography of Monotheism. In: FRANK, H. T.; REED, W. L. (Ed.). *Translating and understanding the Old Testament: essays in honor of Herbert Gordon May*. Nashville: Abingdon, 1970, p. 268s.

(braços A e A') e de um auxiliador (B e B'), convite para sua aceitação (C e C') e a própria declaração de que por meio do Josué do NT temos acesso ao verdadeiro descanso (braço D)], acaba não sendo tão claro no que diz respeito a como, exatamente, podemos entrar, ou melhor, iniciar o processo de entrada no mesmo. Isso, de certo modo, já deveria ser esperado. Afinal, seu autor é hábil no jogo das palavras e na construção paulatina de sua teoria. Muito raramente ele vai direto ao assunto, como diríamos, “com todas as letras”.

No entanto, não nos deixou às cegas. Pois, assim como “a exortação à perseverança de Hebreus 3.7-19, para que o povo de Deus atual ‘permaneça até o fim’ é um convite à peregrinação em direção ao descanso de Deus”, semelhantemente, é enfático em nos declarar que por meio da fé e da perseverança o crente tornasse companheiro de Cristo (Hb 3.14) e, ao “estar em Cristo”, estaria no próprio descanso com Deus.<sup>935</sup> Além do próprio texto de Hb 3.14, que vê na participação em Cristo a base para tal argumentação,<sup>936</sup> os textos de Dt 12,9-11; 1Cr 23.25; 2Cr 6.4-7 também evidenciam que o descanso está intimamente relacionado com a presença divina entre Seu povo.<sup>937</sup> Entretanto, como entrar no mesmo?

A partir da habilidade do autor de Hebreus no uso das inclusões, podemos dizer que Hb 4.1-14 está intimamente relacionado com Hb 10.19-25. Não somente isso, segundo Adriano Filho, estes dois textos são o exemplo mais importante no uso desta metodologia.<sup>938</sup> Em termos técnicos, podemos dizer, a partir de Gallos, que entre ambos os textos: a) existe correspondência formal entre as palavras; b) há relação semântica; c) possui uma mesma lógica argumentativa; d) demonstra continuidade de conteúdo, por usar o mesmo gênero (exposição); e) apresenta coesão sintática (ao utilizar em cada trecho três substantivos hortatórios bem próximos entre si; e f) a exortação à perseverança (4.14) é repetida, ou no mínimo complementada, com o apelo a não se abalar (10.23) e com a preocupação da negligência com os cultos (10.25).<sup>939</sup>

Também podemos perceber paralelos em relação ao conteúdo apresentado em cada recorte: a) a figura de um grande sumo sacerdote; b) a menção sobre a entrada na esfera celestial; c) a importância de manter firme a confissão; e d) a

<sup>935</sup> ADRIANO FILHO, 2001, p. 43.

<sup>936</sup> BORNSCHEIN, 2017, p. 50.

<sup>937</sup> ADRIANO FILHO, 2001, p. 40.

<sup>938</sup> ADRIANO FILHO, 2002, p. 135.

<sup>939</sup> GALLOS, 2011, p. 243-280.

necessidade de aproximar-se com intrepidez.<sup>940</sup> Neste mesmo sentido, ainda podemos observar conexão, além do estilo inclusivo (existente apenas a partir do verso 4.14), mas entre as duas passagens como um todo, a partir das seguintes ideias: a) a preocupação com a atitude do coração (3.13s; 4.7; 10.22); b) a declaração sobre a fidelidade divina (4.3b; 10.23); c) o senso de caminhada (3.13; 10.24); d) a importância da perseverança (3.14b; 4.2; 10.25); e também e) a própria disponibilidade do descanso (4.8; 10.25).

Diante de tantas similaridades entre as passagens, podemos dizer que Hb 10.19-25, além de servir como fechamento para a exposição maior acerca do ministério sacerdotal de Cristo, explicitado em Hb 8 e 9, também serve de subsídios para indicar-nos como iniciar o processo de entrada no descanso divino, ainda que aqui não use nenhuma das palavras chaves relacionadas a este termo.

Assim, nosso hagiógrafo informa-nos que o acesso ao descanso não depende apenas da Palavra anunciada (esta é infalível e garantida), mas seus ouvintes precisariam aceitá-la por meio da fé individual (Hb 4.2). Pelo fato de tal Palavra estar interligada com a própria obra conciliadora de Cristo, seus ouvintes são instigados a considerá-lo e confessá-lo (Hb 3.1; 4.14 – declarando-o aberta e publicamente como Sumo sacerdote). Não basta um mero reconhecimento, mas um comprometimento total com Ele. Só assim a pessoa fiel torna-se participante de Cristo. Por esta razão, podemos dizer que o descanso é conquistado por meio da fé, sua porta de entrada (ou de início) para o mesmo.

Outro detalhe interessante, como destaca Stern, o fato de Hb 3.1-6 trabalhar com a temática “casa de Deus” e salientar a diferença entre Moisés e Jesus, nos

[...] leva à conclusão que *Yeshua* deve ser identificado com Deus, uma vez que ele é quem construiu todas as coisas (comparar com 1.2). Como de costume, o Novo Testamento não declara de forma direta que *Yeshua* é Deus, entretanto faz essa identificação de modo indireto.<sup>941</sup>

Desta forma, podemos dizer que além de Jesus ser reconhecido como o próprio Deus, Ele também é o sumo sacerdote sobre toda a Sua casa (Hb 10.21). Como tal, continua à disposição para servir o Seu povo (Hb 2.16) e o conduzir à intimidade com Deus (Hb 10.19), por seu sangue, pelo “vivo e novo caminho” que

<sup>940</sup> ADRIANO FILHO, 2002, p. 135.

<sup>941</sup> STERN, David. *Comentário Judaico do Novo Testamento*. Tradução de: Regina Aranha, Lena Aranha, Valéria Lamim, Pedro Bianco, Marson Guedes, Edinael Rocha, Célia Clavello. São Paulo: Atos, 2008, p. 730.

inaugurou (Hb 10.20), de forma a levá-lo a ter uma vida realmente transformada (Hb 10.22). Em outras palavras, o descanso é obtido em Cristo (Hb 3.4-6 e 4.8-10, o Josué do NT); por meio de sua crucificação (Hb 10. 19s); deve ser acessado mediante a fé (Hb 4.3; 10.22); precisa ser vicenciado diariamente (Hb 3.7-19; 10. 24); e, à semelhança de uma peregrinação, na qual “vamos entrando”, temos que demonstrar uma transformação constante de vida (Hb 3.13s; 4.7; 10.22). Em poucas palavras, como diz Severa, é o processo de conversão da pessoa que crê em Cristo, a qual inicia sua vida espiritual nesta terra, mas só a terá de forma plena na eternidade, na consumação final.<sup>942</sup> Desta forma, o descanso abarca duas dimensões: a era presente, na qual é iniciado e a vindoura e definitiva, conforme veremos no próximo tópico.

#### **7.4 A transitoriedade desta era**

Simultaneamente à crença na dupla dimensão terrena e celeste, o autor de Hebreus também demonstra que nossa era é transitória e passageira. Alguns textos que procuram mostrar isto são: Hb 2.10, 3.1-4.14, 6.20, 11.1-40 (8-16), 12.2, 18s, 13.9-14. Além destes, Hebreus deixa bem claro que a verdadeira cidade a ser almejada não é Jerusalém, conquistada por Davi; mas é aquela arquitetada e edificada no céu, pelo próprio Deus (Hb 11.10). Sendo desta forma algo extremamente elevado e muito mais sublime (Hb 1.3, 8.1-2, 10.12, 12,2) e que só poderá ser alcançada plenamente no porvir (Hb 11.16; 13.14).

Diante desta transitoriedade, não podemos pensar que a revelação do AT fosse por conta de ser insignificante ou inadequada e incapaz de prover o real e pleno significado das coisas pertinentes a Deus. Precisamos lembrar-nos do processo revelacional divino, que ia crescendo e acompanhando a própria maturidade do povo<sup>943</sup> e, também da dupla dimensão, mencionada no tópico anterior. Mas, além disso, segundo Konings, precisamos estar cientes que “se alguma coisa do AT parece ultrapassada, é que Deus a concebeu como provisória e agora coloca no definitivo lugar: a tenda, o sacrifício, etc.”.<sup>944</sup>

---

<sup>942</sup> SEVERA, 1996.

<sup>943</sup> SMITH, 2001, p. 73.

<sup>944</sup> KONINGS, 1995, p. 11.

Tanto Käsemann<sup>945</sup> quanto Adriano Filho<sup>946</sup> são da opinião que a homilia epistolar aos Hebreus trabalha com o tema central da peregrinação. Ou seja, o povo de Deus está apenas de passagem por esta vida. Segundo Severa, o autor sagrado mistura conceitos gregos e judaicos para enfatizar a realidade de um mundo presente versus outro futuro.<sup>947</sup> Esta ideia de efemeridade é tão forte que alguns, como Bruce, chegam a entender o alvo da vida cristã como algo apenas relacionado ao futuro. Curiosamente, mesmo que ele entenda a simultaneidade entre a esfera terrena e celeste, o verdadeiro descanso do cristão só pode ser alcançado no céu. Aqui, o fiel, por meio da fé, conseguiria apenas a garantia de que sua herança está reservada na glória.<sup>948</sup> Em contrapartida, há quem defenda que o repouso sabático parece estar se referindo somente ao presente.<sup>949</sup> Todavia, tais proposições não coincidiriam com as próprias de Hebreus, que declaram a existência da dimensão física-espiritual também neste hoje transitório. Em especial, ao destacar que, embora estejamos vivendo sob a sombra dos bens futuros (Hb 10.1), já usufruímos várias de suas conquistas (Hb 1.2; 3.1; 4.3; 6.1; 9.9).

A ideia de estarmos sob uma era momentânea também já tinha sido mencionada em Käsemann, porém sem maiores detalhes.<sup>950</sup> Todavia, segundo Adriano Filho “o modelo interpretativo que afirma o dualismo céu e terra e a noção de ser um estranho e peregrino sobre a terra é positivo, principalmente porque distingue o livro de Hebreus dos outros textos do Novo Testamento”.<sup>951</sup> Acreditamos, inclusive, que Hebreus estaria indo além, não somente quando comparado aos demais livros do NT, mas de outras literaturas de sua época. Principalmente porque, segundo Cardoso, além da clara descrição de Hb 11.13 “estrangeiros e peregrinos nesta terra”, há muitas outras expressões pertencentes “ao mesmo campo semântico (transviar, caminhos, conduzir, etc.) [que] estão esparsas por todo o texto” e que não são tão comuns para a época.<sup>952</sup>

Curiosamente, enquanto o tema peregrinação em Hebreus pareça algo bom e positivo, o estrangeiro na antiguidade era tido com muito desdém, repugnância e preconceito, quando não eram alvos de perseguição, tortura e saques de seus bens.

<sup>945</sup> KÄSEMANN, 1984.

<sup>946</sup> ADRIANO FILHO, 2001.

<sup>947</sup> SEVERA, 1996, p. 207.

<sup>948</sup> BRUCE, 1984, p. 78.

<sup>949</sup> HEWITT, 1986, p. 104.

<sup>950</sup> KÄSEMANN, 1984.

<sup>951</sup> ADRIANO FILHO, 2001, p. 14.

<sup>952</sup> CARDOSO, 2005, p. 39.

Havia uma verdadeira xenofobia.<sup>953</sup> Por exemplo, em Hebreus 12.34 e 13.5 aparece a palavra *ptôxós* que, segundo Arens, diz respeito às pessoas pobres que tiveram seus bens destituídos. Mas, não era apenas uma referência às perdas econômicas, mas ao próprio status social; pois eram pessoas que não faziam parte da sociedade.<sup>954</sup> Contrariando a lógica humana, o hagiógrafo vai dizer que os fiéis peregrinos, mesmo sendo maltratados, tiveram uma dignidade tal que o mundo não havia sido considerado digno de tê-los (Hb 11.38). Não obstante o fato de ele usar um termo com conceito um tanto negativo, a ideia da peregrinação parece bem presente em suas palavras.

Mesmo porque, segundo Lifschitz, esta ideia do passageiro também era vista, inclusive, na cultura judaica do primeiro século, que via no sábado um dia de louvor e, ainda, como símbolo do “descanso para a vida do mundo que há de vir”.<sup>955</sup> Embora não possamos concordar com toda a interpretação que ele traz acerca do sábado, pois chega a personificá-lo ora como um anjo, ora como a própria esposa de Deus ou de Israel,<sup>956</sup> parece ser coerente naquele quesito.

Isto faz ainda mais sentido quando percebemos, como Adriano Filho, que o fato do autor de Hebreus aludir o tema de um “universo simbólico”, mencionando que vivemos como que a sombra da própria realidade (Hb 8.5), não significa que ele o tenha criado do nada, muito pelo contrário, tem muito mais lógica entendê-lo como alguém que propunha “confirmar e reforçar a validade do universo simbólico já aceito pelos destinatários”.<sup>957</sup> Muito provavelmente por conta disso ele não se preocupa em descrever possíveis sinais relacionados ao fim dos tempos, mas a ênfase em como os cristãos deveriam “compreender sua existência no mundo, lado a lado com a salvação prometida e assegurada no porvir”.<sup>958</sup>

Em outras palavras, como define Adriano Filho, o descanso é tanto para o presente quanto para o futuro. Algo desta era, porque o hagiógrafo faz questão de destacar a palavra hoje, mas também é algo do porvir, porque além do verbo “estar entrando” (4.3), há as seguintes expressões indicando outro lugar: “‘a cidade com fundamentos’ (11.10), ‘a cidade que Deus preparou’ (11.16), ‘a cidade do Deus vivo’

<sup>953</sup> CARDOSO, 2005, p. 40s.

<sup>954</sup> ARENS, Eduardo. *Ásia menor nos tempos de Paulo, Lucas e João: aspectos sociais e econômicos para a compreensão do Novo Testamento*. São Paulo, SP: Paulus, 1998.

<sup>955</sup> LIFSCHITZ, 1998, p. 102.

<sup>956</sup> LIFSCHITZ, 1998, p. 98 e 106.

<sup>957</sup> ADRIANO FILHO, 2001, p. 18.

<sup>958</sup> AROWELE, 1990, *apud* ADRIANO FILHO, 2001, p. 19.

(12.22) e ‘a cidade que há por vir’ (13.14)”.<sup>959</sup> Afinal, além da transitoriedade de nossa vida, o nosso hagiógrafo procura explicar-nos sobre a importância do descanso divino deixado à disposição do fiel.

### 7.5 O lugar (u-tópico) do descanso

Cientes da bi-dimensão e da transitoriedade da era em que vivemos, Hebreus trabalha a ideia do descanso que ainda resta ao povo de Deus. Todavia, em qual dimensão isto acontece? Tal repouso estaria disposição dos que creem em Javé já nesta vida, efêmera e passageira? Ou seria reservado para tão somente ser usufruído no porvir? Não são poucos os autores que até concordam com a transitoriedade, mas são enfáticos em fazê-lo sob a perspectiva de que tal descanso só estará plenamente disponível quando o fiel concluir suas obras aqui na terra. Por exemplo, Bruce chega a esta conclusão em especial a partir da citação de Ap 14.13<sup>960</sup> que diz “Bem-aventurados os mortos que desde agora morrem no Senhor. Sim, diz o Espírito, para que descansem de seus trabalhos, pois suas obras os acompanham”.<sup>961</sup> Todavia, tal conclusão parece ser apressada e fora de contexto. Em Apocalipse, a ideia é que nossas obras, operadas por meio da fé, produzirão resultados que nos acompanharão eternamente.<sup>962</sup> Isto, sim, estaria inclusive em sintonia com a ideia propagada pelo autor de Hebreus.

Guthrie acaba seguindo uma linha parecida com a de Bruce, mas por caminhos diferentes. Embasado em seu conteúdo extremamente escatológico, defende que muito provavelmente o *sabbatismòs* se referisse tão somente à entrada ao santo dos santos celestial.<sup>963</sup> A partir de argumentação distinta, Mussner também defende que ele diz respeito tão somente à “Terra Prometida verdadeira no céu”.<sup>964</sup> Todavia, sua declaração se baseia em especial na definição de descanso de Gn 2.2, apegando-se ao fato da Bíblia se referir ao descanso de Deus. Porém, infelizmente,

<sup>959</sup> ADRIANO FILHO, 2018, p. 11. Traduções feitas a partir das palavras originais “‘the city that has Foundations’ (11:10), ‘the city God has prepared’ (11:16), ‘the city of the living God’ (12:22) and ‘the city that is to come’ (13:14).”

<sup>960</sup> BRUCE, 1984, p. 77.

<sup>961</sup> BÍBLIA, 2008, p. 1272, Ap. 14.13.

<sup>962</sup> Segundo Miranda, esta declaração está em oposição aos seguidores do anticristo, ou seja, assim como as atitudes daqueles que negarem a Cristo trarão consequências, as ações de cada crente será somada e contabilizada, acompanhando-o no céu, pois diante do relato, muitos seriam mortos pela besta. (MIRANDA, 2013, p. 256.)

<sup>963</sup> GUTHRIE, *In*: BEALE; CARSON, 2014, p. 1176.

<sup>964</sup> MUSSNER, 1987, p. 118.

ele ignora a questão de que embora Gn 2.2 mencione, sim, o descanso divino, o faz como referência ao final da criação terrena. Ou seja, não seria lógico pensar nele apenas para o futuro e/ou na dimensão espiritual. Além disso, soaria no mínimo estranha a preocupação do autor de Hebreus de que alguns tenham falhado ao não entrar (Hb 4.1) ou, principalmente, sua declaração de que “nós, os que temos crido, entramos no descanso” (Hb 4.3), se o mesmo fosse possível tão somente na eternidade. Certamente, se mirasse apenas em algo celeste, Hb 4.3 teria dito que ao crer o fiel garantiria sua entrada no descanso e não que já entrou.

Outra posição, bem contrária a esta, é defendida por Theissen, que diz que tal descanso diria respeito tão somente à espiritualidade que o fiel consegue obter ao seguir a Palavra divina, estando sob sua orientação.<sup>965</sup> Seria algo como a ideia encontrada nas cartas consideradas paulinas: ao nos submetermos ao Evangelho, vivemos sob a influência do Espírito<sup>966</sup> e verdadeiramente temos paz com Deus.<sup>967</sup> Assim, seguimos com parte de sua teoria, em especial com a ideia desta possibilidade de já usufruirmos algo nesta era presente. Fazemos isto, em especial, por conta do enfático convite do autor em pedir uma resposta aos seus ouvintes para o “hoje” (o momento presente). Todavia, não conseguimos encaixar a parte da teoria de ser um descanso apenas terreno, principalmente diante da ênfase dada pelo próprio hagiógrafo de que aqui estamos apenas de passagem.

Talvez, a crença de um descanso meramente futuro e, principalmente, atrelado ao desinteresse em nossas ações aqui e agora, tenha sido causada pela mesma confusão que geralmente há entre a definição de obras entre os autores de Efésios e Tiago. Ou seja, de certo modo, Hb 3 e 4, segue o mesmo conceito paulino de que “obras” é encarado como o esforço próprio para a autojustificação, logo, devemos descansar em Deus, deixando nossas obras meritórias de lado. Por isto disse o autor aos Efésios: que o justo é salvo pela fé e não pelas obras (Ef 2.8s); e nosso hagiógrafo: “aquele que entrou no descanso de Deus, descansou de suas próprias obras” (Hb 4.10). Enquanto no Apocalipse, temos o mesmo ideário de Tiago, no qual “obras” é aquilo que cada cristão constrói a partir de sua fé. Assim, enquanto Tiago espera que seus ouvintes ajudem ao próximo como demonstração de que creem de fato em Deus (cf. Tg 2.18), João pede que os seus enfrentem os

---

<sup>965</sup> THEISSEN, Gerd. *Untersuchungen zum Hebraeerbrief. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1969.*

<sup>966</sup> Cf. Gálatas 5.16,18.

<sup>967</sup> Cf. Romanos 8.6.

tormentos da besta, como obra de perseverança, obediência e fé (cf. Ap 14.12) e assim, com uma fé em ação, a pessoa que segue a Cristo estará produzindo frutos que a acompanhará para o verdadeiro descanso.

Mesmo porque, para Summer, a palavra para “trabalho” empregada pelo autor apocalíptico significa “labuta sob grande adversidade”.<sup>968</sup> Desta feita, assim como as ações dos ímpios resultarão em sua condenação, as obras do salvo, realizadas em Cristo, resultarão no galardão celeste.<sup>969</sup> O trabalho a que o livro das Revelações se refere, portanto, assemelha-se muito mais a Hb 4.11 do que a 4.9 como Bruce, erroneamente, procurou associar.<sup>970</sup> Afinal, nossa vida aqui na terra é considerada como uma verdadeira luta constante e só será vencida no dia-a-dia, mediante o descanso absoluto sob os cuidados de Deus.<sup>971</sup> Algo iniciado aqui, mas plenificado no além.

Aqui, tomamos emprestada a aplicação que Mueller fez para o conceito de *u-topia*, mesmo que ele tenha sido cunhado na explicação sobre o “novo céu e a nova terra” de Apocalipse 20. A partir dele, podemos dizer que a sublimidade de um descanso divino que pode ser usufruído pela humanidade, simplesmente por meio da fé, num primeiro momento parece um tanto quanto surreal e utópico, no sentido normal da palavra. Todavia, ao olhar literalmente para a palavra *u-topia*, temos “um não-lugar”. Algo aparentemente indefinitivo, pelo menos por enquanto. No entanto, além disso, podemos pensar que “se ainda não tem lugar, é porque não quer ser coisa só de um lugar, deixando os outros lugares de fora [pois, como tal, o descanso] terá sempre um lugar em nossos corações, como tem seu lugar no coração de Deus”.<sup>972</sup> Diante disso, podemos dizer que o lugar do descanso divino outorgado a Seu povo tem este ar de mistério (pois oscila entre as duas dimensões: aqui e na eternidade) mas, ao mesmo tempo, serve como garantia (algo certo e referencial), à toda pessoa que crê.

Diante disso, mantemos as palavras de Hewit, quando diz “que é mais apropriado relatar o conceito de descanso sabático ao descanso espiritual da alma em comunhão com Deus, uma comunhão obtida através de um contato pessoal bem

<sup>968</sup> JSUMMERS, Ray. *A Mensagem do Apocalipse: digno é o Cordeiro*. 2. ed. Tradução de Waldemar W. Wey. Rio de Janeiro: JUERP, 1972, p. 170.

<sup>969</sup> MIRANDA, 2013, p. 256.

<sup>970</sup> BRUCE, 1984, p. 77.

<sup>971</sup> MONTEFIORE, 1979, p. 85.

<sup>972</sup> MUELLER, Ênio R. *Caminhos de Reconciliação: a mensagem da Bíblia*. São Leopoldo: Grafar, 2010, p. 211.

definido com Jesus Cristo (cf. Mt 11,28)".<sup>973</sup> Seguindo este pensamento, convém aqui, transcrever as próprias palavras de Jesus, segundo Mateus:

Vinde a mim, todos os que estais cansados e sobrecarregados, e eu vos aliviarei. Tomai sobre vós o meu jugo e aprendei de mim, que sou manso e humilde de coração; e achareis descanso para a vossa alma. Porque o meu jugo é suave, e o meu fardo é leve.<sup>974</sup>

Curiosamente, tanto Montefiore quanto Ratzinger já defendiam este paralelo entre o descanso e a própria pessoa (ou ministério) de Cristo. Enquanto o primeiro apenas diga que tal convite já estava em certa sintonia com as palavras descritas em Eclo. 51.27 e faria total sentido sob a perspectiva do sacerdócio terreno-celestial de Cristo,<sup>975</sup> Ratzinger vai um pouco além. Pois, ao analisar o texto de Mateus 11.25-30, ele defende que Jesus estaria aplicando à sua pessoa uma reinterpretação do verdadeiro sentido do descanso mencionado no Antigo Testamento.<sup>976</sup> Embora seu texto não tenha aspectos de uma exegese, sua teoria de que o verdadeiro descanso é obtido em Jesus parece ser bastante coerente, interessante e condizente com a realidade vislumbrada em Hebreus.

Por isto, discordamos de Adriano Filho neste ponto, quando diz que o verdadeiro descanso a ser buscado “deve ser encontrado além deste mundo”.<sup>977</sup> Pois, além de tudo o que já mencionamos, o autor de Hebreus parece se referir ao descanso como uma realidade tangível e não meramente uma esperança.<sup>978</sup> Em especial, quando observamos a sua ênfase de que o mesmo: está à disposição ainda hoje (Hb 3.7,13,15; 4.7a,7c); pode ser entrado pela fé (Hb 3.3); pertence ao contexto de que nós já somos participantes do chamado celeste conquistado por Cristo (Hb 3.1); e, principalmente, quem entrou no descanso, já descansou de suas obras (Hb 4.10).

Trata-se de um descanso real, não apenas algo para o futuro. Prova disso seria a própria declaração de que ele já existia desde a fundação do mundo e de

<sup>973</sup> Tradução pessoal a partir do original: “sembra perdiò più appropriato riferire il concetto del riposo sabbatico al riposo spirituale dell'anima in comunione con Dio, comunione ottenibile mediante un ben definito contatto personale con Gesù Cristo (cf. Mt 11.28)” (HEWITT, 1986, p. 104.)

<sup>974</sup> BÍBLIA, 2003, p. 964, Mt 11.28-30.

<sup>975</sup> MONTEFIORE, 1979, p. 86.

<sup>976</sup> RATZINGER, Joseph. *Jesus de Nazaret*. Tradução de Carmen Bas Alvarez. Buenos Aires: Planeta, 2007, p. 136-143.

<sup>977</sup> ADRIANO FILHO, 2001, p. 21.

<sup>978</sup> GUTHRIE, 1984, p. 10.

que Deus já estava nele. Se só isto não fosse suficiente, ainda tem o convite do salmista de que seus contemporâneos precisavam entrar nele.<sup>979</sup>

Além disso, a ênfase na palavra “hoje” proferida inicialmente pelo salmista e confirmada por nosso autor de Hebreus, além de indicar a disponibilidade atual deste descanso, pode muito bem estar associada em plena conexão ao ministério de Cristo. Pois, seria estranho pensar que no capítulo 1 a palavra teria um sentido, diferente daqueles explorado nos capítulos 3 e 4.<sup>980</sup> Por isto, a melhor interpretação para o “hoje” de Hebreus seria não encará-lo literalmente, como um dia de 24h, restrito a um único dia, como se referisse apenas ao dia em que o hagiógrafo escreveu sua homilia. Curiosamente, seguiria a mesma ideia de um período de tempo, descrito nos sete dias da criação e não um único dia, dentro do tempo cronológico.

Assim, encarando-o como o tempo presente, ele acaba sendo considerado como todos os dias, ao mesmo tempo em que pode ser qualquer momento, “até a consumação final”.<sup>981</sup> Desta forma, enquanto em Hb 1 nosso autor estaria enfatizando que “hoje” [como se referindo àqueles dias (antecessores) aos de seus ouvintes] Jesus havia exercido seu ministério de forma plena; semelhantemente, o “hoje” de Hb 4 também se refere a um período [ao novo momento em que Ele continua assentado à direita de Deus (Hb 10.12) até que retorne, segunda vez, “aos que o esperam para a salvação (Hb 9.28).]”. De certo modo, “o repouso é coisa da atualidade, ou melhor, do futuro que está ainda aberto, mas que já é iniciado no presente. Assim, Deus marca um novo ‘hoje’” já na época do salmista, que havia sido reconfirmado em Hebreus e que ainda temos a chance de entrar.<sup>982</sup> Por isto, não há como não enxergarmos ou negarmos o elemento escatológico do “já”, mas “ainda não”<sup>983</sup> tão forte e presente em Hebreus. Bem como a ideia de um espaço *u'tópico*, no qual qualquer fiel, de toda localidade e de todas as eras, pode iniciar a usufruí-lo com a garantia de sua concretização plena na eternidade.

---

<sup>979</sup> NARBOROUGH, F. D. V. *The Epistle to the Hebrews: in the Revised Version with introduction and commentary*. Oxford: At The Clarendon Press, 1943, p. 94.

<sup>980</sup> DAVIDSON, 1882, p. 98.

<sup>981</sup> KONINGS, 1995, p. 15.

<sup>982</sup> KONINGS, 1995, p. 15.

<sup>983</sup> BARRET, 1956, p. 390-393.

## 7.6 A plenitude do descanso inaugurado por Deus

Muito provavelmente, mesmo que não estivesse no imaginário dos autores veterotestamentário, o descanso que Deus inaugura e usufrui a partir de Sua criação (mesmo que já o faça com o sentido e o desejo de que Seu povo compartilhe com Ele) de certo modo é diferente do descanso final, quando todos os fiéis estiverem definitiva e plenamente descansando na presença divina.<sup>984</sup> Mesmo porque o descanso descrito em Gn 2.2 já podia ser entendido sob uma conotação profética, referindo-se à expectativa escatológica a se cumprir no período da redenção.<sup>985</sup>

Ou seja, mesmo diante de tantas definições vistas até aqui, ainda há novidades a nos inspirar. Não era de se esperar menos que isto. Afinal, estamos tentando estudar acerca do descanso divino. Sendo Deus infinito, Seu descanso acaba sendo, no mínimo, complexo e grandioso por natureza. Assim, e diante de tudo que temos visto até aqui, não podemos falar em descanso de Deus sem pensar em pelo menos oito possíveis níveis ou tipos:

a) o descanso transcendental usufruído pelo próprio Deus, como estado de satisfação plena por ter concluído Sua criação (de certo modo correlacionado a Hb 4.4);

b) o descanso possível e ideal entre Deus e Sua criação;<sup>986</sup>

c) o descanso na figura do paraíso à disposição de Adão e Eva, antes da queda espiritual;

d) o descanso como consciência do cuidado divino, quando visto sob as histórias dos patriarcas;<sup>987</sup>

e) o descanso perdido por conta da incredulidade (relacionado ao texto de Nm 13 e 14);

f) o descanso na terra prometida, conforme a declaração de Josué a seu povo (Js. 22.4), mas que era apenas um protótipo de algo maior (SI 95);

<sup>984</sup> DAVIDSON, 1882, p. 98.

<sup>985</sup> VON RAD, 1966 *apud* GUTHRIE, *In*: BEALE; CARSON, 2014, p. 1178.

<sup>986</sup> Fazemos esta inferência a partir do fato de que o descanso divino, registrado em Gn 2.1-3, também está atrelado à semana criacional. Ou seja, ao observar a estrutura na qual foi escrito o primeiro hino da criação, podemos perceber que estão juntos, mas ao mesmo tempo possuem certa distinção entre si.

<sup>987</sup> Embora precisemos de maiores confirmações, ao que parece, mesmo com a ausência da palavra descanso, propriamente dita, os vários temas relacionados ao descanso de Hebreus, se fazem presente nas narrativas de suas sagas: a ideia da voz divina a orientar seu povo, a obediência que leva a tranquilidade de vida, a rebeldia que leva às consequências trágicas, o crescimento por meio da fé e, em especial, uma vida de relacionamento entre Javé e Seu povo.

g) o descanso a ser buscado diariamente (Hb 3.7; 4.7), ao se descansar em Cristo (Mt 11.28), pois embora seja iniciado neste plano só será finalizado na glória; e, por fim,

h) o descanso final e definitivo, no qual Cristo e Sua igreja estarão eternamente juntos sem qualquer tipo de contratempo ou dificuldade (Ap 21.1-8; Hb 9.28; 10.13).

Diante de tantas importantes variáveis, como todo e qualquer texto bíblico, um bom entendimento sobre o que exatamente seria o descanso apresentado por Hebreus se torna de extrema importância. Diante disso, podemos perceber que o descanso também tem a ver com a própria maturidade espiritual, pois, quanto mais amadurecidos na fé (ou na própria caminhada sob os desígnios divinos), mais perseverantes tais crentes se tornavam.<sup>988</sup> Entretanto, a falta dela como algo próprio da natureza humana caída, curiosamente estava levando seus ouvintes a uma prática de não se preocupar com uma transformação pessoal para esta era e/ou com uma não-preocupação perseverante com a vida vindoura.

A ideia de um descanso diferenciado e mui elevado muito provavelmente se assemelha ao contraste paulino acerca das obras da fé e as obras da lei. Por isto, não pode ser considerado como isenção total de atividade. Assim, seus ouvintes estavam sendo intimados a procurar discernimento a fim de parar com “as atividades febris e fúteis”, em prol da salvação. Mas, ao mesmo tempo, buscar atitudes que pudessem conduzi-los a uma vida de alegria diante do fato de poder usufruir a bênção divina, como resposta à sua fé e sob a dependência dEle.<sup>989</sup>

Este descanso a que o autor de Hebreus convida seus ouvintes, diz respeito a um relacionamento com Deus, por meio de Cristo. Esta relação é tão elevada que vai além de qualquer formalidade ritualística ou práticas legalistas.<sup>990</sup> Por isto, nosso hagiógrafo é tão enfático em procurar despertar seus ouvintes a este entendimento. Pois, em outras palavras, seria a ideia de assumir a total incapacidade de sermos bons por nossos próprios esforços e, concomitantemente, a declaração de fé de que somente o que Cristo fez pela humanidade é mais que suficiente para o usufruto da bênção da salvação. Assim, vai além de qualquer tentativa de ser santo ou até

---

<sup>988</sup> BROWN, 1982, p. 86.

<sup>989</sup> NARBOROUGH, 1943, p. 95.

<sup>990</sup> JEWETT, 1981, p. 50 e 67.

mesmo tentativas pessoais de ser seguidor de Cristo.<sup>991</sup> Não depende de nós. Como o nome já diz, é o descanso inaugurado e ministrado por Deus. Por isto, a humanidade só pode usufruir a partir dEle. Entretanto, parafraseando o autor aos Romanos, tal repouso ou vida vivenciada em tranquilidade, acima de tudo “é Dele, por Ele e para Ele” (Rm 10.33a).

Embora possamos manter a defesa de Brown quando diz que não há como negar que tal descanso traga a paz de Deus aos homens, e que isto não pode ser atrelado tão somente ao processo de santificação aqui neste mundo. Não achamos base sólida para manter sua teoria de um descanso como algo somente pertencente ao futuro celestial do povo de Deus.<sup>992</sup> Isto porque, embora a experiência plena de tal descanso seja, sim, na Canaã celestial, tal descanso começa a ser experimentado aqui pelo fiel,<sup>993</sup> por esta razão, foi alvo de tanto convite pelo autor de Hebreus.

Seguimos a opinião de Montefiore e seu otimismo em perceber que o autor de Hebreus também trabalha com este duplo conceito sobre o descanso: terreno/divino, em especial, sob o ideário judaico do período interbíblico.<sup>994</sup> Curiosamente, os dias de festas para os judeus não eram apenas celebração da alegria, mas, eram vistos principalmente como a fonte da própria alegria e inspiração para os próximos dias, até a próxima festa. Algo similar acontecia com o sábado, que acabava sendo visto como o dia de receber o descanso e a bênção para os próximos dias da semana e que acabavam sendo como uma declaração de que a bênção futura estaria garantida.<sup>995</sup> Ou seja, eles viviam com esta dupla realidade, a festividade do agora com a expectativa do amanhã. Todavia, enquanto para eles a ideia mais forte se concentrasse no descanso final e definitivo previsto para o porvir, já havia também uma esperança de que Deus também estaria disposto a ajudar Seu povo a ter paz e renovo durante a própria caminhada aqui nesta terra.<sup>996</sup>

Com este pensamento em vista, mesmo que o autor de Hebreus não tenha deixado tão claro sobre como exatamente se entra nele, certamente, ao menos em partes, podemos usufruir de sua bênção já nesta era. Todo homem e mulher de fé já pode ser considerado verdadeiro cidadão da pátria espiritual porvir. Mas, não

---

<sup>991</sup> MILLER, 1942, p. 42.

<sup>992</sup> BROWN, 1982, p. 90s.

<sup>993</sup> MILLER, 1942, p. 41.

<sup>994</sup> MONTEFIORE, 1979, p. 86.

<sup>995</sup> LIFSCHITZ, 1998, p. 125.

<sup>996</sup> MONTEFIORE, 1979, p. 86.

obstante o fato de podermos usufruir a totalidade de nossos privilégios só na glória, algo já é disponibilizado para nosso usufruto aqui.<sup>997</sup> Pois como bem declara nosso hagiógrafo, o mesmo já existia e estava totalmente à disposição, desde a criação.<sup>998</sup>

Assim, como não há correlação direta, lá em Gênesis, a um espaço físico em si, acreditamos que a melhor forma de entender o descanso seria encará-lo como uma realidade espiritual, que se funde com a própria transcendentalidade divina. Poderíamos dizer que seria como acessar o trono da graça divina. Smith até que vai bem nessa colocação, mas acaba sendo contraditório, quando conclui que seria “um sinônimo para o santuário celestial”.<sup>999</sup> Ele se contradiz porque, anteriormente na mesma obra, declarou que o descanso era algo que já estava à disposição para a humanidade desde o jardim do Éden.<sup>1000</sup>

Em outras palavras, analisando toda a obra de Hebreus, podemos dizer que o descanso é a salvação dada por Cristo. É a aceitação da intervenção daquilo que é eterno e real, a fim de obter a transformação já nesta era, capacitando o ouvinte crente para a plenitude que há de vir.<sup>1001</sup> Não pode ser encarado como apenas celestial ou como o momento em que não tivermos mais a necessidade de qualquer bênção.<sup>1002</sup> Se assim o definirmos, entraremos em contradição com o sentido básico defendido por Hebreus, de que estamos em uma peregrinação, sob a orientação da Voz divina que nos auxilia a “não endurecermos os nossos corações” (Hb 4).

## 7.7 O descanso como memorial

Embora alguns teóricos defendam a ideia de que o sábado judaico foi uma adaptação do *ûme lemnûti*<sup>1003</sup> existente na Mesopotâmia ou de *sappatu*<sup>1004</sup> existente no acadiano, segundo nossa pesquisa, “não há nenhuma razão realmente concludente para a hipótese de que o dia de descanso tenha sido adotado,

<sup>997</sup> BRUCE, 1984, p. 79.

<sup>998</sup> SMITH, 1984, p. 64.

<sup>999</sup> SMITH, 1984, p. 68. Tradução nossa da frase original “a synonym for the heavenly sanctuary”.

<sup>1000</sup> SMITH, 1984, p. 64.

<sup>1001</sup> DAVIDSON, 1882, p. 92.

<sup>1002</sup> LUTERO; PELIKAN, 1968, p. 161.

<sup>1003</sup> Literalmente “dias maus”. (HAMILTON, V. P. SHABAT. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. Tradução de Márcio Loureiro Redondo, Luiz A. T. Sayão, Carlos Osvaldo C. Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1998, p.1521)

<sup>1004</sup> Esta palavra acadiana era usada para designar “a festa do dia que marca o meio do mês ou o dia da lua cheia”. (HAMILTON, In: HARRIS; ARCHER JR; WALTKE, 1998, p.1521).

juntamente com o nome Javé, de outras tribos...”.<sup>1005</sup> Enquanto para os outros povos, o sábado estava mais relacionado com o *shapatu*, como sinônimo de festa vinculada à lua nova, para os israelitas, o sábado era bastante próprio e singular, no sentido de ser, inicialmente, um dia periódico de descanso e de memorial para lembrar que Javé é o criador e sustentador de tudo, como corroboram de Vaux<sup>1006</sup> e Dreher, Gass e Wollmann.<sup>1007</sup>

É sabido que, na cultura judaica, o sábado sempre teve um valor bastante expressivo. Todavia, o próprio AT o mostra como representativo de algo maior e não apenas como mais um dia na semana. Por exemplo, em Gênesis, veio a existir para declarar o senhorio divino; em Êxodo, é guardado para celebrar a libertação da escravidão; em Deuteronômio, para celebrar a criação; no período pós-exílico, como dia festivo e declaração de dependência total a Javé.

Em um dado momento, era apenas “uma estipulação social ou humanitária que concedia um dia de descanso àqueles que trabalhavam sob as ordens de alguém”.<sup>1008</sup> Com o tempo, tornou-se um dos sinais da aliança, juntamente com a circuncisão e o arco-íris; servindo como uma verdadeira declaração de lealdade a Deus e, simultaneamente, uma confissão de que a presença divina estaria no meio do povo.<sup>1009</sup> Por conta disso, “negar-se ao trabalho, ao menos num dia, é corresponder ao criador”.<sup>1010</sup> Mais tarde, passou a ser considerado um verdadeiro “convite ao regozijar-se com a criação de Deus e reconhecer a soberania divina sobre o nosso tempo”.<sup>1011</sup> tornando-se “o dia festivo”<sup>1012</sup> por excelência da liturgia judaica”.<sup>1013</sup> Além disso, cada sábado para Israel chegava a ser como uma

<sup>1005</sup> SCHMIDT, 2004, *apud* SCHACH, Vanderlei A. *Fariseus e Jesus: teologia e espiritualidade em relação ao sábado a partir de Mc 3.1-6: características e avaliação crítica*. Ijuí: Faculdade Batista Pioneira, 2007, p. 147.

<sup>1006</sup> DE VAUX, 2003, p. 512.

<sup>1007</sup> DREHER, Carlos A. O Sábado. *In*: DREHER, Carlos A.; GASS, Ildo B.; WOLLMANN, Lauri J. *Festas Bíblicas: Páscoa, Expição, Tendias, Pentecostes, Sábado*. São Leopoldo: CEBI, 2005, p. 37.

<sup>1008</sup> HAMILTON, *In*: HARRIS; ARCHER JR; WALTKE, 1998, p. 1522.

<sup>1009</sup> HAMILTON, *In*: HARRIS; ARCHER JR; WALTKE, 1998, p. 1522.

<sup>1010</sup> SCHWANTES, 2002, p. 37.

<sup>1011</sup> HAMILTON, *In*: HARRIS; ARCHER JR; WALTKE, 1998, p. 1522.

<sup>1012</sup> Segundo Schmidt, o sábado não deveria ser considerado uma festa. Um de seus argumentos principais baseia-se em Lv 23, que define o calendário das festividades de Israel. (Schmidt, 2004, 80). Todavia, com uma leitura um pouco mais atenta, podemos observar que Lv 23.1-3 dão a entender que o sábado estava incluído na listagem das festas que Israel deveria celebrar.

<sup>1013</sup> SANTE, 2004, p. 23.

declaração de fé, num Deus libertador, bem diferente das divindades opressoras da Babilônia,<sup>1014</sup> um Deus, acima de tudo, presente e atuante na vida de Seu povo.

Além disso, o sábado pode ser visto como uma festa sob a perspectiva de salvação vindoura. Por isto, a igreja apostólica normatizou sua celebração mais importante no domingo, realçando este aspecto escatológico simbolizado pelo sábado, mas plenificado com a ressurreição.<sup>1015</sup> Pois para ela o dia em si não era tão importante quanto o simbolismo que ele poderia e deveria trazer.

Segundo Hamilton, “parece que os cristãos estavam certos ao associar o dia de descanso com a lembrança da ressurreição de Cristo. Afinal, Ele é quem dá a verdadeira liberdade”. Todas as promessas e mensagens relacionadas ao sábado cumpriram-se numa pessoa, Cristo. Somente por meio dEle é que, de fato, a humanidade poderá entrar no descanso divino.<sup>1016</sup> Assim, seguindo a mesma dinâmica observada no AT em que, de tempos em tempos, o descanso ganhava novos significados ou aplicações, não se preocuparam em além de mudar a definição de seu simbolismo, agregando um novo conceito, alterar também o dia. Pois o dia em si, a não ser para os legalistas, não era tão vital quanto o grande ensinamento que ele deveria trazer.

Por isto, podemos dizer que a tradição cristã acrescentou um elemento novo e decisivo ao costume de guardar-se o sábado: “além da libertação da escravidão, marcada pelo sábado, Deus quer também a libertação da morte, marcada com o dia do Senhor, o domingo, quando se percebeu que Ele não permanecera na sepultura”.<sup>1017</sup> A partir de então o domingo foi visto como o dia do Senhor,<sup>1018</sup> como que um memorial pelo qual os fiéis passariam a ter como recordação do descanso alcançado em Cristo. Afinal, enquanto “o sábado consagrou a primeira criação, o domingo consagra a segunda criação, a que foi efetuada por Jesus Cristo”.<sup>1019</sup>

Porque, de certo modo, o real significado da vida é “viver na presença de Deus, em familiaridade com *lahweh* e por isso, a ressurreição dos mortos é

<sup>1014</sup> SCHWANTES, 2002, p. 34.

<sup>1015</sup> MUSSNER, 1987, p. 118.

<sup>1016</sup> HAMILTON, *In*: HARRIS; ARCHER JR; WALTKE, 1998, p. 1522.

<sup>1017</sup> DREHER, *In*: DREHER; GASS; WOLLMANN, 2005, p. 41.

<sup>1018</sup> Obviamente, como aspecto teológico e doutrinário isto se deu de forma plena e bem sedimentada, bem mais tarde, como explica DUNN, James D. G. *The Parting of the Ways: Between Christianity and Judaism and Their Significance for the Character of Christianity*. 2. ed. Westminster: John Knox Press, 2006. Todavia, não há como negar que tal processo de cisão, entre o grupo dos judeus que seguiam a Cristo e aqueles que o negavam, teve início muito antes, conforme podemos ver em Cairns (2008, p. 70-98).

<sup>1019</sup> COELHO FILHO, 2004, p. 30.

consequência lógica da fé em *lahweh*";<sup>1020</sup> e, conseqüentemente, crença no descanso transformador de nossas almas. Assim, nosso hagiógrafo parece ir além da própria ousadia de reinterpretação da igreja apostólica que ressignificou o simbolismo e o dia da celebração. Pois, ao que parece, pela forte ênfase numa vida ílibada e ética, descrita ao final de sua homilia (Hb 12.12-13.19), ele não se prende a dia algum, mas procura estimular a transformação daqueles que o ouviam. Ou seja, o autor de Hebreus, assim como um líder preocupado com o posicionamento das pessoas sob a sua condução, defende uma vida cristã autêntica e vivida em constante e vigorosa relação com o mundo à sua volta, a fim de transformar o mundo ao seu redor, ajudando-o a usufruir deste mesmo descanso ao qual o fiel tem acesso.<sup>1021</sup>

Porque, muito provavelmente em sintonia com a ideia da escola paulina de que somos o santuário do Espírito Santo, podemos dizer que o autor aos Hebreus defendia a ideia de um verdadeiro descanso relacionado a ter um coração disposto a se relacionar e viver sob os desígnios de Deus.<sup>1022</sup> Mesmo porque, “para os cristãos, o significado [do descanso] é muito mais rico: é a obra da divindade projetando-se na sua vida pessoal”.<sup>1023</sup>

Assim, acerca de nossa salvação e espiritualidade, não dependemos mais de obras, não precisamos mais guardar dias, meses ou anos (cf. Gl 4.10), pois como Hebreus disse: “nós os que cremos já temos iniciado o processo de entrada no descanso” (Hb 4.3). Todavia, o princípio eterno de se ter um dia para repouso, no qual tanto a humanidade, quanto os animais e o próprio planeta precisaria renovar suas energias, acreditamos que seja ainda válido. Segundo Wolff, devemos usar o dia físico e terreno de descanso para “encontrar novos modelos de como estruturar mais livremente todos os dias da semana”, a fim de gozar novo ânimo e nova postura diante de Deus e de nosso próximo.<sup>1024</sup> Algo de certa forma paradoxal, pois ao mesmo tempo que temos o descanso, ainda precisamos cuidar para poder usufruí-lo dele de forma equilibrada.

---

<sup>1020</sup> MUSSNER, 1987, p. 119.

<sup>1021</sup> JEWETT, 1981, p. 70.

<sup>1022</sup> JEWETT, 1981, p. 56.

<sup>1023</sup> COELHO FILHO, 2004, p. 29.

<sup>1024</sup> WOLFF, 1972, p. 8.

## 7.8 O descanso como peregrinação

Como vimos até aqui, tal repouso não pode ser total e unicamente futurístico; pois, “se assim fosse, os antigos não seriam cobrados” e não seria declarado que o descanso já estava pronto e à disposição a partir de Gn 2.2.<sup>1025</sup> Ao mesmo tempo, não pode se referir tão somente a esta era terrena e atual; pois se fosse, o hagiógrafo teria explicitado. Logo, só podemos entender como algo iniciado aqui e gozado de forma plena na eternidade. Pois, da mesma forma que Hebreus declara que a pessoa já começa a usufruir do descanso a partir de sua crença em Cristo, ele também termina sua perícopa bem determinado a exortar seus ouvintes a perseverar na prática do descanso. Desta forma, o descanso é tanto bi-dimensional (iniciado pelo fiel, nesta era terrena, mas acompanhado com benéficas e aspectos espirituais) quanto bi-temporal (estreado agora, no desenrolar de nossa caminhada cristã, mas plenificado após a morte, na eternidade).

Certamente, segundo Mussner, podemos incluir aqui o conceito acerca do *shalom* presente no AT. Pois, assim como a ideia veterotestamentária de paz não era apenas ausência de conflitos, mas devia “abarcas a vida toda [deixando em ordem] todas as interrelações entre Deus e o homem, de homem para homem. Não se alcança a salvação divina sem compartilhá-la com o que não a possui; no *shalom* encontram-se história mundial e história da salvação”.<sup>1026</sup> De igual modo, nosso descanso precisa abranger não só nossa vida cotidiana, mas o seu entorno, não só a eternidade, mas o aqui e agora também. Pois, nossa “vida é uma dura peregrinação com muitas tentações, mas os cristãos têm um líder que já foi antes deles e terminou o curso”. Não somente isto, mas um guia que nos garante o repouso ao final da jornada e um refresco ao longo da mesma.<sup>1027</sup>

Podemos dizer que era isto que o autor de Hebreus tinha em mente quando, a partir da releitura que faz para as palavras de Gn 2.2 e principalmente por sua explicação dada nos capítulos 3 e 4. Percebemos que Deus tinha um interesse de que a humanidade, a partir da fé nEle, usufruísse imediatamente de seu descanso. Talvez, segundo Davidson, o período de Israel como povo físico-espiritual de Deus possa ser considerado como uma dispensação preparatória, para a qual preparasse

<sup>1025</sup> SMITH, 1984, p. 64.

<sup>1026</sup> MUSSNER, 1987, p. 254.

<sup>1027</sup> MONTEFIORE, 1979, p. 84.

um lugar ao Israel espiritual. E este último, desde já, pode usufruir deste descanso duplo (tanto espiritual como físico),<sup>1028</sup> enquanto caminha peregrinando neste mundo.

Muito provavelmente por isso que nosso hagiógrafo foi tão incisivo ao convidar seus ouvintes a “procurar com diligência” no processo de peregrinação rumo ao descanso. Pois, embora o descanso já estivesse à disposição desde a criação (Gn 2.2), por conta da queda (Gn 3) o ser humano precisa se esforçar (Hb 4.11) por meio da fé para tomar posse (Hb 4.2) do mesmo. Assim, a jornada rumo ao verdadeiro descanso, estaria em total sintonia com sua temática geral de que estamos aqui apenas como peregrinos, rumo à cidade duradoura e celestial.

Segundo Mueller, a teologia do descanso, desenvolvida em Hb 4.1-11, é bem tipológica; pois possui um arquétipo (o próprio descanso divino – 4.4), um tipo (a Terra Prometida, no tempo de Josué – 4.8) e o seu antítipo (o *sabbatismòs* de 4.9).<sup>1029</sup> Naturalmente, quando pensamos em tipologia, logo imaginaríamos que o antítipo se refere à algo tão somente celeste. Todavia, essa não é a norma. Além disso, com a declaração de Hb 4.3 de que ao crer entramos neste descanso, só podemos imaginar como algo já iniciado nesta terra.

Para Attridge,

...as imagens de descanso são mais bem entendidas como um símbolo complexo para todo o processo soteriológico que Hebreus nunca articula completamente, mas que invoca as dimensões pessoal e de coletividade. É o processo de entrada na presença de Deus, a pátria celestial (11.16), o reino inabalável (12.28), iniciado no batismo (10.22) e consumado como um todo escatologicamente.<sup>1030</sup>

Lincoln também concorda com a opinião de que Hebreus já vislumbrasse a ideia de um descanso pertencente à era do “já, mas ainda não”, sendo algo tanto para o presente quanto para o futuro,<sup>1031</sup> no qual a pessoa que crer estaria neste processo de caminhada rumo à plenificação e consumação do mesmo. Segundo Hb 13.14, vivemos na esperança; pois, no tempo que se chama hoje (Hb 4.7), devemos

<sup>1028</sup> DAVIDSON, 1882, p. 101.

<sup>1029</sup> MUELLER, 1998, p. 69.

<sup>1030</sup> ATTRIDGE, 1989, p. 128. Tradução nossa, a partir do texto “The imagery of rest is best understood as a complex symbol for the whole soteriological process that Hebrews never fully articulates, but which involves both personal and corporate dimensions. It is the process of entry into God's presence, the heavenly homeland (11.16), the unshakeable kingdom (12.28), begun at baptism (10.22) and consummated as a whole eschatologically”.

<sup>1031</sup> LINCOLN, 1982, *apud* GUTHRIE, *In*: BEALE, CARSON, 2014, p. 1178.

reconhecer a bondade das obras divina, assim como Ele reconheceu e viu que era bom.

Como vimos anteriormente, para se entrar neste descanso, só podemos fazê-lo ao aceitar o “novo e vivo acesso que [Cristo] nos abriu através do véu, isto é, do seu corpo” (Hb 10.20). Guthrie ainda nos faz ver uma conexão com o dia da expiação, de Lv 16.29-31, o qual era considerado como “um sábado de descanso”, o dia mais importante para a cultura judaica, pois era um dia de ratificação sobre quem de fato fazia parte da comunidade de Javé. Ou seja, além da entrada no *sabbatismos* de Deus ser por meio da fé no sacrifício de Cristo, precisamos lembrar-nos de que isto também ocorre “num dia” em que não se podia fazer obra alguma. O que certamente enfatizaria a necessidade dos ouvintes de Hebreus em declararem sua total dependência da obra e realização de Cristo. Assim, podemos dizer que o descanso a que o autor aos Hebreus tem em mente “é o ingresso na nova aliança”, e o processo para obtê-lo seria muito simples: “ouvir as boas novas (Hb 4.1s)”; demonstrar fé (Hb 4.3); usufruir do “descanso das próprias obras (Hb 4.10)” e ter uma “postura corajosa diante de Cristo e seu povo” (Hb 4.11) a fim de se manter perseverante até o fim.<sup>1032</sup>

Mesmo que esta última parte possa dar a ideia de um esforço ou trabalho extra, diante de seu contexto, nosso hagiógrafo procura deixar claro que a voz divina está sempre ao lado do fiel, para ajudá-lo nesta caminhada. E, assim como a criação veio à existência por intermédio da palavra de Javé, assim como seu povo teve Sua presença durante todo o período do deserto, assim como o salmista o considera como um verdadeiro Pastor a guiar o seu rebanho; segundo Hebreus, seus ouvintes tinham ao seu lado “um grande sumo sacerdote, Jesus, o Filho de Deus, aquele que penetrou os céus”. Assim, sua peregrinação poderia ser certa e garantida, desde que Seu povo estivesse disposto a ouvir a Voz de Deus.

## 7.9 O descanso na atualidade

Mesmo que o autor de Hebreus não tenha dito exatamente como e quando este descanso perfeito e sublime ocorre, ele nos deixou alguns indícios em sua escrita. Por cinco vezes ele menciona a palavra “hoje” para referir-se à atualidade do

<sup>1032</sup> GUTHRIE, *In*: BEALE; CARSON, 2014, p. 1178.

descanso. Não só isto, mas, ao iniciar sua carta, menciona que a revelação máxima de Deus em Cristo também tinha ocorrido “hoje”. Assim, podemos dizer que tanto a revelação máxima quanto o descanso, não poderiam estar vinculados a um dia específico ou literal; faz mais sentido encará-lo como o *kairós* divino manifesto que nos concede Sua graça. Por isto, como bem destaca Bornscheim, o “hoje” de Hebreus é tempo de oportunidade e, desta forma, traz uma importância existencial para a vida humana, ainda nos dias atuais.<sup>1033</sup>

Assim, por meio da fé em Cristo, a pessoa inicia sua jornada cristã. Ao aceitar e confessar Sua obra remidora na cruz, ela dá início ao processo de entrada em Seu descanso. A partir deste momento, passa a usufruir da bênção do poder salvador e pacificador de Deus, ministrado em sua própria vida, e capaz de promover as transformações necessárias a fim de ser considerada companheira, participante ou membro do povo de Deus. Como sumo sacerdote, a humanidade tem em Cristo, assim como Hebreus tinha na Palavra, o auxílio necessário para que no dia a dia tenha condições de manter um coração não errante e submisso à vontade divina.

Desta forma, podemos dizer que além de Jesus ser reconhecido como o próprio Deus (Hb 3.1-6), Ele também é o sumo sacerdote sobre toda a Sua casa (Hb 10.21). Como tal, continua à disposição para servir o Seu povo (2.16) e o conduzir à intimidade com Deus (Hb 10.19) por seu sangue, pelo “vivo e novo caminho” que inaugurou (Hb 10.20), de forma a levá-lo a ter uma vida realmente transformada (Hb 10.22). Em outras palavras, o descanso ainda é obtido em Cristo, por meio da fé e à semelhança de uma peregrinação, na qual o fiel “vai entrando” com o auxílio do próprio Deus (em Cristo).

Diante deste quadro, e mais, com o fato de termos um descanso à semelhança do divino que não era antônimo de inatividade e com o claro senso de uma caminhada em comunidade, gostaríamos de trazer a esta discussão o desafio proposto por Mueller, quando citando uma analogia sobre a escada de nossas vidas. Segundo ele, a humanidade deveria com uma mão, segurar em Cristo, acima de nós ou ao nosso lado, e com a outra, segurar o próximo que, por alguma razão, esteja abaixo de nós.<sup>1034</sup> Certamente ele diz isso pensando em nosso posicionamento

---

<sup>1033</sup> BORNSCHEIN, 2017, p. 50.

<sup>1034</sup> MUELLER, Ênio R. *Teologia Cristã: em poucas palavras*. São Paulo: Teológica/São Leopoldo: EST, 2005, p. 108.

ético-cristão para o dia a dia. Mas nos fez lembrar esta dupla responsabilidade da jornada cristã: a) devemos viver estimulados pela esfera espiritual e celestial, confiados no descanso e ajuda que só Cristo pode nos conceder pela fé, tendo transformação real de vida; e, simultaneamente, b) viver neste mundo dando nossa contribuição para uma vida melhor (à semelhança da filosofia do *tiquin 'olam*, abordada quando tratamos sobre o final de Gn 2.3). Por isso, usando a aplicação de Mueller, o fato de estarmos sob o descanso divino não significa que devemos viver para nós mesmos, preocupados apenas com nossos próprios interesses ou amalgamados nas coisas da vida temporal. Muito pelo contrário, significa que seremos libertos por Cristo, primeiramente, de nós mesmos, para então servirmos a Deus e ao próximo.<sup>1035</sup> Colocando em prática a exortação de Hebreus que nos chama à responsabilidade de nos considerar e estimular uns aos outros no amor e na prática das boas obras (Hb 10.24).

Isto deve ser uma luta constante, pois a carnalidade ou fraqueza na fé pode causar a criação do hábito de se exigir apenas a transformação do outro, a fim de que nosso próprio conforto seja garantido.<sup>1036</sup> Algo muito típico e próximo às práticas gnósticas, hedonistas e/ ou legalistas farisaicas da época de Jesus e Sua igreja, mas ainda bem presentes nos nossos dias, em muitas comunidades ou segmentos que se dizem cristãos. Podemos dizer ainda que nosso hagiógrafo estimula seus ouvintes a procurar uma vida mais equilibrada, dosando-se o físico com o espiritual e considerando a caminhada como apenas transitória.

Ele continua muito atual no convite a agirmos diferentemente de como os habitantes do vale de Lycus faziam, já mencionados anteriormente, que ao defenderem o verdadeiro descanso somente como a Jerusalém celestial, não se esforçavam nem um pouco para as transformações de suas vidas enquanto estavam aqui nesta terra.<sup>1037</sup> Precisamos lembrar que descanso não é sinônimo de inatividade. No entanto, também devemos cuidar para não cair na loucura da ansiedade pelo bem presente. Infelizmente, não são poucos que, de tão deslumbrados com a falsa prosperidade e as bênçãos materiais, só estimulam e defendem o lado físico da fé cristã (achando que isto seria possível), como se a eternidade não existisse. Vivem apenas para o seu próprio interesse, à semelhança

---

<sup>1035</sup> MUELLER, 2005, p. 101s.

<sup>1036</sup> JEWETT, 1981, p. 70.

<sup>1037</sup> JEWETT, 1981, p. 70.

de alguns na igreja do primeiro século.<sup>1038</sup> Temos que nos apropriar da serenidade oriunda do refrigério que só Deus pode dar, em Cristo, por meio de uma fé viva e atuante.

Outro perigo é o da religiosidade. Por isto, mais do que nunca, diante de uma sociedade tão consumista e ativista, escravizada pela tecnologia e sua própria filosofia de vida, precisamos cuidar com o descanso físico de nosso corpo e, principalmente, com nossa paz com o divino e a comunhão com o corpo de Cristo nos cultos regulares. Porém, temos de cuidar para não cair no mesmo erro da mera formalidade. Pois periodicamente o sábado perdia “o seu dinamismo espiritual, sendo praticado apenas nos seus aspectos periféricos e formais”.<sup>1039</sup> Além disso, a própria adoração prescrita na Torá pode acabar aniquilando a reta intenção do adorador. Se já não fosse o bastante, o tal religioso faz isto com uma falsa segurança de que está fazendo a coisa certa.<sup>1040</sup> E, assim, revestidos com uma couraça de mera religiosidade, tão vã como ocorria no passado, podemos voltar a perder a oportunidade do descanso à nossa disposição.

Em contrapartida, assim como Hebreus procura mostrar a peregrinação do cristão, também há a contramão desta trajetória. Afinal, não ouvir a voz divina é sinônimo de incredulidade e de uma vida afastada do descanso e, como salienta Montefiore, há praticamente uma rota para o fracasso espiritual: a) a negligência que leva ao pecado; b) o pecado que conduz à desobediência; c) a desobediência que gera a descrença; d) a descrença que traz a exasperação divina; e) a exasperação que leva ao desgosto (como quebra do relacionamento); f) o desgosto que leva à morte (como consequência física) e, finalmente; g) a morte que produz a exclusão definitiva de Seu descanso.<sup>1041</sup>

Por isso, continua tão atual o convite do autor de Hebreus, de esforçarmos para iniciar o processo de entrada no descanso (Hb 4. 11). Conforme bem destaca Lutero, tal repouso não é único nem tão pouco estático. Em nossas vidas, somos cercados de vários níveis de descanso e/ou perturbação. Conforme destaca, a vida humana não é composta de uma única faceta. Assim, diante da complexidade do próprio viver, o ser humano pode estar descansado numa determinada dimensão

---

<sup>1038</sup> Cf. Rm 16.18 e Fp 3.19.

<sup>1039</sup> SANTE, 2004, p. 23.

<sup>1040</sup> MEYER, 2012, p. 137.

<sup>1041</sup> MONTEFIORE, 1979, p. 80.

ou situação e, simultaneamente, perturbado em extremo em alguma outra.<sup>1042</sup> Assim, mesmo que já tenhamos paz e tranquilidade em uma determinada área, precisaremos continuar buscando viver sob a influência da verdadeira Paz de Deus, encontrada em Cristo.

## 7.10 Finalização Capitular

Segundo Lamadrid, a narrativa judaico-cristã é diferente de nosso modo de se fazer história. Era uma narração interpretada a partir de seis eixos principais: a) confessional (“pois era escrita a partir da fé em Deus”); b) querigmático (tinha a intenção de proclamar e ensinar a fé vivenciada nos eventos); c) interpelante (por ser um anúncio que “pede e espera resposta e assentimento do ouvinte ou do leitor”); d) profético (pois vislumbravam os acontecimentos a partir dos desígnios divinos); e) escatológico (criam uma expectativa por uma meta final, onde haverá os cumprimentos plenos e definitivos); e f) salvífico (devido ao enfoque nos feitos salvíficos de Javé e ao anúncio da salvação messiânica).<sup>1043</sup>

Sob este panorama, podemos dizer que o autor de Hebreus estava, pelo menos, sob quatro destas dimensões. Seus escritos são interpelantes por natureza, exortam seus leitores a tomarem uma posição diferente daquela tomada por seus pais. Mas também são fortemente escatológicos, pois ele não se contenta com apenas esta era, este cosmo, sempre está olhando além, para a eternidade de forma a contemplá-la desde já, mesmo que não seja de forma plena, como um vislumbre. Confessional, por retrabalhar ou ressignificar termos e conceitos a partir da fé em Cristo e, salvífica, por declarar que somente Jesus é o verdadeiro e eficaz sumo sacerdote capaz de efetuar a salvação de Javé, conduzindo-nos a Sua presença.

Diante disso, ele conseguiu trabalhar alguns conceitos, a partir das culturas e técnicas que tinha à disposição. Embora metodologicamente bastante eclético, pôde esclarecer o que significa o descanso tão esperado e almejado pelo seu povo e dizer quem tem direito a ele, como entrar e usufruir do mesmo. Imaginamos que o entendimento por parte de sua comunidade tenha sido mais efetivo, ou pelo menos

---

<sup>1042</sup> LUTERO; PELIKAN, 1968, p. 161s.

<sup>1043</sup> LAMADRID, A. G.; CARO, J. M. S. (Ed.). *História, Narrativa, Apocalíptica*. Tradução de José Joaquim Sobral. São Paulo: Ave Maria, 2004, p. 18-21.

mais fácil do que o nosso. Mas foi interessante podermos observar sua cosmovisão de que estamos neste mundo apenas de passagem, mas em sintonia com a esfera divina-espiritual, nossa realidade final e definitiva.

Somos meros peregrinos, mas nunca abandonados. Além da Salvação, o “Josué” do NT nos conquistou o direito e a tranquilidade de caminharmos rumo à Jerusalém celestial, sem jamais esquecer nossas responsabilidades aqui nesta dimensão, tanto espirituais quanto sociais, bem como com nossa relação com o próprio planeta no qual habitamos. Exortando-nos a buscar sempre uma vida de tranquilidade e dependência total a Deus e Sua obra. Pois, somente em Cristo e por meio da fé é que conseguimos dar início ao processo de entrada no descanso e, ainda, força e estímulo para vencer as intempéries naturais de nossa peregrinação.

Assim, podemos dizer que o descanso em Hebreus é a concretização do estar em Cristo, por meio da fé nEle, bem como o auxílio necessário para o dia-a-dia da fé cristã, o que nos levariam a uma vivência comunitária e peregrina, com senso de responsabilidade para esta era em simultaneidade com a expectativa na vida do porvir.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao estudarmos “O Descanso Sabático em Hebreus” foi possível chegar a algumas constatações. Por um lado, as perícopes traduzidas (Gn 2.1-3, Sl 95 e Hb 4.1-14) não demonstram tanta dificuldade para a tradução. Todavia, a interpretação de seus conceitos, muitas vezes não foi de fácil assimilação, em especial pela falta de um contexto mais claro que pudesse evidenciar o que estaria no imaginário de seus autores.

Mesmo assim, foi possível encontrarmos certo eixo relacional, tanto nos livros quanto nas quatro perícopes estudadas (Gn 2.1-3, Nm 13 e 14, Sl 95 e Hb 4.1-14). Ainda, pudemos ver a sintonia existente com as seguintes ideias: a) fomos comissionados ou libertos para algo melhor do que nossa vida regressa; b) estamos neste mundo apenas de passagem; c) enquanto aqui estivermos seremos tentados de várias formas a nos desviarmos de nossa rota e objetivo maior; d) somos peregrinos, mas não estamos sós, Javé se dispõe a ser o pastor e Jesus o sacerdote do Seu povo; e) temos um destino certo, pleno e duradouro reservado àqueles que creem, afinal dEle viemos e para Ele retornaremos.

Sobre os objetivos de cada perícopa, mesmo que não haja um consenso generalizado, podemos dizer que há certo delineamento quanto à questão. Por exemplo: a) em geral, tem sido aceito que Gn 2.1-3 faz parte de uma narrativa escrita com o propósito de deixar claro que Deus é o criador e sustentador de todas as coisas; b) Nm 13 e 14 evocaria a centralidade do livro todo, ao destacar resumidamente a jornada pelo deserto sob seus altos e baixos; c) Sl 95 procura demonstrar que devemos um louvor contínuo e sincero a Deus, por ser o Senhor e, ainda, como as ovelhas que ouvem a voz do seu pastor, se assim o fizermos seremos bem sucedidos; e, d) Hebreus procura encorajar os seus leitores à perseverança, enfatizando a superioridade de Cristo e mostrando as implicações de ignorá-lo.

Quanto à análise do texto, enquanto Gênesis e Salmos não apresentaram nenhuma dificuldade na tradução de alguma palavra ou verso, os outros dois o fizeram. Em Números, sua escrita simples acabou apresentando uma ou outra dificuldade em alguns poucos versos, todavia sem trazer prejuízo algum para o entendimento do todo. Enquanto Hebreus apresentou dificuldade na tradução de alguns versículos. Nossa maior dificuldade foi conceitual e, por infeliz coincidência,

nos três textos mais importantes (Gn, Sl e Hb) para a melhor elucidação do significado da palavra descanso, etimologicamente, deixaram a desejar. Porém, ao considerarmos o todo, o verdadeiro descanso tem a ver com as palavras: a) *shabbat* em Gn 2.2, que significa um descanso relacionado a obras, mas, não relacionado à inatividade total, mas ligado ao sentido de plenitude da obra; b) *menuhah* em Sl 95.11, basicamente um local de descanso, todavia não apenas físico; c) *katapausis* em Hb 3 e 4, com a ideia principal de um dia de repouso; e d) *sabbatismòs* em Hb 4.9, que evoca a ideia de algo muito maior e diferentemente de apenas um dia de repouso separado para o culto a Deus.

Portanto, considerando estas quatro definições por completo e como mutuamente correlacionadas, podemos dizer que este repouso sabático diz respeito tanto a um lugar quanto a um estado de espírito, algo divino, mas oferecido à humanidade (Hb 4.10-11 usa de intertextualidade temática ao declarar que nós descansamos aos moldes de do descanso divino). É algo iniciado e planejado para a eternidade (pois assim como Deus completou a obra da Criação, Cristo completou a obra da redenção<sup>1044</sup>), mas disponibilizado já para esta nossa dimensão (assim como Deus descansou [gostou] de sua obra, nós podemos entender o descanso como um momento celebrativo). Acima de tudo, é um lugar-estado de relacionamento real e íntimo entre Javé e Seu povo e, principalmente, algo a ser buscado por meio de uma fé obediente.

Nossa segunda hipótese foi ultrapassada, e muito. Acreditamos que tenha sido a que mais trouxe novidade e contribuições, mesmo diante de muitas indefinições ainda por serem pesquisadas. Pois, inicialmente, imaginávamos que seria possível dizer qual o método adotado pelo autor de Hebreus; mas ele, neste quesito, mostrou-se um autêntico seguidor paulino e procurou pôr tudo à prova, retendo o que é bom de cada método ou técnica (seguindo as ordens expressas em 1Ts 5.21).

Assim, ele usa de *midrash* e tipologia, comuns na cultura judaica de sua época, mas também de alegoria e lógica, muito forte na filosofia. Dialoga com a ideia platônica sobre o mundo das ideias, juntando-a com a apocalíptica judaica, trazendo um novo conceito sobre a interrelação entre céu e terra, entre físico e espiritual. Consegue ser, com maestria, tanto filosófico quanto poeta e pastor. Com notável

---

<sup>1044</sup> BOFF, Leonardo. *Evangelho do Cristo cósmico: a busca da unidade do todo na ciência e na religião*. Rio de Janeiro: Record, 2008, p. 14s.

habilidade, transita entre as várias culturas e significados, procurando extrair o melhor de cada um, a fim de elucidar seu ponto de vista. Acima de tudo, é inovador. Pois embora várias escolas ou formas de interpretações tenham surgido e, oficialmente, instalado-se muitos anos após sua escrita, o autor de Hebreus mostra, ao menos embrionariamente, o uso de muitas delas, simultaneamente.

Sobre a terceira hipótese, a delimitação de perícopes, embora a grande maioria dos teóricos optaram pela delimitação macro como sendo Hb 3.1 a 4.13, nós defendemos que o versículo 14 também se enquadra, em especial por servir como verso de transição. Pois pode muito bem ser um molde finalizador da perícopes em questão (3.1-4.14), como também pode auxiliar como destaque inclusivo para o trecho posterior à mesma. Como perícopes menor e principal de estudo, focamos em Hb 4.1-14, por entendermos ser ela um ótimo recorte que concentra a ideia de seu autor sobre a essência do descanso à disposição dos seus ouvintes.

Também conjecturávamos que o hagiógrafo neotestamentário teria se utilizado de Nm 13 e 14 como ponto de partida ou, no mínimo, procurou-o de forma consciente a fim de trabalhar a problemática que seu povo estava passando. Isto também se confirmou, pois ali é descrito a jornada frustrada de libertação do povo sob os cuidados de Deus. Mesmo diante de tantas coisas extraordinárias e, principalmente, com a própria presença de Javé, o povo não conseguiu entrar na Terra Prometida, por sua constante vida de rebeldia. Com isso em mente, usa o salmista para enfatizar que a falha não ocorreu apenas com a geração do deserto, mas que ainda em sua época havia judeus que não tinham usufruído o repouso tão gracioso preparado e oferecido por Deus. Daí, então, ele passa a se preocupar em responder como poderemos entrar neste descanso divino mas, para isto, ao usar da hermenêutica *midráshica*, usa o texto de Gn 2.4 por ser o único em toda a Escritura em formação de sua época a falar que Deus descansou.

Também tínhamos como hipótese a possibilidade da expressão “aqueles que creram” (Hb 4.3) se referir não apenas a judeus, o que também foi comprovado. Mesmo que um ou outro teórico tenha aplicado esta verdade apenas ao povo judeu, a maioria deles nos conduziu a pensar que a mesma refere-se a toda pessoa, judia ou não, que de fato estava crendo no ministério e na obra de Cristo.

Quanto à nossa referência ao “Povo de Deus”, utilizada pelo autor de Hebreus em 4.9, embora vários autores consultados tenham defendido a tese de que ela refira-se ao verdadeiro e ideal povo de Deus, pelo contexto parece-nos mais

convicente de que ela referiu-se aos não-crentes, descendentes de Abraão. Afinal, no verso 3 o autor menciona que “nós, os que temos crido, é que estamos entrando no descanso”; do verso 4 ao 8 ele está se referindo apenas ao povo israelita e sua falta de descanso; e, no versículo 9 inicia com uma conjunção própria para conclusão do trecho anterior e declara: “resta ainda um repouso sabático para o povo de Deus”. Desta forma, defendemos que ele estaria fazendo alusão aos seus irmãos judeus, que ainda não tinham iniciado o processo de descanso, por meio do ministério de Cristo.

Quanto ao descanso conquistado por Josué, ainda que continue tendo uma correlação muito forte com o judaísmo, certamente a concepção de descanso para o autor de Hebreus nunca esteve limitada apenas à possessão da terra. Mesmo porque, em sua época, os judeus estavam em sua terra, mas aguardavam a liberdade política, como uma das realizações do Messias. Também não faria sentido apenas tal liberdade, porque na época do salmista eles já eram livres, independentes e também estavam na Terra Prometida. Tal qual o sábado veterotestamentário, que era tido como dia de repouso, alegria, festividade e, principalmente, como “sinal distintivo da aliança”;<sup>1045</sup> em outras palavras, o *sabbatismòs* ganha uma ressignificação, em vez do sábado ser visto apenas como um dia físico de repouso, passamos a ter a possibilidade de uma vida por meio da qual possamos servir de memorial divino. Símbolo das boas novas de Cristo que nos salva e nos capacita a ter um relacionamento verdadeiro com Deus, conosco mesmos, com nosso próximo e até mesmo com o mundo ao nosso redor.

Isso é, a ideia de descanso em Hebreus parte de algo conhecido em sua cultura e época, mas avança, dando um significado mais espiritual e profundo ao tema. Antes, dizia respeito a algo meramente terreno, local e circunstancial, que foi se desenvolvendo, já no Antigo Testamento e que ganha forma mais completa aqui, na ressignificação que o hagiógrafo faz do assunto.

Outra hipótese que tínhamos dizia respeito à correlação do fiel e suas obras. Também conseguimos comprová-la como inicialmente havíamos previsto. Lincoln estava certo. Descansar das obras e seu conceito, para o autor de Hebreus, significa dizer que, por meio da fé, a pessoa fiel-obediente começa a usufruir da bênção divina e o relacionamento que ela produz, cessando suas obras meritórias. Todavia,

---

<sup>1045</sup> DE VAUX, 2003, p. 519.

assim como o descansar divino não era sinônimo de inatividade total, o cristão inicia sua caminhada descansando nos méritos de Cristo, mas consciente de sua responsabilidade em continuar crendo-obedecendo em Suas palavras, que tal qual no AT continuam à disposição de seus ouvintes, a fim de que consigam alcançar corações sábios e não endurecidos, diferente de seus “pais” no deserto.

Indo na mesma direção, podemos dizer ainda que o descansar das obras seria o mesmo que dizer que somos “participantes do descanso de Deus”.<sup>1046</sup> Pois todo aquele que depositar sua crença-obediência em Cristo passará a usufruir da gloriosa vocação celestial a que Ele nos conquistou e nos oferece. Para um melhor entendimento sobre como o fiel deve esforçar-se para manter esta nova condição, Baxter foi bem assertivo: a partir do momento que estamos com Cristo, “o novo e vivo caminho para o Pai” (cf. Hb 10.20), iniciamos a entrada no verdadeiro descanso.<sup>1047</sup>

Isto, todavia, não é sinônimo de cessação total de nossa responsabilidade ou de qualquer outra atividade por parte do fiel. Pois, simultaneamente ao nosso estado de repouso, passamos a ter a necessidade da perseverança e da demonstração de dependência diária e contínua a Deus. Em outras palavras, o cessar das obras, para o autor de Hebreus, tem significado em uma espiritualidade alcançada em Cristo e que deve ser constantemente buscada. Mas esta busca não pode ser como se os méritos fossem da pessoa que os busca. Cessar as obras, exceto o verso 10, diz respeito a confiar em Cristo e seu ministério, totalmente consumado em favor da Igreja. Somente ao perceber e aceitar a realização de Cristo é que a pessoa pode, de fato, entrar no descanso a tanto prometido e esperado, sendo-lhe perseverante e fiel até o fim.

Nossa penúltima hipótese também foi confirmada e de forma similar a algumas anteriores. Tínhamos como proposição a ideia de que os infiéis não se restringiriam apenas àqueles rebeldes no episódio do envio dos doze espias. Ou seja, mesmo que o texto de Números tenha sido especificamente claro ao dizer que toda a geração acima dos vinte anos teria sido condenada, alguns tentam suavizar o fato. Há teóricos defendendo que teriam sido apenas os dez espias ou no máximo,

<sup>1046</sup> LINCOLN, In: CARSON, 2006, p. 219.

<sup>1047</sup> BAXTER, Richard. *O descanso eterno dos santos*. [ebook] Tradução de Lena Aranha. São Paulo: SHEDD, [20--? (e-Book)], Disponível em <<http://files.caminhodaverdade3.webnode.com/200000061-b7ae8b8a80/O%20Descanso%20Eterno%20dos%20Santos%20-%20Richard%20Baxter.pdf>>. Acesso em 18 set. 2016, p. 26.

os israelitas que morreram na batalha contra os amalequitas, enquanto outros inocentam as mulheres e os levitas. Todavia, pela temática apresentada pelo autor de Hebreus, seria não somente toda aquela geração do deserto, como também os infiéis de sua época, toda pessoa, de toda e qualquer época ou lugar, que se recusa a dar ouvidos à voz divina. Não havia infiéis apenas no tempo de Moisés, Josué, Davi ou mesmo do hagiógrafo.

E, finalmente, trabalhamos a ideia de entrar ou não no descanso. A qual está, intimamente, atrelada ao binômio crença-obediência. Quem conseguir atingir os dois e mantê-los, usufrui do descanso em Deus, todavia quem quer que seja que não obtiver qualquer uma delas, ou as duas, automaticamente está afastado de tal gozo; por mais triste e trágico que possa parecer. Em todo o tempo sempre houve e sempre haverá pessoas que, a despeito de uma grande promessa a ser disponibilizada, agirão com desdém, fazendo pouco caso da mesma e reagindo tais quais os infiéis do passado.

Desta forma, damos por encerrado este trabalho, todavia não a pesquisa em si. Pois, por maior que tenha sido nosso aprendizado neste campo tão magnífico do saber e, principalmente, por maior que possam ter sido as absorções e o crescimento oriundos desta caminhada, podemos parafrasear a célebre frase filosófica e dizer “quanto mais aprendemos, descobrimos que ainda há muito por aprender”. Afinal, há ainda algumas inquietações que precisariam ser mais bem analisadas e respondidas.

Precisaríamos detalhar melhor o contexto histórico quanto à data e situação de cada uma das passagens. Se assim fizéssemos, acreditamos que poderia haver uma luz ainda melhor sobre a temática geral.

Como fomos convencidos sobre a importância da jornada, como peregrinos rumo a um local-futuro melhor, certamente poderemos tentar vislumbrar isto nos outros recortes do Antigo Testamento. Foi possível perceber uma íntima sintonia entre Hebreus e os livros de Gênesis, Números e Salmos. Porém, ficamos restritos a estes somente, ou teríamos outras situações onde esta temática pudesse estar presente, mesmo que de forma menos explícita do que foram aqui?

Já que somos tão inquietantemente aconselhados a perseverar e, o próprio autor de Hebreus acaba concluindo sua homilia epistolar com orientações bem práticas e éticas, acreditamos que seria bem relevante uma pesquisa sobre a

temática na seguinte direção: “o papel ético-cristão da pessoa que descansa em Cristo e simultaneamente trabalha por Ele”.

De igual modo interessante seria se pudéssemos pesquisar mais sobre o estudo da lógica, a partir do texto bíblico. Mesmo cientes de que ela, como ciência, ou no mínimo uma ferramenta interpretativa, tenha surgido e se desenvolvido com a filosofia, não há como deixar de perceber várias nuances relacionadas à mesma no decorrer de alguns versos ou capítulos bíblicos.

Outra temática a ser mais bem trabalhada, embora tenhamos certa desenvoltura e análise, mas quase sempre sob a ótica apocalíptica, é a ideia escatológica do “já, mas ainda não”. Pela nossa pesquisa, descobrimos que ela também está fortemente presente em Hebreus e mereceria um pouco mais de atenção.

De igual modo, um assunto que acabamos abordando *en passant*, mas que talvez mereça um destaque melhor em futuras pesquisas é a questão da antropologia adotada ou entendida pelo autor de Hebreus. Em especial, a partir do trecho de Hb 4.12. Geralmente o lemos a partir de nossa ótica eclesiástica tradicional de que somos indivisíveis e ele estaria apenas sendo metafórico para expressar o grande poder da Palavra divina. Mas, será que seria só isto mesmo?

Ainda, sobre a poesia hebraica, mesmo diante de tanto desenvolvimento, obtido nos últimos séculos, acreditamos que valeria a pena algum esforço no sentido de expandir a noção tradicional de que ela só seria de fato poesia quando as ideias são combinadas em pequenos grupos de versículos ou palavras. Sobre esta proposição, acreditamos que isto seria apenas limitação e restrição ao estilo textual.

Outro assunto relevante, seria a comparação ou conciliação entre Hb 3 e 4 com Hb 10.19-25, em que novamente aparecem algumas questões em sintonia com nossa temática de uma vida sob os cuidados e direção de Cristo. Infelizmente, só percebemos isto, quase ao final da pesquisa. Seguindo nesta mesma temática, seria interessante poder mapear os vários usos da palavra *katapáusis*, ao longo do NT.

Enfim, chegamos quase ao término desta tese de doutoramento (pois nos resta ainda o epílogo), mas não no fim das pesquisas. A partir da ideia de nosso hagiógrafo, decidimos criar uma analogia para resumir o sentido do descanso sabático em Hebreus. Ela também não será a palavra final, pois ainda há um incansável caminho a ser trilhado para um desvendar completo acerca do descanso

iniciado em Deus, disponibilizado a Seu povo, não obtido por falta de fé, reinstaurado em Cristo e continuamente oferecido a toda pessoa que crê.

## EPÍLOGO – Em prol de uma analogia do Descanso

Ao finalizar esta tese e, simultaneamente, pensando nas considerações finais e, principalmente, em um ministério pastoral, em que preciso sempre trazer exemplos práticos e do dia-a-dia para minhas ovelhas e alunos, lembrei-me de uma viagem que fazíamos quando criança e achei interessante alguns paralelos com nossa peregrinação rumo ao descanso que ainda resta ao povo de Deus (Hb 4.9).

“Uma viagem à casa da vó Maria:<sup>1048</sup>  
memórias de um passado não tão distante”.

O contexto “bidimensional”: vivíamos quase no centro de uma cidade no interior sul paulista, tínhamos uma vida “normal” como toda e qualquer pessoa, com suas tarefas, inquietações e dificuldades. Dificuldades? Que dificuldade teria um menino de 8 anos com uma família relativamente bem-estruturada? Mas havia sim. Só como único e suficiente exemplo: quão difícil era ir para a escola! Era um verdadeiro suplício. Todavia, mesmo sendo muito simples, papai e mamãe nos ofereceram algo um pouco incomum quando comparado aos meus colegas da escola: quase todo feriado prolongado e, principalmente nas férias, eles nos levavam a um sítio, uma pequena fazenda, há apenas 20 km de nossa casa, um verdadeiro paraíso. Assim, fazendo alusão ao pensamento de nosso hagiógrafo, vivemos por alguns anos, sob a interferência e relação entre dois mundos: o habitual, trabalhoso e cansativo (como representante da esfera carnal), contraposto com o paralelamente melhor, aprazível, desejável (tomado aqui como símbolo do campo espiritual).

**A saída** – Reservada suas incríveis e devidas proporções, era quase um pequeno êxodo. Não víamos a hora chegar, a fim de arrumar nossas pequenas mochilas para começar a viagem à casa da vó Maria, libertando-nos da escravidão do dia-a-dia.

**O caminho** – Como toda e qualquer jornada há um caminho a ser seguido. Curiosamente, à semelhança do povo no deserto que tiveram duas opções ao

---

<sup>1048</sup> A senhora, aqui denominada de Maria, era amiga do meu avô materno. Infelizmente não conheci nenhuma de minhas avós, mas tivemos o privilégio de conhecer esta senhora e sua família, por quem passamos a admirar e amar. Por isto, o chamamento carinhoso como “vó Maria”.

saírem do Egito e outras duas, quando no episódio dos espias, também tínhamos duas opções, logo na saída de casa e outras duas mais adiante. Uma mais difícil e outra mais tranquila. A primeira, mais rápida, embaixo do sol escaldante, pelo meio de bois a pastarem, sentindo como se estivéssemos sós. Porém, a outra opção era pelo meio dos pinheirais, sob uma sombra refrescante, ouvindo o som das aves e, principalmente, caminhando com a sensação de que não estávamos sozinhos. Há um Deus que planejou aquilo tudo para que pudéssemos usufruir. O autor de Hebreus teria dito “andávamos como que rodeados de tão grande nuvem de testemunhas, diante de tamanha graça”.

**A pavimentação** – De igual modo, embora o caminho já existisse e fosse imutável, geralmente não estava em bom estado de conservação. Podemos dizer que o pavimento do mesmo também é importante. Ou seja, em cima do caminho ou da estrada, é colocado o melhor pavimento de acordo com cada situação. Quer seja uma estrada de terra ou asfáltica, ambas precisam estar sem buracos e bem compactadas. Por esta razão, assim como a pedra precisa se unir ao pó ou ao piche, a fim de proporcionar uma superfície lisa e transitável, em nossa jornada espiritual, crença e obediência devem estar sempre juntas. Quando permitimos que uma ou outra falhe, criamos verdadeiras fendas em nossa estrada, prejudicando a nós mesmos e aos demais ao nosso redor.

**As paisagens ao longo do caminho** – Além dos buracos, causados por nossa decisão de não crer-obedecer, tal qual no passado ou mesmo em nossa jornada espiritual, havia a paisagem ao derredor. Curiosamente, não estavam ali por acaso. Pois, o cenário ao redor de nossa caminhada rumo “ao paraíso” tinha dupla função: mostrar-nos a presença do Criador e ao mesmo tempo nos provar. Sim, algumas cenas eram tão lindas que nos convidavam a parar e ficar olhando, contemplando, observando, quase que paralisados... Mas, como era bom o tempo de criança. Sabíamos que era apenas uma imagem e, por mais linda que fosse, ainda não era a casa da vó Maria. Tínhamos que prosseguir. Ah! Saudades daquela época! Na qual as tentações eram mais facilmente derrotadas e as provações vencidas mais tranquilamente.

**O destino** – Por mais que déssemos uma paradinha ou outra durante a caminhada, mesmo que por algum instante tivéssemos cedido à tentação de parar, logo retomávamos nossa jornada, nunca ousamos sequer desejar desistir da viagem e voltar. Pois sabíamos que não havia sido para aquele momento que tínhamos

saído de casa. Nosso alvo era mais adiante, não nos deixaríamos vencer por mera ilusão efêmera e passageira. Nosso destino era real, muito melhor e estava cada vez mais próximo.

**O pit stop** – Apesar de tão perto (pouco menos que 20 km) levávamos uns vinte minutos de ônibus e mais umas duas horas de caminhada. Naturalmente, precisávamos fazer uma ou duas paradas para descansar, tomar água e retomar as energias para continuarmos a caminhada. Tínhamos até os lugares estrategicamente preparados para isto: uma árvore frondosa sob a qual sentávamos por instantes, ao som das corredeiras de um riacho límpido e transparente e, mais adiante, um gramado à beira de um rio, tão bonito quanto revigorante. Semelhantemente, em nossa viagem espiritual precisamos dar uma pausa em nossa rotina para admirar o Criador e, principalmente, recarregar nossas energias, pois mesmo que estejamos convictos e certos de estarmos indo para o paraíso, ainda não o alcançamos.

**O ritmo** – não sabíamos muita coisa de teologia, mas já tínhamos uma noção muito clara do “quase lá, mas ainda não”. Assim, no início, quando não conhecíamos bem o trecho e íamos sob a liderança total e submissa a papai e mamãe, até chegávamos a balbuciar: “falta muito?” ou, mesmo, “quando a gente vai chegar?”. Mas, isso era tão somente uma ligeira demonstração de que havíamos cansado e precisávamos do repouso tão almejado. Entretanto, nem por isso ousávamos dizer: “quero voltar”. Pois sabíamos que a casa da Vó Maria estava pra frente e só seria alcançada se perseverássemos. Ah! Que lembranças agradáveis daqueles tempos, no qual cada obstáculo era encarado como desafio e, às vezes, até mesmo como uma simples diversão a mais.

**A atitude** – Mesmo numa época na qual não se tinha tanta consciência ambiental ou a preocupação com o meio, papai e mamãe sempre nos ensinaram a nos comportar durante a viagem. Não podíamos sair gritando só para escutar o eco, uma vez ou outra tudo bem, mas logo nos podavam, para não incomodar ou assustar os animaizinhos. Jogar lixo no chão? De jeito nenhum, muito menos no mato, mesmo que ninguém visse; afinal, nossas atitudes eram constantemente vigiadas pelo Criador, a quem devíamos prestar contas prioritariamente. Ah! Saudades de outrora. Eles ainda nos ensinavam que nossos lixos deveriam ser carregados e devidamente descartados, devíamos ajudar uns aos outros, aliviando ou revezando os fardos e, acima de tudo, tendo harmonia entre os companheiros e

irmãos de viagem. Quando alguma criança fazia algo que chateava a outra, eles sempre diziam “tratem de se acertar, é assim que vocês querem ir para a casa da Vó Maria?”.

Por fim, **a chegada** – Naturalmente, o ideal de qualquer viagem é chegarmos bem ao destino proposto. Infelizmente, isso nem sempre acontece. Tragicamente, soubemos que algumas pessoas perderam suas vidas, naquele mesmo trecho que nos conduzia ao “nosso paraíso”. No entanto, o natural, o desejável é que tudo dê certo. Ah! Como era bom, quando já há poucos metros era possível ouvir o som dos animais do quintal e das pessoas conversando, enquanto cumpriam suas obrigações. Como era prazeroso saber que havíamos chegado, sãos e salvos, ao nosso destino tão almejado.

Curiosamente, tal qual nossa caminhada espiritual, o descanso do “paraíso” ao qual acabávamos de entrar não era sinônimo de inatividade. Não; havia muitas coisas a fazer, a inventar, a cuidar... Sim, era hora de descansarmos de nossa rotina estressante do dia-a-dia, mas ao mesmo tempo, hora de usufruir do relacionamento com a Vó Maria, ouvir os seus causos e aproveitar a tranquilidade do lugar.

Acima de tudo, era hora de usufruir daquilo que podia ser considerado nosso, apesar de não ter sido feito por nossas mãos. Já estava lá, esperando apenas o nosso usufruto. Quão benditas eram as palavras da vó Maria: “sejam bem vindos, meus filhos, sintam-se em casa, a casa é de vocês”. E assim vivíamos praticamente esquecidos de que na segunda-feira seguinte estaríamos de volta à triste realidade de nossas vidas longe do “paraíso”.

Ah! Que saudade dos tempos de criança, quando podíamos tirar um tempo para repouso, verdadeiramente descansados de que nossas vidas estavam em boas mãos e que não havia o que temer. Ou quase isto. Pois, embora estivéssemos num pedacinho do céu, nenhum de nós ousávamos encarar sozinhos a impenetrável floresta nem a escuridão da noite. Mas, enquanto estávamos sob os cuidados e na companhia da Vó Maria, definitivamente, não temíamos nada e ninguém.

De igual modo, em nossa vida espiritual, além de podermos usufruir deste descanso, conquistado em Cristo e iniciado em nosso processo de conversão, vivenciado no dia-a-dia, com vistas a algo muito melhor e eterno, ainda podemos cantar como o salmista: “Javé é o nosso Deus. E nós somos o povo do pasto dEle, e somos ovelhas da mão dEle.” Desta forma, seria tão bom se pudéssemos prestar

atenção em Sua voz, assim, jamais permitiríamos que nossos corações endurecessem, como ocorreu em Meribá e em Massá, no deserto.<sup>1049</sup>

Afinal, Jesus sendo o Sumo sacerdote supremo do povo de Deus, além de ter participado de sua criação, remissão e justificação, se dispõe a auxiliar em todo o momento da jornada de toda pessoa que a Ele se submeter.

---

<sup>1049</sup> Tradução nossa do Sl 95.7s, com uma adaptação do verbo em destaque, a fim de nos incluirmos no salmo.



## REFERÊNCIAS

A BÍBLIA Sagrada, BIBLIA BILINGÜE: com Deuterocanônicos. Dios Habla Hoy, Good News Translation. Brasil: SBU, UBS, 2003.

\_\_\_\_\_. Tradução da Vulgata pelo Pe. Matos Soares. 9. ed. São Paulo: Paulinas, 1933.

\_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. 39. ed. São Paulo: Paulinas, 1982.

\_\_\_\_\_. Bíblia Hebraica Stuttgartensia. 1997. ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm; SCHENKER, Adrian. (org) Biblia Hebraica Stuttgartensia. 5. verbesserte Aufl. Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung, 1997.

\_\_\_\_\_. Bíblia de Estudos Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.

\_\_\_\_\_. Bíblia de Jerusalém: nova ed., ver. e amp. 5. imp. São Paulo: Paulus, 2008A.

\_\_\_\_\_. Reina Valera 95: Edición de Estudio. [S.I.]: Sociedades Bíblicas Unidas, 2007.

\_\_\_\_\_. The KJV Minister's Bible. Peabody: Hendrickson Publishers, 2008B.

\_\_\_\_\_. Bíblia de Estudo de Genebra, a partir da Tradução de João Ferreira de Almeida Revista e Atualizada. São Paulo: cultura Cristã/Barueri: SBB, 1999.

\_\_\_\_\_. Tradução Brasileira. Barueri: SBB, 2010, p. 4, Gn 2.3b.

\_\_\_\_\_. Tradução do Novo Mundo das Escrituras Sagradas. Tradução da versão inglesa de 1961. New York: WTB and TSP, 1967, p. 10. Gn 2.3b.

ABREU, Antônio S. *Curso de redação*. 12. ed. São Paulo: Ática, 2008.

ACTORIZAÇÃO, Dicionário Informal: SP, 2014, on-line. Disponível em <<http://www.dicionarioinformal.com.br/significado/actorializa%C3%A7%C3%A3o/17003/>> Acesso em outubro de 2017.

ADRIANO FILHO, José. A estrutura literária de Hebreus. *In: Revista Teológica Londrinense*, Londrina: STAGS e UNIFIL, n. 4, ex. 1, 2002.

\_\_\_\_\_. Exposição e parênese como problema literário-teológico: um estudo da estrutura literária de Hebreus. *In: Reflexus*, Vitória: Unida, ano VIII, n. 11, p. 91-125, 2014.

\_\_\_\_\_. *Hebrews and the Scriptures: The use of Ps 95:7b-11 and Genesis 2:2b in Hebrews 3-4*. Artigo inédito, no prelo, a ser publicado na revista Reflexus, em 2018.

\_\_\_\_\_. *Peregrinos neste mundo: simbologia religiosa na epístola aos Hebreus*. São Paulo: UEMESP / Loyola, 2001.

AGOSTINHO, Santo. *Comentários aos Salmos: Salmos 51-100*. Tradução de Monjas Beneditinas do Mosteiro Maria Mãe de Cristo, com Revisão de H. Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1997.

ALAND, Barbara et al. *The Greek New Testament*. 4th ed. Federal Republic of Germany: United Bible Societies, 1993, c1979, S. 567. Acessado no CD ROM LIBRONIX: Biblioteca Digital da Bíblia. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil.

ALLEGRO, John Marco. *Os Manuscritos do Mar Morto*. Tradução de Eurico da Costa. Lisboa: Europa-América, 1958.

ALLEN, Graham. A intertextualidade e sua dupla origem. *In: Pátio*, Porto Alegre / Madrid: Artes Médicas Sul, v.15, p. 22-25, 2000/2001.

ALT, Albrecht. *Terra prometida: ensaios sobre a história do Povo de Israel*. São Leopoldo: Sinodal, 1987.

ALTER, Robert. *Genesis: Translation and commentary*. New York, London: Norton, 1996

ANCONA, Giovanni. *Escatologia cristã*. Tradução de Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2013.

ANDREASEN, Niels-Erik A. *The Old Testament sabbath a tradition-historical investigation*. Missoula: Society of Biblical Literature, 1972.

ANGLADA, Paulo. *Introdução à hermenêutica reformada: correntes históricas, pressuposições, princípios e métodos linguísticos*. Ananindeua: Knox, 2005.

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

ARRINGTON, French L.; STRONSTAD, Roger. *Dicionário bíblico pentecostal*. São Paulo: CPAD, 2009.

ATHANASIUS ALEXANDRINUS. *Expositiones in Psalmos*. [online]. (This text belongs to the Thesaurus Linguae Graecae (TLG®), a Research Center at the University of California, Irvine, which digitized it and owns the relevant ©Copyright. On May 15, 2008, Prof. M. Pantelia, the Director of the Center, has expressly authorized). Disponível em <[http://www.documentacatholicaomnia.eu/02g/0295-0373,\\_Athanasius,\\_Expositiones\\_in\\_Psalms,\\_MGR.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/02g/0295-0373,_Athanasius,_Expositiones_in_Psalms,_MGR.pdf)> Acesso em junho de 2017.

ATTRIDGE, Harold W.; KOESTER, Helmut. *The epistle to the Hebrews: a commentary (Hermeneia)*. Philadelphia: Fortress Press, 1989.

ATWATER, Donald. (Ed.) *The Catholic Encyclopedic Dictionary*. 3.ed. New York: Macmillan, 1961, p. 293.

BAKER, D. L. *Two Testaments, one Bible: a study of the theological relationship between the Old and New Testaments*. 3. ed. Downers Grove: Academic, 2010.

BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec, 1995.

BALLARINI, Teodorico. *Pentateuco: introdução à Bíblia*. Tradução de Ephraim. Petrópolis: Vozes, 1975.

BALY, Dennis. The Geography of Monotheism. *In: FRANK, H. T.; REED, W. L. (Ed.). Translating and understanding the Old Testament: essays in honor of Herbert Gordon May.* Nashville: Abingdon, 1970.

BARRET, C.K. The eschatology of the epistle to the Hebrews. *In: DAVIES, W. D.; DAUBE, D. (Ed.) The background of the New Testament and its eschatology: studies in honour of C.H. Dodd.* Cambridge: University Press, 1956.

BARROS, Diana L. P. de. *Bakhtin, dialogismo e construção de sentido.* Campinas: UNICAMP, 1997.

BARTON, J. D. Intertextuality, method or theory? *In: DELL, K.; KYNES, W. Ed. Reading Job intertextually.* New York, London, New Delhi, Sydney: Bloomsbury, 2013.

BAUER, Walter. *Griechisch-deutsches wörterbuch zu den schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen literatur.* Berlin e New York: Walter de Gruyter, 1988.

BAXTER, Richard. *O descanso eterno dos santos.* [ebook] Tradução de Lena Aranha. São Paulo: SHEDD, [20--?].

BEAL, T. K. Intertextuality. *In: ADAM, A. K. M. (Ed.) Handbook of postmodern biblical interpretation.* Saint Louis: Chalice, 2000.

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

\_\_\_\_\_. *Manual do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento: exegese e interpretação.* 1. ed. Tradução de A. G. MENDES. São Paulo: Vida Nova, 2013.

\_\_\_\_\_.; MOYISE, Steve. *The Old Testament in revelation.* Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.

BEAUCHAMP, Paul, *SHEKINAH.* *In: LACOSTE, Jean-Yves. (Ed.) Dicionário crítico de teologia.* Tradução de Paulo Menezes, Maria Gonçalves, Marcos Bagno, Nicolás Campanario, Marcelo Perine. São Paulo: Paulinas & Loyola, 2004.

BERKHOF, Louis. *Princípios de interpretação bíblica.* Tradução de Merval Rosa. 5. ed. Rio de Janeiro: Juerp, 1994.

BLANCHARD, Yves-Marie. VERBO. *In: LACOSTE, Jean-Yves. (Ed.) Dicionário crítico de teologia.* Tradução de Paulo Menezes, Maria Gonçalves, Marcos Bagno, Nicolás Campanario, Marcelo Perine. São Paulo: Paulinas & Loyola, 2004.

BOCCACCINI, Gabriele. *Além da hipótese essênica: a separação dos caminhos entre Qumran e o judaísmo enóquico.* São Paulo: Paulus, 2010.

BOFF, Leonardo. *Evangelho do Cristo cósmico: a busca da unidade do todo na ciência e na religião.* Rio de Janeiro: Record, 2008

BONHOEFFER, Dietrich. *Creation and fall: a theological interpretation of Genesis 1-3.* Translated by Kathleen Downham. New York: The Macmillan Company, 1959.

BONNET, Luis; SCHROEDER, Alfredo. *Comentario del Nuevo Testamento: Hebreos-Apocalipsis*. tomo 4. ABAP-CBP, 1982.

BORNSCHEIN, Fred R. *Hebreus* (livro didático no prelo, mas em utilização como base para as aulas sobre esta epístola, na Faculdade Betânia de Curitiba). Curitiba, 2017.

BOTTERWECK, G. Johannes; RINGGREN, Helmer; FABRY, Heinz-Josef (Ed.). *Theological dictionary of the Old Testament*. Traslated by David E. Green. Grand Rapids: W. B. EERDMANS, 1998, v. 9.

BRAIT, Beth. *Bakhtin: conceitos-chave*. São Paulo: Contexto, 2007.

BRAWLEY, R. L. Intertextuality. In: SAKENFELD, K. D. *The new interpreter's dictionary of the Bible*. Nashville: Abingdon, 2006, v. 3.

BREWER, David I. *Techniques and assumptions in jewish exegesis before 70 C.E.* Tübingen: Mohr, 1992.

BRIEND, Jacques. *Leitura do Pentateuco*. 4.ed. Tradução de Benôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1985.

BROWN, John. *An exposition of Hebrews*. London: The Banner of Truth Trust, 1961.

BROWN, R. Hensel. DESCANSO. In: COENEN, L.; BROWN, C. *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. Tradução de Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 2000.

BROWN, Raymond. *The message of Hebrews: Christ above all*. Leicester/Downers Grove: Inter-Varsity Press, 1982.

BRUCE, F. F. *The epistle to the Hebrews: the english text with introduction, exposition and notes*. Grand Rapids: WM. B. Eerdmans Publishing Co., 1984.

BRUEGGEMANN, Walter. *Genesis: a Bible commentary for teaching and preaching*. Atlanta: John Knox Press, 1982.

BUIS, Pierre. *O Livro dos Números*. Tradução de José Maria da Costa Villar. São Paulo: Paulus, 1994

BURROWS, Millar. *Os documentos do Mar Morto*. Tradução de Irondino Teixeira de Aguiar. Porto: Porto Limitada, 1956.

CAIRNS, Earle E. *O cristianismo através dos séculos: uma história da Igreja Cristã*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2008.

CALVIN, Jehan. *Commentaire de Jehan Calvin sur le livre Pseaumes: Psaumes LXIX a CL*. Paris: Librairie de Ch. Meyrueis et Compagnie, 1859, v. 2.

CALVINO, João. *Hebreus: comentário à Sagrada Escritura*. Tradução de Valter Graciano Martins. São Paulo: Paracletos, 1997.

\_\_\_\_\_. *O Livro dos Salmos: Salmos 69-106*. Tradução de Valter Graciano Martins. Traduzido da versão norte americana: *Commentary on the book of Psalms*. Translated by James Anderson. São Paulo: Parakletos, 2002, v. 3.

CARDOSO, José R. C. *Cristologia Angelomórfica de Hebreus: estudo sócio-retórico e história das religiões comparadas em Hebreus 1.1-14, 2.5-18, 7.1-10*. Tese de Doutorado. Or.: Dr. Paulo Augusto de Souza Nogueira. São Paulo: UMESP, 2005.

CARDOSO, Marco A. F.; HANASHIRO, Darcy M. M.; BARROS, Diana L. P. *Um caminho metodológico pela análise semiótica de discurso para pesquisas em identidade organizacional*. In: Cadernos EBAPE.BR (da FGV), v. 14, nº 2, Artigo 10, Rio de Janeiro, Abr./Jun. 2016

CARMIGNAC, J.; GUILBERT, P. *Les Textes de Qumran: traduits et annotés: la règle de la communauté, la règle de la guerre, les hymnes*. Paris: Letouzey et Ané, 1961.

CERESKO, Antony R. *Introdução ao Antigo Testamento numa perspectiva libertadora*. Tradução de José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 1996.

CHAMPLIN, Russel Norman. *O Antigo Testamento interpretado versículo por versículo*. São Paulo: Candeia, 2000, v. 5.

\_\_\_\_\_. *O Novo Testamento interpretado versículo por versículo*. São Paulo: Hagnos, 2002, v. 5.

CHOURAQUI, André. *No Deserto (Números)*. Tradução de Paulo Neves. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

CLARK, Katerina. *Mikhail Bakhtin*. São Paulo: Perspectiva, 1998.

CLINES, David J. A. (Ed.). *The dictionary of classical hebrew*. Sin-Taw. Sheffield: Sheffield Phoenix, 2011, v. 8.

COELHO FILHO, Isaltino Gomes. *Gênesis – Bereshîth, o livro dos princípios (O Pentateuco I)*. Rio de Janeiro: JUERP, 2004.

COENEN, L.; BROWN, C. *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. Tradução de Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 2000.

COPPE, Leonard. J. NÚAH. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JÚNIOR, Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. Tradução de Márcio Loureiro Redondo, Luiz Alberto T. Sayão, Carlos Osvaldo C. Pinto. São Paulo: Vida Nova: 1998.

CORTEZ, Rolando G. *El mensaje de los Salmos em nuestro contexto: Salmos 51 a 100*. Rio de Janeiro: C.P.B.

CRADDOCK. Hebrews. In: KECK, Leander E. (Ed.) *The New interpreter's Bible: general articles & introduction, commentary & reflections for each book of the Bible*. Nashville: Abingdon Press, 1990, v. 12.

DANIÉLOU, Jean. *Os manuscritos do Mar Morto e as origens do cristianismo*. Lisboa: Moraes, 1959.

DAVIDSON, A. B. *The epistle to the Hebrews: with introduction and notes*. Edinburgh: T&T Clark, 1882.

DAVIDSON, Benjamin. *The analytical hebrew and chaldee lexicon*. Peabody: Hendrickson, 1993

DAVIDSON, R. M. *Typology in Scripture: a study of hermeneutical typos structures*. Berrien Springs: Andrews University Press 1981.

DAVIDSON, Richard. Volviendo a los orígenes: Gén 1-3 y el centro teológico de las Escrituras. In: ALOMÍA, Merling; et al. (Ed.) *Volviendo a los Orígenes: entendiendo el Pentateuco*. VI Simposio Bíblico-Teológico Sudamericano. Lima: Theologika, 2006

DAVIES, G. Henton; RICHARDSON, Alan; WALLIS, Charles L. *Twentieth century bible commentary*. New York: Harper & Bros, 1955.

DAVIS, John D. *Dicionário da Bíblia*. 13. ed. Rio de Janeiro: JUERP, 1996.

De PURY et al. O Pentateuco em questão: posição do problema e breve história da pesquisa. In: De PURY, Albert (Org.). *O Pentateuco em questão: as origens e a composição dos cinco primeiros livros da Bíblia à luz das pesquisas recentes*. Tradução de Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 1996.

De VAUX, Roland. As instituições de Israel no Antigo Testamento. Tradução de Daniel de Oliveira. São Paulo: Teológica, 2003.

DELCOR, Mathias; MARTINEZ, Florentino Garcia. *Introducción a la literatura esenia de Qumran*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982.

DELITZSCH, Franz. *Biblical commentary on the Psalms*. Translated by David Eaton. New York: Funk & WAGNALLS, [ca. 1883]. Disponível em <[http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=wu.8907338\\_8373;view=1up;seq=1](http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=wu.8907338_8373;view=1up;seq=1)>. Acesso em: 22 dez. 2015, v. 3.

DICKSON, David. *A commentary on the Psalms*. London: Banner of Truth Trust, 1959.

DIOP, G. Interpretação Interbíblica: lendo as Escrituras intertextualmente. In: REID, G. W. (Ed.) *Compreendendo as Escrituras: uma abordagem adventista*. Engenheiro Coelho: Unaspress, 2007.

DODD, C. H. *According to the Scriptures*. London: Nisbet, 1952.

DONATO, Christopher J. *Perspectives on the sabbath: four views*. Nashville: B&H Academic, 2011.

DREHER, Carlos A.; GASS, Ildo B.; WOLLMANN, Lauri J. *Festas Bíblicas: páscoa, expiação, tendas, pentecostes, sábado*. São Leopoldo: CEBI, 2005.

\_\_\_\_\_. O sábado. In: \_\_\_\_\_.; GASS, Ildo Bohn; WOLLMANN, Lauri José. *Festas bíblicas: páscoa, expiação, tendas, pentecostes, sábado*. São Leopoldo: CEBI, 2005.

EDERLY, Marcos. *Libro de Numeros y Haftarot en Versión Castellana: traducción, supervision, selección exegética, notas y comentarios*. 2. ed. Tel-Aviv: Sinai, 1994.

EICHRODT, Walther. *Teologia do Antigo Testamento*. Tradução de Cláudio J. A Rodrigues. São Paulo: Hagnos, 2004.

ELLINGWORTH, Paul. *The epistle to the Hebrews: A commentary on the Greek text*. Grand Rapids: W.B. EERDMANS e Carlisle: The Paternoster Press. 1993.

ERICKSON, Millard J. *Conciso dicionário de teologia cristã*. 2. ed. Tradução de Darci Dusilek e Arsênio Firmino de Novaes Filho. Rio de Janeiro: JUERP, 1995.

ESTRADA, Juan A. *Para compreender como surgiu la Iglesia*. Estella: EDV, 1999.

EUSEBIUS CAESARIENSIS. *Commentaria in Psalmos*. [1] 0350-0509, [online], p. 84. (This text belongs to the Thesaurus Linguae Graecae (TLG®), a Research Center at the University of California, Irvine, which digitized it and owns the relevant ©Copyright. On May 15, 2008, Prof. M. Pantelia, the Director of the Center, has expressly authorized). Disponível em <[http://www.documentacatholicaomnia.eu/02g/0265-0339,\\_Eusebius\\_Caesariensis,\\_Commentaria\\_in\\_Psalmos\\_\[1\]\\_0350-0509,\\_MGR.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/02g/0265-0339,_Eusebius_Caesariensis,_Commentaria_in_Psalmos_[1]_0350-0509,_MGR.pdf)>. Acesso em: jul. 2017.

FAIRBAIRN, Patrick. *The typology of Scripture*. New York/London: Funk & Wagnalls Company, 1900.

FARMER, Kathleen A. Psalms. In: NEWSOM, Carol A.; RINGE, Sharon H. *The women's bible commentary*. Westminster: John Knox Press, 1992.

FEE, Gordon D.; STUART, Douglas. Entendes o que lê? Um guia para entender a Bíblia com o auxílio da exegese e da hermenêutica. Tradução de Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 1984

FERREIRA, Antonio Carlos. *"Mestre, não te importa que pereçamos?"* Ansiedade e medo: um estudo exegético-psicológico de Marcos 4,35-41. Dissertação de Mestrado. Or.: Dr. Boris Agustin Nef Ulloa. São Paulo: PUC-SP, 2016.

FÍLON. *Obras Completas de Filon de Alejandria*: traducción directa del griego, introducción y notas de JOSÉ MARÍA TRIVIÑO. Buenos Aires: Universidad Nacional de La Plata, 1976. Disponível em <[https://asgoped.files.wordpress.com/2012/11/filon-de-alejandria-obras-completas\\_pdf.pdf](https://asgoped.files.wordpress.com/2012/11/filon-de-alejandria-obras-completas_pdf.pdf)>. Acesso em: jul. 2016.

FIORIN, José Luiz. Interdiscursividade e Intertextualidade. In: BRAIT, Beth. *Bakhtin*: outros conceitos-chave. São Paulo: Contexto, 2006.

\_\_\_\_\_; J. L.; SAVIOLI, F. P. *Para entender o texto: leitura e redação*. 16. ed. São Paulo: Ática, 2003.

FISHBANE, Michael. *Biblical text and texture*: a literary reading of selected texts. Oxford: Oneworld, 1998

FITZGERALD, Aloysius. Poesia Hebraica. In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. *Novo comentário bíblico São Jerônimo*: Antigo Testamento. Tradução de Celso Eronides Fernandes. São Paulo: Academia Cristã e Paulus, 2007.

FREEDMAN. D. N. *The unity of the Hebrew Bible*. New York: Doubleday, 1998.

FREEMAN, Tzvi. *O Que é Tikun Olam?* Artigo postado no Blog CHABAD.ORG. Disponível em <[http://pt.chabad.org/library/article\\_cdo/aid/3736514/jewish/O-Que-Tikun-Olam.htm](http://pt.chabad.org/library/article_cdo/aid/3736514/jewish/O-Que-Tikun-Olam.htm)>. Acesso em: 12 ago. 2017.

FREITAS, Ernani Cesar; PRODANOV, Cleber Cristiano. *Metodologia do trabalho científico: métodos e técnicas da pesquisa e do trabalho acadêmico*. 2. ed. Novo Hamburgo: Feevale, 2013.

FRIDLIN, Vitor; GORODOVITS, David; FRIDLIN, Jairo. *Salmos - hebraico e português*. São Paulo: SEFER, 2003.

GALLOS, Erhard H. *Katapausis and Sabbatismos in Hebrews 4*. Dissertations. Adviser: Ph. D. Robert M. Johnston. Berrien Springs: Andrews University Digital Library of Dissertations and Theses, 2011. Disponível em <<http://digitalcommons.andrews.edu/dissertations/54>>. Acesso em: 10 mai. 2015.

GEFFRÉ, Claude. *Como fazer teologia hoje: hermenêutica teológica*. São Paulo: Paulinas, 1989.

\_\_\_\_\_. *Crer e Interpretar: a virada hermenêutica da Teologia*. Tradução de Lúcia M. Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2004.

GESENIUS, W. *Hebräische Grammatik*. 1985. Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms, 1985.

GIL, Antonio Carlos. *Métodos e técnicas de pesquisa social*. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

GINGRICH, F. Wilbur; DANKER, Frederick W. *Léxico do Novo Testamento Grego - Português*. Tradução de Júlio P. T. Zabatiero. São Paulo: Vida Nova. 2005.

GONZÁLES, Justo L. *E até aos confins da Terra: uma história ilustrada do cristianismo: a era dos mártires*. Tradução de Key Yuasa. São Paulo: 1995, v. 1.

GORGULHO, Gilberto. A história primitiva: Gênesis 1-11. In: *RIBLA: Pentateuco*. Petrópolis: Vozes, São Leopoldo: Sinodal, 1996, n. 23.

GRANGEÃO; Anderson; LIBÓRIO, Miriam (Org.). *Comentário do Novo Testamento: com aplicação pessoal*. Tradução de Degmar Ribas. Rio de Janeiro: CPAD, 2009.

GRÄSSER, Erich. *An die Hebräer*. Braunschweig: Benziger. Neukir-chen / Vluyn: Neukirchener Verl., 1990.

GUSSO, Antônio R. *Gramática instrumental do hebraico passo a passo*. São Paulo: Vida Nova, 2005.

\_\_\_\_\_. *O Pentateuco: introdução fundamental e auxílios para a interpretação*. Curitiba: AD Santos, 2011.

GUTHRIE, Donald. *Hebreus: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova, 2007.

GUTHRIE, George H. Hebreus. In: BEALE, Gregory K.; CARSON, D. A. (ORG) *Comentário do Uso do Antigo Testamento no Novo Testamento*. Tradução de Robinson Malkomes, Fabiano Silveira Medeiros, Valdemar Kroker, Carlos Lopes. São Paulo: Vida Nova, 2014.

\_\_\_\_\_. *The structure of Hebrews: A Text-Linguistic Analysis*. Leiden: New York, Köln: E.J. BRILL, 1983.

HABERSHON, Ada. *Manual de Tipologia Bíblica: como reconhecer e interpretar símbolos, tipos e alegorias das Escrituras Sagradas*. Tradução de Gordon Chown. São Paulo: Vida Acadêmica, 2003.

HALE, Broadus David. *Introdução ao estudo do Novo Testamento*. Tradução de Cláudio Vital de Souza. São Paulo: Hagnos, 1989.

HAMILTON, V. P. Shabat. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JR., Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. Tradução de Márcio Loureiro Redondo, Luiz A. T. Sayão, Carlos Osvaldo C. Pinto. São Paulo: Vida Nova, 1998.

HARGREAVES, John. *A guide to Psalms*. London: Hollen Street Press, 1975.

HARMON, M. S. *She must and shall go free: Paul's isaianic gospel in Galatians*. New York: Gruyter, 2010.

HARRIS, R. Laird; ARCHER JÚNIOR, Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento*. Tradução de Márcio Loureiro Redondo, Luiz Alberto T. Sayão, Carlos Osvaldo C. Pinto. São Paulo: Vida Nova: 1998.

HARTMAN, Lars. *Prophecy Interpreted: the formation of some jewish apocalyptic texts and of the eschatological discourse Mark 13*. LUND: Coniectanea Biblica: 1966.

HASEL, Gerhard F. *Old Testament Theology: basic issues in the current debate*. 4. ed. Grand Rapids: Eardmans, 1991.

HEIL, John Paul. *Hebrews: chiasmic structures and audience response*. (The Catholic biblical quarterly monograph series; 46). Washington, DC: The Catholic Biblical Association of America, 2010.

HENRICHSEN, Walter A. *Depois do sacrifício: estudo prático da carta aos Hebreus*. Tradução de Luiz Aparecido Caruso. Miami: Vida, 1985.

HENRY, Matthew. *Comentário Bíblico: Novo Testamento – Atos a Apocalipse*. Tradução de Luis Aron, Valdemar Kröker e Haroldo Janzes. Rio de Janeiro: CPAD, 2008.

HEWITT, Thomas. *L'epistola Agli Hebrei: introduzione e comentário*. Roma: G.B.U., Torino: Claudiana, 1986.

\_\_\_\_\_. *The Epistle to the Hebrews: an introduction and commentary*. London: The Tyndale Press, 1973.

HILBERATH, Bernd Jolhen; SCHNEIDER, Theodor. PALAVRA. In: EICHER, Peter. *Dicionário de conceitos fundamentais de teologia*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1993.

HOBBS, Herschel H. *Studies in Hebrews*. Nashville: Southern Baptist Convention, 1954.

HOLLADAY, William L. *Léxico hebraico e aramaico do Antigo Testamento*. Tradução de Daniel de Oliveira. São Paulo: Vida Nova, 2010.

HOUSE, Paul R. *Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida, 2005.

ÍSMÓS. Disponível em <[http://www.greek-language.gr/greekLang/modern\\_greek/tools/lexica/triantafyllides/search.html?lq=%22-%CE%B9%CF%83%CE%BC%CF%8C%CF%82%22&dq=>](http://www.greek-language.gr/greekLang/modern_greek/tools/lexica/triantafyllides/search.html?lq=%22-%CE%B9%CF%83%CE%BC%CF%8C%CF%82%22&dq=>)> Acesso em 10 de Jul. de 2017.

JAMIESON, Roberto; FAUSSET, A. R.; BROWN, David. *Comentario exegetico y explicativo de la Biblia*. 11. ed. Traducido por: Jaime C. Quarles, Lemuel C. Quarles, José M. Rodríguez, Juan B. Garaño, Francisco Macías. El Pasos: Bautista de Publicaciones, 1986

JARSCHHEL, Haidi. *Ventre, casa, terra: espaços da historiografia sexuada – Gênesis 25-36*. In: Revista de interpretação bíblica Latino-americana: Pentateuco. Petrópolis: Vozes, São Leopoldo: Sinodal, n. 23.

JENKINS, Burris A. *Heroes of faith: a study of a chapter from the Greek New Testament*. New York/London/Toronto: Funk & Wagnalls Company, 1896.

JEWETT, Robert. *Letter to Pilgrims*. New York: The Pilgrims Press, 1981.

JONES, L. *Intertextualidade e a Bíblia*. Disponível em <<https://professorlandon.wordpress.com/artigos-2/intertextualidade-e-a-biblia/>>. Acesso em: 25 ago. 2016.

JONHSON, S. Lewis. *The Old Testament in the New: contemporary evangelical perspectives*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1980.

JSUMMERS, Ray. *A mensagem do Apocalipse: digno é o Cordeiro*. 2. ed. Tradução de Waldemar W. Wey. Rio de Janeiro: JUERP, 1972.

KÄSEMANN, E. *The wandering people of God: an investigation of the letter to the Hebrews*. Translated by Roy A. H., Irving L. S. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1984.

KEIL, C. F.; DELITZSCH, F. *Commentary on the Old Testament: the Pentateuch – Genesis, Exodus 1-11*. Translated by James Martin. Massachusetts: Hendrickson, 1989, v. 1.

KERR, Guilherme. *Gramática elementar da língua hebraica*. Rio de Janeiro: JUERP, 1979.

KERTELGE, Karl. *LOGOS*. In: EICHER, Peter. Dicionário de conceitos fundamentais de teologia. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1993.

KIDNER, Derek. *Gênesis: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova e Mundo Cristão, 2008.

\_\_\_\_\_. *Salmos 73-150: introdução e comentário aos livros III e IV dos Salmos*. Tradução de Gordon Chown. São Paulo: Vida Nova, 2004.

KING, Philip J. *El Libro de Los Números: introducción y comentario*. Traducido por José Maria Gondra. Santander: Sal Terrae, Bilbao: Mensajero, 1969.

KIRCHOF, Edgar R. *As verdades da Criação: uma abordagem estrutural de Gn 1-2,4a*. São Leopoldo: UNISINOS, 1999.

KIRST, Nelson et al. *Dicionário Hebraico-Português e Aramaico-Português*. 20. ed. São Leopoldo: Sinodal, Petrópolis: Vozes, 2007.

KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. *Theological dictionary of the New Testament*. Translator and Editor Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids: WM. B. Eerdmans Publishing Co., 1972, v. 7.

KLEIN, W. W.; BLOMBERG, G. L.; HUBBARD JÚNIOR, R. L. *Introduction to biblical interpretation*. Nashville: Thomas Nelson, 2004.

KOCH, Ingedore V. *O Texto e a Construção dos Sentidos*. São Paulo: Contexto, 2005.

KONINGS, Johan. *Hebreus: a Bíblia passo a passo*. São Paulo: Loyola, 1995.

KRAUS, Hans J. *Teologia de Los Salmos*. Tradujo por Víctor A. Martínez de Lopera. Salamanca: Sigueme, 1985.

KRISTEVA, Julia. O Texto fechado. In: DIDIER, L. M.; BARAHONA, L. *Linguística e Literatura*. São Paulo: Edições 70, 1968.

KSELMAN, John S.; BARRÉ, Michael L. Salmos. In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. *Novo comentário bíblico São Jerônimo: Antigo Testamento*. Tradução de Celso Eronides Fernandes. São Paulo: Academia Cristã e Paulus, 2007.

KUNSTMANN, Walter G. *Seleção de Salmos*. Porto Alegre: Concórdia, 1979.

LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. *Fundamentos de metodologia científica*. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2007.

LAMADRID, Antonio G.; CARO, J. M. S. (Ed.). *História, Narrativa, Apocalíptica*. Tradução de José Joaquim Sobral. São Paulo: Ave Maria, 2004.

\_\_\_\_\_. *Los descubrimientos del Mar Muerto: balance de veinticinco años de ballazgos y estudio*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1971.

\_\_\_\_\_. Números. In: OPORTO, Santiago G.; GARCIA, Miguel S. (Org.). *Comentário ao Antigo Testamento I*. São Paulo: Ave Maria, 2002

LANE, W. *Word biblical commentary: Hebrews 1-8*. Dallas: Word Books, 1991, v. 47.

LAUBACH, Fritz. *Carta aos Hebreus: comentário esperança*. Tradução de Werner Fuchs. Curitiba: Evangélica Esperança, 2000.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Structural Anthropology*. Translated by Claire Jacobson, Brooke Grundfest Schoepf. EUA: Basic Books, 2008.

LIBRONIX: *Biblioteca digital da Bíblia*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil.

LIFSCHITZ, Daniel. *Homem e mulher, imagem de Deus: o sábado - a Hagadá sobre Gênesis 2*. Tradução de Clemente Raphael Mahl. São Paulo: Paulinas, 1998.

LIGHTFOOT, Neil R. *Hebreus*. São Paulo: Vida Cristã, 1981.

LINCOLN. Sábado. In: CARSON, D. A. (Org.). *Do shabbath para o dia do Senhor*. Tradução de Suzana Klassen. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

LÓPEZ, Félix Garcia. *O Pentateuco: introdução à leitura dos cinco primeiros livros da Bíblia*. São Paulo: Ave-Maria, 2004.

LOUW, Johannes P.; NIDA, Eugene A. *Léxico grego-português do Novo Testamento baseado em domínios semânticos*. Tradução de Vilson Scholz. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

LUTERO, Martim; PELIKAN, Jaroslav (Ed.). *Luther's Works: lectures on Titus, Philemon, and Hebrews*. Saint Louis: Concordia Publishing House, 1968, v. 29.

MACKINTOSH, C. H. *Estudos sobre o Livro de Números*. 2. ed. Tradução de Feliciano H. dos Santos. Lisboa/Missouri: Editorial Buenas Nuevas, 1979.

MAINELLI, Heleno K. Números. In: BORDIN, Dagoberto. *Comentário Bíblico*. Traduzido por Bárbara Theoto Lambert. São Paulo: Loyola, 1999, v. 1.

MANSON, William. *The Epistle to the Hebrews: an historical and theological reconsideration*. Greenwich: The Seabury Press, 1949.

MASINI, Mario. *Lettera agli Ebrei: messaggio ai cristiani*. Bréscia: Queriniana, 1985.

MASOTTI, F. A.; LEITE, P. A. B. A Teoria da Intertextualidade e as Escrituras: definições e possibilidades. In: *KERYGM@ - Revista eletrônica de Teologia*. ano 5, n. 2. São Paulo: UNASP, 2º sem 2009.

MEYER, David. *A vida fora da Lei: é permitido salvar uma vida?* Tradução de Odila Aparecida de Queiroz. São Paulo: Loyola, 2012.

MILLER, G. D. *Intertextuality in Old Testament Research*. Currents in Biblical Research. v. 9, n. 3, 2010.

MILLER, Samuel. *A better life: how to live it according to the epistle to the Hebrews*. 3. ed. Illinois: Augustana Book Concern, 1942.

MIRANDA, Neemias Carvalho. *Apocalipse: comentário versículo por versículo – interpretação exaustiva de todos os versículos*. 2. ed. Curitiba: AD Santos, 2013.

MOFFATT, James. *A critical and exegetical commentary on the epistle to the Hebrews*. Edinburgh: T&T Clark, 1957

\_\_\_\_\_. *The theology of the gospels*. New York: Charles Scribner's Sons, 1913.

MONDIN, Battista. *A linguagem teológica: como falar de Deus hoje?* Traduzido por José Raimundo Vidigal e revisado por Dislon Bento de Faria Ferreira Lima. São Paulo: Paulinas, 1979.

MONLOUBOU, L. Os Salmos. \_\_\_\_\_. et al (Org.) *Os Salmos e os Outros Escritos*. Tradução de Benôni Lemos. São Paulo: Paulus, 1996,

MONTEFIORE, Hugh. *A commentary on the epistle to the Hebrews*. London: Adam & Charles Black, 1979.

MOODY, Dwight L. *Comentário bíblico Antigo Testamento: Poéticos e Salmos*. E-book disponível em: <file:///C:/Users/usuario/Documents/19-Salmos%20(Moody).pdf>. Acesso em: 28 dez. 2015, v. 3.

MORA, Gaspar. *La carta a los Hebreos como escrito pastoral*. Barcelona: Editorial Herder, 1974.

MORAES, R. P. De la poesía a la prosa, del amor a la Guerra. Un análisis de Salmos 95, respetando la poesía hebrea. *In Anais do VI Congresso Internacional de Literatura, Estética y Teología – El amado en el amante: figuras, textos y estilos del amor hecho historia*. Buenos Aires: ALALITE, 2016. Disponível em <<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/poesia-prosa-amor-guerra-pereira.pdf>>. Acesso em: 12 ago. 2016. Este artigo foi fruto de uma comunicação feita a partir dos estudos acerca deste doutoramento.

\_\_\_\_\_. *O direito de primogenitura no Antigo Testamento, à luz das narrativas sobre Esaú e Jacó (Gn 25.19-34 e 27.1-45)*. São Leopoldo, 2012. 175 f. Dissertação (Mestrado) - Escola Superior de Teologia, Programa de Pós-graduação, São Leopoldo, 2012 Disponível em: <[http://tede.est.edu.br/tede/tde\\_busca/arquivo.php?codArquivo=368](http://tede.est.edu.br/tede/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=368)>. Acesso em: 15 mar. 2016.

\_\_\_\_\_. Quem foi Melquisedeque? Uma análise de Hebreus 7.1-10. *In: GUSSO, A. R.; RUPPENTAL NETO, W. Em Busca do Significado: Pesquisas nas Áreas de História e Prática da Leitura da Bíblia*. Curitiba: Publicações FABAPAR, p. 199-213, 2015.

MORIARTY, F. Hebreus. *In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. Comentário Bíblico San Jeronimo*. Traducido por Afonso de la Fuente Adanez e Jesus Valiente Malla. Madrid: Cristiandad, 1971, v. 1.

\_\_\_\_\_. *La Sagrada Escritura*. Madrid: Catolica, 1967, v. 1.

MOULTON, Harold K. *The analytical greek lexicon of the New Testament*. London: Samuel Bagster and Sons, 1978.

MOUNCE, William D. *Léxico analítico do Novo Testamento grego*. São Paulo, SP: Vida Nova, 2013.

MOURA, Pedro. *A carta aos Hebreus: um sermão sobre o sacerdócio de Cristo*. Rio de Janeiro: JUERP, 2008.

MUELLER, Ênio R. Resta ainda um descanso para o povo de Deus (Hb 4,9). *In: Revista Estudos Bíblicos - Tradições literárias do Jubileu*. Editado por GASS, Ildo Bohn et al. Petrópolis: Vozes, São Leopoldo: Sinodal, 1998, v. 57.

\_\_\_\_\_. *Teologia Cristã: em poucas palavras*. São Paulo: Teológica/São Leopoldo: EST, 2005

NARBOROUGH, F. D. V. *The epistle to the Hebrews: in the revised version with introduction and commentary*. Oxford: At The Clarendon Press, 1943.

NEUSNER, Jacob. *A Rabbi Talks with Jesus. An intermillennial interfaith exchange*. New York: Doubleday, 1993.

NICKELSBURG, George W. E. *Literatura judaica, entre a Bíblia e a Mixná: uma introdução histórica e literária*. Tradução de Elizabeth A. Soares, Paulo Augusto de Souza Nogueira. São Paulo: Paulus, 2011.

NIEWÖHNER, Stéfani. *Intertextualidade no Antigo Testamento*. [no prelo, 2017] é o primeiro capítulo de sua TESE em andamento: "O Dia de Javé como chave hermenêutica intertextual para a literatura profética do Antigo Testamento". Orientada pelo Dr. Nelson Kilpp.

NOVA, Renê de A. T. *Guia Oficial do Reencontro*. 2. ed. (rev. cor. e amp.). São Paulo: Semente de Vida Brasil, 2007. Disponível em < <https://books.google.com.br/books?id=ntPcBQAAQBAJ&pg=PT17&lpg=PT17&dq=se+cremos+obedecemos,+se+obedecemos+%C3%A9+porque+cremos&source=bl&ots=VguxkJYR6x&sig=AEldhjFDKnnBy8QpfPExxb2OxvQ&hl=pt-BR&sa=X&ved=0ahUKEwjQ--Phq7jXAhWJfpAKHVNHCiYQ6AEIMDAB#v=onepage&q=se%20cremos%20obedecemos%2C%20se%20obedecemos%20%C3%A9%20porque%20cremos&f=false> > Acesso em 10. Out. 2017.

NUNES JÚNIOR, Edson Magalhães. *Uma introdução geral à poesia hebraica bíblica*. 2012. Dissertação (Mestrado em Estudos Judaicos) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2012. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8158/tde-15032013-101615/>>. Acesso em: mai. 2015.

OSBORNE, G. R. *A espiral hermenêutica: uma abordagem à interpretação bíblica*. São Paulo: Vida Nova, 2009.

OWENS, John Joseph. *Analytical key to the Old Testament: Ezra - Song of Solomon*. Grand Rapids: Baker Book house, 2000, v. 3.

PERSCHBACHER, Wesley J. Ed. *The new analytcal greek lexicon*. Massachusetts: Hendrickson, 1996.

PINTO, Carlos Osvaldo Cardoso. *Foco e desenvolvimento no Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Hagnos, 2014.

PISANO, Stephen. O texto do Antigo Testamento. SIMIAN-YOFRE, Horácio et al. *Metodologia do Antigo Testamento*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Loyola, 2000.

POUILLY, Jean. *Qumrã: textos escolhidos*. Revisado por Edson Gracindo. São Paulo: Paulinas, 1992.

RAST, Walter E. *Tradition history and the Old Testament*. Philadelphia: Fortress Press, 1972.

RATZINGER, Joseph. *Jesus de Nazaret*. Tradução de Carmen Bas Alvarez. Buenos Aires: Planeta, 2007.

REID, Stephen Breck. *Listerning in: a multicultural reading of the Psalms*. Nashville: Abingdon Press, 1997.

REIMER, Haroldo. A Necessidade da Monarquia para Salvar o Povo: apontamentos sobre a história de José (Gênesis 37-50). *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana* (Pentateuco). Petrópolis: Vozes, São Leopoldo: Sinodal, 1996, n. 23.

RICHARDSON, Don. *O fator Melquisedeque: o testemunho de Deus nas culturas através do mundo*. 2. ed. Tradução de Neyd Siqueira. São Paulo: Vida Nova, 1998.

RICOEUR, Paul. *O Conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1978.

RIENECKER, Fritz; ROGERS, Cleon. *Chave linguística do Novo Testamento grego*. Tradução de Gordon Chown e Júlio Paulo T. Zabatiero. São Paulo: Vida Nova, 1995.

RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe. (ORGs.) *Antigo Testamento: História, escritura e teologia*. Tradução de Gilmar Saint Clair Ribeiro. São Paulo: Loyola, 2010.

SANTE, Carmine de. *Liturgia Judaica: fontes, estrutura, orações e festas*. Tradução de João Aníbal Garcia Soares Ferreira. São Paulo: Paulus, 2004.

SARAIVA, Ivan. *Fuja do Domingo Pagão; Sábado é o dia do Senhor*. Vídeo, entre 0'49" e 1'. In: [https://www.youtube.com/watch?v=Da\\_BPX\\_dOOc](https://www.youtube.com/watch?v=Da_BPX_dOOc). Acesso em 05 out. 2017.

SCHACH, Vanderlei A. *Fariseus e Jesus: teologia e espiritualidade em relação ao sábado a partir de Mc 3.1-6: características e avaliação crítica*. Ijuí: Faculdade Batista Pioneira, 2007.

SCHIWY, Günther. *Struturalismo e cristianesimo: una sfida al sistema*. Roma: Herder, Brescia: Morcelliana, 1970.

SCHÖKEL, Luís Alonso; CARNITI, Cecília. *Salmos II: Salmos 73-150; tradução, introdução e comentário*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1998.

SCHOL, Vilson; BRATCHER, Roberto G. *Novo Testamento interlinear grego-português*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2004.

SCHUELE, Andreas. SABBATH. In: SAKENFELD, Katharine D. (Org.). *The new interpreter's dictionary of the bible: s-z*. Nashville: Abingdon, 2006, v. 5.

SEVERA, Zacarias de A. Entre o presente e o futuro: a escatologia em Hebreus. In: *Vox Scripturae: Revista Teológica Latino-Americana*. São Bento do Sul, v. 6, n.2, p. 205-224, 1996.

\_\_\_\_\_. *Manual de Teologia Sistemática*. Revisado e ampliado. Curitiba: AD Santos, 2014.

SILVA, Fernando R. et al. A autoria de Hebreus: uma breve incursão pelos vinte séculos de debate. In: *Hermenêutica*. Cachoeira: SALT-IAENE, v. 11, n. 2, p. 113-130, jul./dez. de 2011

SILVA, Natanael G. da. *Hermenêutica*. In: BORTOLLETO FILHO, Fernando. *Dicionário brasileiro de teologia*. São Paulo: ASTE, 2008.

SKA, Jean Louis. *Canteiro do Pentateuco: problemas de composição e de interpretação, aspectos literários e teológicos*. Tradução de Jaime A. Clasen e Paulo F. Valério. São Paulo: Paulinas, 2016.

SMITH, Ralph L. *Teologia do Antigo Testamento: história, método e mensagem*. São Paulo, SP: Vida Nova, 2001.

SMITH, Robert H. *Hebrews*. Minneapolis: Augsburg, 1984.

SOMMER, Jonas. *Na força do Espírito: uma análise intertextual de Joel 2.28-32 e Atos 2.14-21*. São Leopoldo, 2015. 96 p. Dissertação (Mestrado Profissional) - Escola Superior de Teologia, Programa de Pós-Graduação, São Leopoldo, 2015 Disponível em: <[http://tede.est.edu.br/tede/tde\\_busca/arquivo.php?codArquivo=626](http://tede.est.edu.br/tede/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=626)>. Acesso em: 08 nov. 2016.

SPICQ, C. *L'épître aux Hébreux* (études bibliques). Paris: [s.n.], 1952.

SPOUDADZO (Σπουδάζω). *Βασικό λεξικό της αρχαίας ελληνικής*. Disponível em <[http://www.greek-language.gr/greekLang/ancient\\_greek/tools/lexicon/lemma.html?id=174](http://www.greek-language.gr/greekLang/ancient_greek/tools/lexicon/lemma.html?id=174)>. Acesso em: 05 set. 2017.

STOLZ, F. DESCANSAR. In: JENNI, Ernst; WESTERMANN, Claus. *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*. Madrid: Cristiandad, 1985, v. 2.

STORNILO, Ivo. *Como Ler o Livro dos Números: a pedagogia do deserto*. São Paulo: Paulus, 1996.

STOTT, John. *Salmos Favoritos*. Tradução de Carlos Osvaldo C. Pinto. São Paulo: Abba Press, 1997.

STRECKER, Georg; SCHNELLE, Udo. *Introducción a la exegesis del Nuevo Testamento*. 2. ed. Traducido por Adolfo Oliveira, José María Hernández Blanco. Salamanca: Sígueme, 2001.

TAYLOR, Bernard A. *The analytical lexicon to the Septuagint: a complete parsing guide*. Grand Rapids: Zondervan, 1994.

TAYLOR, William C. *Evangelho de João: tradução e comentário*. 2. ed. Rio de Janeiro: CPB, 1950, v. 1.

TENNEY, Merrill C.; WHITE, William. *O Novo Testamento: sua origem e análise*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 1989.

THEISSEN, Gerd. *Untersuchungen zum Hebraeerbrief*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1969.

THOMPSON, James W. *The Beginnings of Christian Philosophy: the epistle to the Hebrews*. Washington, DC: The Catholic Biblical Association of America, 1982.

TOMAZINI, Sueli A. da C. Breve reflexão sobre o fenômeno da Intertextualidade. In: *Espéculo. Revista de Estudos Literários*. Universidad Complutense de Madrid, n. 43, 2009.

TORÁ – *A Lei de Moisés*. ed. rev. e amp. da obra “A Lei de Moisés e as Haftarót: tradução, explicações e comentários do rabino Meir Matzliah Melamed, enriquecida pelos comentários do rabino Menahem Mendel Diesendruck e com comentários compilados, redigidos e editados por Jairo Fridlin. São Paulo: SEFER, 2001.

TRASK, R. L. *Dicionário de linguagem e linguística*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2008.

TRICCA, Maria H. de O. *Apócrifos I - os proscritos da Bíblia*. Lapa/SP: Mercuryo, 1992.

TRIVIÑO, José Maria. *Obras Completas de Fílon de Alejandria*: traducción directa del griego, introducción y notas. Buenos Aires: Universidad Nacional de La Plata, 1976. Disponível em <[https://asgoped.files.wordpress.com/2012/11/filon-de-alejandria-obras-completas\\_pdf.pdf](https://asgoped.files.wordpress.com/2012/11/filon-de-alejandria-obras-completas_pdf.pdf)>. Acesso em: jul. 2016.

TSEREBELÁKES, Giánnis. (Γιάννης Γ. Τσερεβελάκης). Μεγα Σάββατο: Η Ταφή και ο Σαββατισμός του Θεού. In: *Creteplus*. Gr, 2016. Disponível em <<http://www.creteplus.gr/news/mega-sabbato--i-tafi-kai-o-sabbatismos-tou-theou-165781.html>>. Acesso em 10 jun. 2017.

TULL, P. K. *Intertextuality and the Hebrew Scriptures*. Currents in Biblical Research, n. 8, 2000.

TURNBULL, M. Ryerson. *Estudando o Livro de Levítico e a Epístola aos Hebreus: um guia prático para dirigir o estudante no seu próprio estudo destes dois livros da Bíblia*. Tradução de J. Maurício Wanderley. São Paulo Casa Editora Presbiteriana, 1981.

TURNER, Donald D. *Exposição da epístola aos Hebreus*. São Paulo: Imprensa Batista Regular, 1987.

VANHOYE, Albert. *A mensagem da epístola aos Hebreus*. Tradução de Álvaro Cunha, da obra de 1977. São Paulo: Paulinas, 1983.

VASSAR, J. S. *Recalling a Story Once Told: an intertextual reading of the Psalter and the Pentateuch*. Macon: Mercer University, 2007.

VIRKLER, Henry A. *Hermenêutica: princípios e processos de interpretação bíblica*. Tradução de Luiz Aparecido Caruso. São Paulo: Vida, 1987.

WEISER, Artur. *The Psalms: a commentary*. Translated by Herbert Hartwell. Philadelphia: Westminster, 1962.

WEISS, Hans-Friedrich. *Der Brief an die Hebräer*. 15. Aufl. (Kritisch-exegetischer kommentar ueber das Neue Testament Bd.13). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.

WENHAM, Gordon J. *Números: introdução e comentário*. Tradução de Adiel Almeida de Oliveira. São Paulo: Vida Nova e Mundo cristão, 1991.

\_\_\_\_\_. *World biblical commentary*. Gênesis 1-15. Waco, Texas: Word Book, 1987. 1. V

WESTCOTT, B. F. *The Epistle to the Hebrews: the greek text with notes and essays*. Grand Rapids: WM. B. Eerdmans: 1952.

WESTERMANN, Claus. *Genesis*. Translated by David E. Green. London & New York: T & T Clark International, 2004.

WIERSBE, Warren W. *Wiersbe's expository outlines on the New Testament*. Wheaton: Victor Books, 1997.

WOLFF, Hans W. *Antropologia do Antigo Testamento*. 1. ed. rev. e atual. Tradução de Antônio Steffen. São Paulo: Hagnos, 2007.

\_\_\_\_\_. O dia de descanso no Antigo Testamento. *Estudos Teológicos*. n. 1, ano 12, 1972.

WOOD, Leon J. Ira. In: HARRIS, R. Laird; ARCHER JÚNIOR, Gleason L.; WALTKE, Bruce K. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. Tradução de Márcio Loureiro Redondo, Luiz Alberto T. Sayão, Carlos Osvaldo C. Pinto. São Paulo: Vida Nova: 1998.

ZENGER, Erich. A Torá / O Pentateuco como um Todo. In: \_\_\_\_\_ et al. *Introdução ao Antigo Testamento*. Tradução de Werner Fuchs. São Paulo: Loyola, 2003.

\_\_\_\_\_, et al. *Introdução ao Antigo Testamento*. Tradução de Werner Fuchs. São Paulo: Loyola, 2003.

ZUCK, Roy B. *A Interpretação Bíblica: meios de descobrir as verdades da Bíblia*. Tradução de Cesar de F. A. Bueno Vieira. São Paulo: Vida Nova, 1994.

## APÊNDICE A – Análise das Variantes Textuais do SI 95

Embora não tenhamos encontrado nada tão relevante, a seguir temos a descrição das variantes textuais, encontradas no texto hebraico da Stuttgartsia. Muito provavelmente, há questões a serem melhoradas na apresentação de alguns termos, mas por ora, eis sua análise:

SI 95.1 – Muitos manuscritos hebraicos medievais, acrescentam um *Yud* na última palavra, antes do sufixo pronominal, tornando-a plural. Em vez de traduzirmos “nossa salvação”, ficaria: “nossos livramentos”.

SI 95.2 – Poucos manuscritos trocam o *patah* furtivo pelo *qamets qatan* e acrescentam o *hei*. O que não traz nenhuma alteração no significado, apenas na leitura.

SI 95.3 – Poucos manuscritos da versão síria *Peshitta*, traduzem “grande rei” no plural. O *Mem* final indicativo de plural teria sido deletado por questões métricas.

SI 95.4 – Alguns manuscritos omitem o *’asher* inicial, muito provavelmente por questões métricas. Enquanto o texto padrão traduz “as profundezas (ou partes inexploradas) da terra, a LXX traduz como “o que está longe (ou afastado) da terra”.

SI 95.5 – Alguns Manuscritos omitem o *’asher* inicial, muito provavelmente por questões métricas.

SI 95.6 – Tanto a LXX, quanto a *Peshitta* acrescentam um pronome próprio ao segundo verbo. Em vez de traduzirmos “Sigamos todos! Tornaremos-nos e ajoelharemos...” ficaria: “Sigamos todos! Nos tornaremos-nos para Ele e ajoelharemos...”. Além disso, é omitido em vários manuscritos *Peshitta* o *waw* antes do verbo *berachah*. A LXX traduziu o *berachah* (abençoar) como *kai kláusômém* (chorar).

95. 7 – Não conseguimos entender as mudanças efetuadas por alguns manuscritos *Peshittas*.

95.8 – Há uma sugestão de usar a última palavra como plural. Assim, em vez de traduzirmos como “viram a minha retribuição”, seria “viram as minhas retribuições”.

95.10 – Tanto a LXX quanto a *Peshitta* usam artigo e pronome demonstrativo para definir a geração a que o salmista se refere. Assim, em vez de traduzirmos “Enojei-me de uma geração”, nelas traduziríamos: “enojei-me por aquela

geração”. Ainda, o manuscrito Medieval troca o substantivo ‘*am*, povo, pela conjunção ‘*ad*. O que mudaria a tradução de “Eles são um povo que andou errado de coração” para “Enquanto andou errado de coração”

95.11 – Tanto a LXX como a *Peshitta* acrescentam a conjunção *Ch* ao pronome relativo ‘*asher*. Em vez de traduzirmos “Pois, jurei a mim mesmo”, traduziram “Como jurei a mim mesmo”.

## APÊNDICE B – Comparação entre versões do texto do salmo 95.7-8

A nossa tradução para os versos em questão ficou assim:

SI 95.7

Porque Ele é o nosso Deus,  
E nós somos o povo do pasto dEle,  
E somos o gado menor da mão dEle.

Ah! Se hoje, prestares atenção na voz dEele,

SI 95.8

os vossos corações não tornareis duros como Meribá.  
Como o dia de Massá, no deserto.

Basicamente encontramos, nas versões pesquisadas, cinco formas distintas de se encarar o 7d.

a) Encará-lo como consequência condicionante para o verso 7, ou seja, aquela geração só seriam considerados como “ovelhas” (v.7) se dessem ouvidos à voz divina. Esta é a sugestão da versão portuguesa da Sefer:

v. 7: pois ele é nosso Deus é nós somos seu povo. Ele é nosso Pastor e nós somos o rebanho que ele guia neste mundo, desde que sua voz obedeçamos.

v. 8: Que nossos corações e nossas mentes saibam compreender sua exortação. Não permitais que se endureçam vossos corações como em Merivá, como aconteceu em Massá, no deserto,<sup>1050</sup>

Todavia, o problema desta tradução, se o “hoje” estivesse relacionado com o verso 7, seria estranho dizer: hoje Javé é o pastor, se ouvirem sua voz. O salmista teria inserido algum verbo no incompleto. Além disso, ela vê o verso 8 como um desejo. Todavia, no texto hebraico, este desejo faz parte do 7d.

b) Analisá-lo como elo de ligação, de forma taxativa, entre os versos 7 e 8. Com o sentido de: como somos “ovelhas” (v.7), devemos ouvir o que ele disse no

---

<sup>1050</sup> FRIDLIN, Vitor; GORODOVITS, David; FRIDLIN, Jairo. *Salmos - hebraico e português*. São Paulo: SEFER, 2003, p. 139s.

verso 8. Este posicionamento tem sido a interpretação da bíblia bilíngue, espanhol-ínglês:

v. 7: Él es nuestro Dios, y nosotros su pueblo; somos ovejas de sus prados.

Escuchen hoy lo que él les dice:

v. 8: “No endurezcan su corazón, como en Meribá; como aquel día en Masá, en el desierto,

[...]

v. 7: He is our God; we are the people he cares for, the flock for which he provides. Listen today to what he says:

v. 8: “Don’t be stubborn, as your ancestors were at Meribah, as they were that day in desert at Massah.<sup>1051</sup>

Porém, tal interpretação não se assemelha com o texto original; ao que parece, o verso 8 seria uma explicação complementar à declaração do v.7d e as palavras de Javé iniciariam no v.9.

c) Traduzi-lo não como elo de ligação, e sim como um desejo isolado do v.7, entre os versos 7 e 8. Com o sentido de: já que sois ovelhas, seria bom se ouvissem a voz do pastor. Isto é feito pela 9ª edição da versão Pe. Matos Soares:

v. 7: Porque ele é o nosso Deus, e nós somos o povo do seu pasto, e as ovelhas da sua manada. Oxalá que ouças hoje a sua voz:

v. 8: não endureçais os vossos corações, como em Meribá, como no dia de Massa no deserto,<sup>1052</sup>

E também pela Bíblia de Jerusalém:

v. 7: Sim, ele é nosso Deus e nós o povo de seu pasto, o rebanho de sua mão. Oxalá ouvísseis hoje a sua voz!

v. 8: “Não endureçais os vossos corações como em Meriba, como no dia de Massa, no deserto,<sup>1053</sup>

<sup>1051</sup> A BÍBLIA Sagrada. Bíblia Bilingüe com Deuterocanónicos. Dios habla hoy, Good News Translation. [S.l.]: Sociedades Bíblicas Unidas, 2003, p. 795.

<sup>1052</sup> A BÍBLIA Sagrada. Tradução da Vulgata pelo Pe. Matos Soares. 9. ed. São Paulo: Paulinas, 1933, p. 661.

Embora faça sentido a ligação mostrada entre o v.7 e a parte d, à semelhança das versões anteriores, veem o v.8 como sendo o início da fala de Javé. Além disso, iniciam o v.8 com um imperativo, o que não condiz com o hebraico.

d) Entendê-lo como unido ao v.8, mas com tempos verbais diferentes, como o fez a RA.

v. 7: Ele é nosso Deus, e nós, povo de seu pasto e ovelhas de sua mão. Hoje, se ouvirdes a sua voz,

v. 8: não endureçais o coração, como em Meribá, como no dia de Massá, no deserto,<sup>1054</sup>

E também a Reina Valera:

v. 7: porque él es nuestro Dios; nosotros, el pueblo de su prado y ovejas de su mano. Si oís hoy su voz,

v.8: <No endurezcáis vuestro corazón, como en Meriba, como en él día de Masah en el desierto,<sup>1055</sup>

À semelhança da anterior, acertaram em separar o 7d do v.7, mas não respeitaram a mesma declinação verbal entre os verbos.

e) Entendê-lo como unido ao v.8 e respeitando os tempos verbais, como o fez a 39ª edição da versão Pe. Matos Soares.

v. 7: porque ele é o Senhor nosso Deus, / e nós somos o povo de seu pasto. / e as ovelhas da sua manada.

v. 8: Se hoje ouvirdes a sua voz, não queirais endurecer os vossos corações;

v. 9 como aconteceu quando me provocaram à ira, / no dia da tentação no deserto, / onde vossos pais me tentaram, / me provaram, e viram minhas obras.<sup>1056</sup>

<sup>1053</sup> A BÍBLIA Sagrada. Bíblia de Jerusalém: nova edição, revista e ampliada. 5. imp. São Paulo: Paulus, 2008, p. 964.

<sup>1054</sup> A BÍBLIA Sagrada. Bíblia de Estudos Almeida. Versão Revista e Atualizada. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 1999, p. 639.

<sup>1055</sup> A BÍBLIA Sagrada. Reina Valera 95: Edición de Estudio. [S.I.]: Sociedades Bíblicas Unidas, 2007, p. 643s.

A dificuldade desta versão é que foi muito feliz em separar o 7d do v.7 e, ainda, respeitar a mesma declinação verbal entre ouvir e o querer, mas acabou dividindo o v.8.

f) Interpretá-lo como unido ao v.8, mas como continuidade do verso 7. No sentido de: já que os israelitas são “ovelhas”, seria bom que eles dessem ouvidos à voz de seu pastor, porque assim conseguiriam não endurecer seus corações, diferentemente da geração anterior.

Embora não encontramos nenhuma versão que dissesse a mesma coisa que nossa versão, apresentada da letra f, entendemos que esta seria a proposta mais próxima ao contexto do salmo em questão. Eis algumas razões:

i) Tanto a versão ARA quanto a 39<sup>a</sup> da Soares seguem a ideia de juntar o a o parte d do verso 7 ao v.8. Além disso, a 39<sup>a</sup> ainda respeitou as declinações dos verbos, que no hebraico ambos estão no incompleto e nela ambos estão no subjuntivo.

ii) O v.7 inicia com o *Kí*, uma partícula demonstrativa enfática. Em vários textos observados, quando aparece em frases nominativas são afirmativas. Todas as três primeiras partes do verso 7 não possuem nenhum verbo. O que seria muito estranho correlaciona-las à parte d, que tem um verbo. Não soa bem uma tradução: “Porque Ele é o nosso Deus, e nós somos o povo do pasto dEle e somos o gado menor da mão dEle. Se hoje, prestares atenção na voz dEle.

iii) Tanto o verbo ouvir, no v. 7d, quanto o verbo endurecer, no v. 8, possuem a mesma declinação no hebraico. Estão na segunda pessoa do plural masculino.<sup>1057</sup>

iv) Esta correlação entre os verbos ouvir (estar atento) v.7d e o endurecer (obstinação) v.8 não são únicas, no mesmo salmo ela volta a ser trabalhada. No verso 9, quando se menciona que o povo pôs Deus à prova (obstinação) e viram (observaram) Sua retribuição, e no verso 10, o povo andava errante de coração (obstinação) e não escolheu (atentou) o caminho divino.

v) Na LXX, ambos os verbos continuam com o mesmo tipo de declinação. A diferença é que no hebraico estão no incompleto e na LXX estão no aoristo subjuntivo.<sup>1058</sup> Que em nosso entendimento, manteria a mesma ideia.

<sup>1056</sup> A BÍBLIA Sagrada. Tradução da Vulgata pelo Pe. Matos Soares. 39. ed. São Paulo: Paulinas, 1982, p. 656.

<sup>1057</sup> OWENS, John Joseph. *Analytical key to the Old Testament: Ezra - Song of Solomon*. Grand Rapids: Baker Book house, 2000, v. 3, p. 428.

vi) Quando o autor de Hebreus faz a citação desta parte do salmo, muito provavelmente por usar a LXX, não faz nenhuma distinção entre a declinação verbal entre os dois verbos: ouvir e endurecer. Ambos estão no subjuntivo, tanto em 3.7s, quanto em 4.7.

vii) Por fim, ambas as citações que o autor de Hebreus faz acerca desta parte do salmo, começa sempre pelo 7d. Ou seja, em Hebreus 3.7-11 encontramos a citação de Sl 95.7d-11 e em Hb 4.7, encontramos a citação de Sl 95.7d-8a.

Assim, acreditamos ser acertado mantermos a nossa tradução como proposta inicialmente.

---

<sup>1058</sup> TAYLOR, Bernard A. *The analytical lexicon to the septuagint: a complete parsing guide*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1994, p.15 e 390.



## APÊNDICE C – A poesia no salmo 95

Segundo Moody, o saltério é um livro que encontra acessibilidade nos corações dos leitores,<sup>1059</sup> talvez porque são basicamente orações acerca dos mais variados campos e embates da vida humana. Por exemplo, muitos salmos são canções de gratidão, enquanto outros são verdadeiros gritos de choro, pedido de ajuda, declaração de indignação e ira.<sup>1060</sup> Há também vários salmos que são pedidos de vingança, os quais, em geral, são iniciados com reclamações e terminam com uma expectativa bastante positiva.<sup>1061</sup>

Quanto à classificação, Gunkel propõe uma listagem com as dez principais formas:

1. Hinos de Louvor 2. Lamentações Nacionais 3. Salmos Reais (incluindo os Salmos Messiânicos) 4. Lamentações Individuais 5. Ações de Graças Individuais 6. Hinos Peregrinos 7. Ações de Graças Nacionais 8. Poemas da Sabedoria 9. Liturgias da Torá 10. Tipos Mistos<sup>1062</sup>

Reid defende que o salmo 95 estaria num padrão quiástico, no qual os versos 1 e 2 estariam fora deste esquema, servindo apenas como chamada à adoração.<sup>1063</sup> O restante do salmo seguiria a seguinte disposição:

A – os versos 3-5 tratam sobre a criação;

B – os versos 6-7 contam sobre a história da Redenção;

B' – os versos 8-9 trabalham a história do pecado;

A' – os versos 10-11 descrevem sobre a destruição.<sup>1064</sup>

Embora as temáticas pareçam ser forçadas, a grande dificuldade em seguir sua teoria é o fato dos dois primeiros versos ficarem de fora do padrão. Mesmo se levarmos em consideração a descrição de Nunes Júnior, que mostra a existência de um tipo de quiasmo, defendido por Watson, poderia ter uma estrutura em que uma

---

<sup>1059</sup> MOODY, e-book, p. 3.

<sup>1060</sup> FARMER, *In: NEWSOM*, 1992, p. 138.

<sup>1061</sup> FARMER, *In: NEWSOM; RINGE*, 1992, p. 141.

<sup>1062</sup> GUNKEL *apud* DAVIES, G. Henton; RICHARDSON, Alan; WALLIS, Charles L. *Twentieth Century Bible Commentary*. New York: Harper & Bros, 1955. p. 235s.

<sup>1063</sup> REID, 1997, p. 44.

<sup>1064</sup> REID, 1997, p. 44.

das partes sofreria uma elipse, sendo apresentada como a-b-c-c'-b'.<sup>1065</sup> Porém, mesmo que haja um padrão que explicaria o fato dos versos 1 e 2 estarem sem paralelos, este esquema não poderia ser aplicado dentro da proposta de Reid, por conta de sua síntese equivocada para cada parte.

Mas, mesmo que não consigamos comprovar o detalhamento proposto acima, não podemos negar que o salmo 95 está repleto de paralelos. Curiosamente, à semelhança do saltério, em que é possível encontrarmos uma variedade de estilos poéticos, o salmo 95, embora bem pequeno, aparenta ser um hino repleto de poesia. O que, segundo Fitzgerald, não é tão raro. Segundo ele, numa mesma poesia pode ser encontrado equilíbrio entre linhas e/ou dentro da própria linha (respectivamente, interlinear e intralinear), podem ser baseados apenas em equilíbrio métrico, sintático, morfológico, fônico ou semântico, ou ainda juntar vários deles. Também pode ter um balanceamento com repetição exata entre as partes, com reprodução semelhante ou complementar.<sup>1066</sup>

Segundo Nunes Júnior, embora o normal seja termos um padrão quiástico em versículos curtos e perícopes pequenas, não é tão incomum eles aparecerem em porções maiores e até mesmo associado a junção de livros.<sup>1067</sup> Assim, justificaria a possibilidade do uso de um quiasmo no salmo 95. O que transformaria consideravelmente a forma de o traduzirmos melhorando, e muito, a nossa compreensão sobre o seu significado.

Quando seguimos a definição que Moody dá,<sup>1068</sup> podemos dizer que o salmo 95 usa em suas linhas uma mistura entre o paralelismo sinônimo e o sintético, em que ora simplesmente repete os conceitos da primeira fileira, ora os complementa. Mas em seu conjunto final, há uma interação entre o paralelismo antitético e emblemático, com o estilo introvertido.

Segundo Schökel e Carniti, a segunda parte do salmo estaria intimamente relacionada com a primeira, mas por meio de contraste e de forma muito mais tácita

<sup>1065</sup> NUNES JÚNIOR, Edson Magalhães. *Uma introdução geral à poesia hebraica bíblica*. 2012. Dissertação (Mestrado em Estudos Judaicos) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8158/tde-15032013-101615/>>. Acesso em: 01-05-2015, p. 85-89.

<sup>1066</sup> FITZGERALD, *In*: BROWN; FITZMYER; MURPHY, 2007, p. 432.

<sup>1067</sup> NUNES JÚNIOR, 2012, p. 85-89. Por exemplo, há quem diga que o Pentateuco estaria montado num padrão quiástico espelhado. Para maiores detalhes sobre o Pentateuco interpretado como um Quiasmo, ver ZENGER, 2003, p. 48-50.

<sup>1068</sup> MOODY, e-book, p. 7-10.

e mental.<sup>1069</sup> Embora possamos concordar com a correlação entre ambas as partes do salmo, acreditamos que haja bem mais do que mera subjetividade. Ou seja, enquanto o verso 1 faz correspondência antitética com o verso 11, os versos 2, 3 e 4 são contrapostos, respectivamente, com os versos 10, 9 e 8, também de forma antitética. E os versos 5 e 7 se relacionam de forma emblemática, deixando o verso 6 como o clímax da unidade. Como melhor bem observado no quadro a seguir:

<b>Letras</b>	<b>Tipo de paralelismo em cada verso:</b>	<b>Aspectos poéticos correspondente no espelhamento e Forma de correspondência</b>	<b>Verso e tradução</b>
A	Sinônimo	* Ideia de movimento: Seguir * Declaração (fazer gritar) * Local de refúgio: Rocha da Salvação Antitético com A'	SI 95.1 Adiramos! (ou Vamos todos!) Gritemos de júbilo a Javé Façamos gritar à rocha da nossa salvação
B	Sinônimo	* Decisão de buscar a presença de Javé * declaração de louvor * vontade de estar com Javé Antitético com B'	SI 95.2 Sigamos, mesmo, de encontro à face dEle com hino de gratidão Façamos gritar com cânticos para Ele
C	Sintético	* Declaração de Javé como Rei e juiz Antitético com C'	SI 95.3 Porque Javé é um grande Deus E um grande rei acima de todos os deuses
D	Sinônimo	* Descrição de duas localidades: Montes e profundidade da terra; * ambos os lugares para a teologia da época tinham liberdade de ação, mas para o salmista estava sob o controle divino. Antitético com D'	SI 95.4 Pois estão nas mãos dEle a profundidade da terra E os topos do monte são dEle
E	Sinônimo	* Tanto o mar, quanto a terra pertencem a Javé Emblemático com E'	SI 95.5 Pois dEle é o mar, Ele o fez E a terra seca, a mão dele formou
F	Sem paralelismo	* Eixo central do poema Clímax do quiasmo, sem espelhamento	SI 95.6 Sigamos todos! Nos tornaremos e ajoelharemos Bendiremos por causa de Javé, Ele nos criou
E'	As partes iniciais = Climático	* o povo pertence a Javé Emblemático com E	SI 95.7 Porque Ele é o nosso Deus E nós somos o povo do pasto dEle E somos o gado menor da mão dEle.

<sup>1069</sup> SCHÖKEL, Luís Alonso; CARNITI, Cecília. *Salmos II. Salmos 73-150; tradução, introdução e comentário*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1998, p. 1202.

	Sem paralelo		
D'	Sinônimo	* Descrição de duas localidades: Meribá e Massá; * ambos os lugares são sinônimos de confusão, momento em que o povo rejeitou o controle divino. Antitético com D	SI 95.7d Se hoje, prestares atenção na voz dEle SI 95.8 Os vossos corações não tornareis duros como Meribá Como o dia de Massá, no deserto
C'	Sintético	* Declaração de Javé como juiz retribuidor Antitético com C	SI 95.9 Pois, os vossos pais me puseram à prova Eles me provaram, mas viram a minha retribuição
B'	Sintético	* Declaração de nojo * opção por ignorar os caminhos de Javé Antitético com B	SI 95.10 Enjoei-me quarenta anos com uma geração e disse: Eles são um povo que andou errado de coração E eles não escolheram os meus caminhos
A'	Sem paralelismo	* Ideia de movimento: Não seguirão * Declaração (jurei a mim mesmo) * Local de Refúgio: Descanso Antitético com A	SI 95.11 Pois, jurei a mim mesmo, na minha ira Eles não seguirão ao meu descanso

**Quadro 12** – Proposta de estrutura Quiástica para o salmo 95.

**Fonte:** Autoria nossa.

Embora o verso 6 seja um quiasmo assimétrico com centro único, sua temática parece estar intimamente correlacionada com as demais partes do poema. Por exemplo: podemos interpretar a mensagem do verso 6, como sendo composta por cinco partes e cada uma delas estariam esclarecendo ainda mais cada prosseguimento do quiasmo. Podemos melhor ver isso no quadro a seguir.

Tradução do verso 6, em partes:	Descrição analítica de cada parte:	Correlação com as partes do Quiasmo
Sigamos todos!	Uma convocação	Enquanto <b>A</b> mostra uma convocação para seguirmos a Javé; <b>A'</b> exhibe o fato dos israelitas não terem entrado no descanso.
Nos tornaremos	Uma atitude de busca	Em <b>B</b> , o salmista incentiva a se buscar a Javé; em <b>B'</b> apresenta uma geração que optou em ignorá-lo.
e ajoelharemos.	Um sentimento de Humildade	Enquanto <b>C</b> enaltece a Javé como grande Deus e Rei supremo; em <b>C'</b> mostra-se a petulância de um povo em afrontar a Deus.
Bendiremos	Compromisso em bendizer	Em <b>D</b> há a afirmação de que terra e céus não são regidos por seres livres; <b>D'</b> declara que quando damos ouvidos à voz divina, nossos corações conseguem ter uma atitude diferente daquela geração rebelde e contumaz.
por causa de Javé, Ele nos criou	uma justificativa do porque adorarmos a Javé.	Tanto <b>E</b> quanto <b>E'</b> são bastante enfáticos em declarar que tudo pertence a Javé, porque Ele é o Criador.

**Quadro 13** – Comparação entre os versos do salmo 95, a partir de seu verso central.

**Fonte:** Autoria nossa.

Só isto já seria bastante revelador para uma melhor compreensão do salmo 95, o que diferiria da opinião tradicional. No entanto, além destes dois aspectos poéticos mesclados – o padrão quiástico entre os versos e o paralelismo dentro de cada parte – podemos dizer que ainda há mais um padrão. Denominado neste trabalho monográfico como miasmo.<sup>1070</sup> Onde os versos 1 e 2 tratam-se de uma convocação para o louvor (composta por um imperativo, seguido por quatro verbos); o verso 3 é uma justificativa para tal (inicia com uma partícula demonstrativa) e os versos 4 e 5 seriam explicações complementares à justificativa anterior (ambos iniciam com um pronome relativo, usados como consecutivos). Curiosamente esta estrutura volta a se repetir: o verso 6 seria a convocação, o verso 7 a justificativa, e

<sup>1070</sup> *Miasmo*, aqui apresentado, é uma tentativa de dar nome a uma estrutura que lembra o padrão poético hebreu, mui conhecido como quiasmo. A diferença é que, enquanto na estrutura quiástica as partes são espelhadas: a-b-c-c'-b'-a' (e por isso o nome quiasmo, porque vem da letra grega *Qui*, semelhante ao nosso X), no *miasmo*, a estrutura seria a-b-c-'a-b'-c'. Aqui usaremos o *My* (μ), também uma letra grega, que não é espelhada, como o X, mas se for “recordada” ao meio e tiver suas partes sobrepostas, poderemos encontrar bastante similaridade entre as partes. Esta tentativa de nomear esta estrutura diferente, se faz necessária, porque ainda não localizamos nenhum autor que a tenha descrito e, simultaneamente, não gostaríamos de usar a palavra quiasmo, por entender que seria um erro.

os versos 9 e 11 as explicações complementares. Como será descrito no próximo quadro.

Letras	Título:	Descrição gramatical Descrição temática:	Versos arrolados:
A	Convite enfático	* Uso de imperativo seguido de quatro verbos. * “Intimação” para se louvar a Javé e dicas de como louvá-lo.	v. 1 e 2.
B	Justificativa	* Uso da partícula demonstrativa <i>ky</i> * Declaração de que Javé é um grande líder.	v. 3
C	Explicação 1	* Uso do pronome relativo <i>’asher</i> , usado como consecutivo. * Tudo está nas mãos de Javé	v. 4
D	Explicação 2	* Uso do pronome relativo <i>’asher</i> , usado como consecutivo. * A Javé pertence o mar e a terra seca	v. 5
A’	Convite enfático	* Uso de imperativo seguido de quatro verbos. * “Intimação” para se louvar a Javé e dicas de como louvá-lo.	v. 6
B’	Justificativa	* Uso da partícula demonstrativa <i>ky</i> * Declaração de que Javé é o pastor e quando seguido, seu povo não se perde.	v. 7
C’	Explicação 1	* Uso do pronome relativo <i>’asher</i> , usado como consecutivo. * Javé está no controle. O povo o tentou, mas Ele os julgou.	v. 9
D’	Explicação 2	* Uso do pronome relativo <i>’asher</i> , usado como consecutivo. * De Javé é a ira e o descanso	v. 11

**Quadro 14** – Proposta de estrutura *Miástica* para o salmo 95.

**Fonte:** Autoria nossa, a partir do TM e sua tradução.

Embora, num primeiro momento, possa parecer um tanto estranho, não estamos sozinhos neste posicionamento. Schökel vê algo similar a este esquema, só não chega a ir tão longe. Ele defende que o salmo tem uma estrutura que segue as “marcas linguísticas tradicionais”. Porém, embora diga que isto só esteja presente na primeira parte do hino, apresenta um gráfico quase completo: “1-2 invitatório, 3 *ky* de motivação, 4-5 títulos cósmicos; 6 invitatório, 7 *ky* de motivação”.<sup>1071</sup> Faltaria uma correspondência para os títulos cósmicos. Ele até chega a nominá-los, dizendo que seriam títulos de eleição, mas não mostra qual seria o verso onde estaria o mesmo, nem tão pouco como chegou a isto.

Se ambas as teorias estiverem corretas, o salmo 95 pode ser considerado como sendo composto em quiasmo e *miasmo*. O primeiro seria um quiasmo espelhado assimétrico; pois segundo a descrição de Dorsey, o seu centro não há repetição, tendo sua estrutura da seguinte forma: a-b-c-d-e-f-e’-d’-c’-b’-a’.<sup>1072</sup> Já o

<sup>1071</sup> SCHÖKEL; CARNITI, 1998, p. 1202.

<sup>1072</sup> DORSEY, 1999, p. 30-31 *apud* NUNES JÚNIOR, 2012, p. 87.

segundo esquema, bastante claro na leitura, teria sua estrutura da seguinte forma: a-b-c-d-a'-b'-c'-d'. Se seguíssemos a definição de Lunn, deveríamos dizer que ela se trata de um quiasmo parcial não-espelhado;<sup>1073</sup> isso porque, embora as ideias exposta na primeira parte sejam exposta na segunda, foge do padrão quiástico tradicional. No entanto, optamos em não seguir esta nomenclatura, por entender que seria incoerente a ideia de um quiasmo não espelhado.

Esta estrutura miástica também foi encontrada no Salmo 100.<sup>1074</sup> Lá, o salmista inicia seu hino com um imperativo, no verso 1, seguido de uma partícula demonstrativa no verso 3a; volta a ter um imperativo no verso 4, seguido da mesma partícula demonstrativa no verso 5a. Mesmo sem ter uma palavra chave que pudesse ser equiparada ao pronome relativo do salmo 95, podemos perceber no salmo 100, tanto no verso 3b, quanto no 5b, as elucidações do porquê de se adorar a Javé. O que equivaleria à seguinte estrutura: a-b-c-a'-b'-c'.

Antes de entrarmos nos assuntos e polêmicas evidenciadas no capítulo quatro de Hebreus, alvo maior desta pesquisa, se faz necessário compreendermos os preâmbulos relacionados à escrita desta Homilia Epistolar e seus diversos desdobramentos. Pois, não obstante o fascínio de sua teologia e a forma de sua narrativa, não são poucos os detalhes controversos, entre vários pesquisadores, em especial sobre o gênero de sua escrita, sua autoria e seus destinatários. Todavia, torna-se salutar que iniciemos com algumas questões não tão diretas ao texto em si, mas que podem nos ajudar a entender o momento histórico no qual foi escrito, entre outros detalhes, como a relação entre tais escritos e a comunidade judaica do primeiro século. Isto poderá nos ajudar a lançar uma luz maior na interpretação de sua mensagem, bem como um vislumbre sobre o estado atual da pesquisa de Hebreus.

---

<sup>1073</sup> LUNN, 2006, p. 30-31 *apud* NUNES JÚNIOR, 2012, p. 78.

<sup>1074</sup> Não tivemos tempo para procurar e analisar outros salmos. O salmo 100 foi observado a partir de sua similaridade levantada por vários autores, no que diz respeito a outras peculiaridades, em geral por sua temática.

